

Carola Mick

Ñuqanchik – ñoqaykuna – ñukanchikuna – nosotros: posicionarse como “quechua” en el Perú

Dinámicas lingüístico-identitarias en zonas de conflicto

1 Conflictos socioambientales y contacto “interétnico” en Perú

La sociedad peruana se caracteriza por una histórica fragmentación sociolingüística y diglósica (Cerrón-Palomino 2010; Rivarola 1985) estructuralmente arraigada, que condiciona los fenómenos de contacto cultural y lingüístico que se producen. Con el posicionamiento neoliberal del gobierno desde los años 1990 (Damonte 2014), los múltiples conflictos “socioambientales”¹ se transformaron en un arena en el cual estas fracturas y desigualdades son debatidas: las comunidades en los Andes y la Amazonía dependen de la explotación agrícola de la tierra y del agua natural para su sobrevivencia, contrariamente a la sociedad urbana que demanda minerales y petróleo para el desarrollo industrial, las tecnologías y la inserción en el mercado internacional. Pero la explotación del subsuelo produce elevados costos medioambientales para las poblaciones locales (Braig et al. 2015: 36) y vulnera sus “formas cotidianas de relación con la naturaleza, con ello los medios de subsistencia” (Henríquez 2015: 107).

¹ Así categoriza la Defensoría del Pueblo (2020) los aproximadamente 129 conflictos latentes y agudos que se (re)producen mensualmente en el Perú por intereses divergentes en cuanto al uso del territorio.

Agradecimientos: Agradezco a la Universidad de París, al IRD y y a la PUCP, en particular a Carlos Garatea, por el apoyo de este proyecto de investigación. Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en un encuentro ALFALito en Madrid en el año 2019. Muchas gracias a las editoras, a las/los evaluadores anónimos y a Juan Carlos Godenzzi por sus comentarios que mejoraron la argumentación de manera sustancial. Agradezco por su colaboración a Melania Canales Poma y Gider Sangama Tapullima, así como a las personas con las cuales se entrevistaron.

Carola Mick, Université de Paris/CEPED-UMR 196, carola.mick@ceped.org

Muchas de las comunidades afectadas se apoyan en el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo² para defenderse. Este marco legal garantiza la integridad física, territorial y cultural de los “pueblos indígenas y tribales”, e invita a analizar, interpretar y resolver los conflictos socioambientales en relación con las estructuras socioculturales. En Perú más específicamente, esto conllevó al reconocimiento oficial de 55 “pueblos indígenas u originarios”³ que el Ministerio de Cultura describe en su Base de Datos (<https://bdpi.cultura.gob.pe/>) por medio de factores etnolingüísticos y de geolocalización. Desde el año 2011/2012 estos pueblos tienen derecho a ser consultados antes de la aprobación de cualquier medida que podría afectarlos (Ley de Consulta Previa). Así, el contacto lingüístico que se observa en las situaciones de conflicto en el Perú actual se inscribe también en el antiguo debate acerca de la identidad y cohesión nacional de una sociedad fracturada socioculturalmente, ya que enfrenta la orientación económica extractivista que cuenta como “interés nacional”,⁴ con el derecho a la existencia de los “pueblos indígenas u originarios”.

El presente capítulo estudia el entrelazamiento entre dinámicas lingüísticas, identitarias y sociales, a partir de la reconstrucción de un “nosotros”⁵ articulado en testimonios de 16 quechuahablantes de dos zonas en conflicto: la provincia de Lucanas en el departamento andino de Ayacucho en el centro-Sur del Perú, y la provincia de Lamas en el departamento de San Martín en la Amazonía del norte del país. El análisis se interesa tanto por la diferencia de la manifestación de dinámicas lingüístico-identitarias entre ambas variedades, como por la variación entre los hablantes. Resaltará la dimensión semántica de la “clusividad”, y se interesa por la creatividad de los traductores cuando se trata de reproducir estas dinámicas lingüístico-identitarias en español. Los resultados atestiguan el impacto cultural del contacto conflictivo a nivel de las estructuras lingüístico-identitarias, y contribuyen así al entendimiento de las dinámicas de

² Convenio firmado por el entonces presidente Alberto Fujimori en el año 1993, y vigente con rango constitucional en Perú desde el año 1994.

³ La identificación étnica en Perú es sumamente compleja (García y Lucero 2007) y la categoría “indígena” es más aceptada para la autoidentificación en la Amazonía que en los Andes, donde evoca memorias del gamonalismo. La formulación oficial “pueblos indígenas u originarios” representa un intento de tomar en cuenta esta complejidad de la autoidentificación en los términos jurídicos.

⁴ La Ley General de Minería (ley No. 27651, título preliminar, artículo 5) define que “La industria minera es de utilidad pública y la promoción de inversiones en su actividad es de interés nacional”.

⁵ Con la forma gramatical masculina plural en las categorías de personas, el presente texto se refiere a un conjunto de personas independientemente de su género. En quechua, las formas aquí analizadas no distinguen el género. Quedaría por efectuar otro estudio para analizar la dimensión del género en la afirmación del “nosotros” en quechua y español.

contacto en situaciones de conflicto. El estudio, además, esboza “nuevas formas de relación política entre minorías y mayorías, entre lo individual y lo colectivo, desafíos de orden político para la convivencia nacional” (Henríquez 2015: 111). Así explicita algunos de los desafíos que representa la protección de la “integridad cultural” de los pueblos indígenas.

2 Dinámicas lingüístico-identitarias en la sociedad andina

La familia lingüística del quechua es la que más hablantes cuenta en el Perú, después del español; los por lo menos 4,5 millones que aprenden una de sus variedades como primera lengua (L1) representan aproximadamente el 13,62 %⁶ de la población. Son 0,6 % más de hablantes con respecto al censo del año 2007, lo que Andrade (2019: 44) atribuye a la afirmación reciente de políticas del reconocimiento de la diversidad étnica y la revalorización de las lenguas originarias, tanto por parte del Estado como de la sociedad civil. En el censo del año 2017 que por primera vez en la historia del país permitió a los encuestados autoidentificarse, casi 6 millones de peruanas y peruanos (aproximadamente el 25,8 % de la población censada) se categorizaron como pertenecientes a un pueblo indígena u originario.

Es cierto que los estudios comprueban la hegemonía en la sociedad peruana de ideologías lingüísticas, étnico-raciales y geográficas que fomentan la asimilación lingüística y cultural en las comunidades de origen andino (por ejemplo Degregori 1993; Gugenberger 1994; Méndez 1996; Paredes 2010), pero observan también la existencia de una gran diversidad y creatividad de posicionamientos discursivos y lingüísticos individuales ante las ideologías dominantes. Más específicamente, Godenzzi (2017) demuestra cómo migrantes de origen andino en la capital Lima movilizan herramientas lingüísticas para crear y poner en escena identidades individuales y colectivas particulares. Mick y Palacios (2012) reconstruyen en testimonios de trabajadoras del hogar de origen andino en Lima el uso creativo de adverbios locativos para subjetivarse dentro de una *commonsense geography* racista (Orlove 1993). El estudio de Howard (2009: 42) destaca el uso de los pronombres personales, en particular el “nosotros”, como “un mecanismo discursivo clave al constituir las identidades inherentemente ambivalentes,

⁶ Datos para las lenguas “quechua” (13,6 %) y “kichwa” (0,02 %) del censo del año 2017, realizado por el Instituto Nacional de Estadísticas (<https://censos2017.inei.gob.pe/redatam/>).

inestables y ‘suspendidas’ del discurso colonizado en los Andes”,⁷ que desafían las categorizaciones hegemónicas de “criollos”, “cholos”, “blancos”, “mestizos”, “indígenas”.

Lo comprueba la publicación de Zavala (2020: 1) que documenta en el caso de expertos de la lengua quechua en la región de Apurímac una reapropiación de ideologías hegemónicas para la construcción de un “‘nosotros’ identificado principalmente por la lengua indígena”.⁸ Al posicionarse como “pueblo indígena u originario” para defender sus intereses, construyen “un ‘nosotros’ regional a partir de la lengua quechua como un dispositivo identitario con raigambre histórica” (Zavala et al. 2014: 18). Este, sin embargo, re/co/produce ideologías lingüísticas hegemónicas que son contrarias al reconocimiento de la diversidad (Zavala 2020), y se transforma en otro dispositivo de exclusión legitimando fracturas y la distribución desigual de poder entre hablantes de la lengua quechua.

Un proceso similar ha sido documentado para épocas coloniales por Cerrón-Palomino (2010: 370), quien observa la promoción de dos variedades del quechua en contacto: de un lado, los grupos dominantes hispanohablantes mandan a sus súbditos mediante “el quechua de los *apamuyes*” y, de otro lado, los mismos quechuahablantes en contacto intensamente asimétrico con hispanohablantes desarrollan el quechua de los “ladinos”. El prestigio que los quechuahablantes atribuyen a la lengua del amo los conduce a alinearse con una variedad del quechua marcada por “moldes y esquemas estructurales propios del castellano” (id.: 380).

En cuanto a fenómenos de contacto entre el quechua y el español más concretos y actuales, Buchholtz (2018) observa una cierta interacción de la prosodia entre el español y el quechua de Huari (Ancash, Perú), y Soto (2013) demuestra la combinación heterogénea y creativa por hablantes de Cochabamba en Bolivia de recursos de la lengua española y del quechua para expresar la causa predicativa.

La comunidad de quechuahablantes no es homogénea, todas las lenguas e identidades en Perú llevan la marca del contacto diglósico y la gran fractura del encuentro colonial entre “indígenas” y “españoles” se ha declinado en múltiples microfisuras que atraviesan este tipo de categorías y permiten a los hablantes posicionar y subjetivarse.

7 Texto original: “a key discursive mechanism in constituting the inherently ambivalent, unstable and ‘deferred’ identities of colonized discourse in the Andes – particularly the pronoun ‘we’”.

8 Texto original: “‘we’ identified primarily through the indigenous language”.

3 La aporía del “nosotros” y su manifestación en quechua

Los pronombres personales, como elementos que “embragan” (Jakobson 1963) lengua y realidad por carecer de referente extralingüístico independiente de la enunciación, se prestan de manera particular al análisis de dinámicas lingüístico-identitarias:

Las formas llamadas tradicionalmente “pronombres personales”, “demostrativos” nos aparecen ahora como una clase de “individuos lingüísticos”, de formas que refieren siempre y solamente a individuos, trátase de personas, momentos, lugares; contrariamente a los términos nominales que refieren siempre y solamente a conceptos. Sin embargo, el estatuto de estos “individuos lingüísticos” se debe a que nacen de una enunciación, que son producidos por este evento individual.⁹ (Benveniste 1966b: 83)

Entre estos “individuos lingüísticos”, los pronombres de la primera persona plural son particularmente interesantes, ya que representan la esencia del ser humano: Como lo ilustra Merleau-Ponty (2001), toda subjetivación de un “yo” (*ego*) depende de la interacción con otro (“tú”, *alter*), cuya mirada comprueba y circunscribe la existencia de “yo”. El “nosotros” representa esta interdependencia entre “yo” y “tú” que es fuente tanto de amenaza – cuando falta reconocimiento – como de oportunidad infinita (Levinas 2000). La aporía de la primera persona plural que observa Benveniste (1966a: 233) da cuenta de esta interdependencia ambigua entre “yo” y “tú”:

Está claro que de hecho, la unicidad y la subjetividad intrínsecas del “yo” se oponen a la posibilidad de una pluralización. Si no puede haber varios “yo-s” concebidos por un mismo “yo”, entonces el “nosotros” no es una multiplicación de objetos idénticos sino un *interfaz* entre el “yo” y el “no-yo”, poco importa el contenido de ese último. Este interfaz forma una totalidad nueva y de tipo particular, en la cual los compuestos no son equivalentes: en “nosotros” predomina siempre el ‘yo’, porque solo hay “nosotros” a partir de “yo”; y este “yo” somete al elemento “no-yo” por su calidad transcendente. La presencia del “yo” es constitutiva del “nosotros”.¹⁰

⁹ Texto original: “Les formes appelées traditionnellement ‘pronoms personnels’, ‘démonstratifs’ nous apparaissent maintenant comme une classe d’individus linguistiques’, de formes qui renvoient toujours et seulement à des ‘individus’, qu’il s’agisse de personnes, de moments, de lieux, par opposition aux termes nominaux qui renvoient toujours et seulement à des concepts. Or, le statut de ces ‘individus linguistiques’ tient au fait qu’ils naissent d’une énonciation, qu’ils sont produits par cet évènement individuel”.

¹⁰ Texto original: “Il est clair en effet que l’unicité et la subjectivité inhérentes à ‘je’ contredisent la possibilité d’une pluralisation. S’il ne peut y avoir plusieurs ‘je’ conçus par le ‘je’ même qui

Al usar la primera persona plural, el “yo” ejerce un tipo de violencia simbólica en vista de otro, ya que usurpa su espacio y se apropia de su voz, cuando se le embarca en un “nosotros” no concertado o se le excluye de este relegándolo al grupo de “ellos”/“los otros”. Pero la invitación a formar parte de un “nosotros” también puede ser una muestra de humanidad (Honneth 2010: 279, citando a Adorno) ya que acepta la propia vulnerabilidad. Para Laclau (2005: 153), la constitución del “nosotros” es “la operación política *por excelencia*”.¹¹ La primera persona plural amplifica la voz individual y la vuelve más performativa, una función que el *pluralis maiestatis* aprovecha de manera prepotente, pero corresponde también a un reconocimiento humilde de los límites de la propia existencia del sujeto.

Es un acto a la vez audaz y cobarde, ya que el “nosotros” ejerce cierta presión social hacia los que lo constituyen: la formación de grupos con identidades colectivas consolidadas corresponde al deseo (Levinas 2000) de “yo” de controlar la mirada del otro, lo que le permite también mantener una auto-relación estable (Honneth 2010). Pero la constitución del “nosotros” también crea una relación de interdependencia con “otros” (*ellos*) que condicionan su subjetivación.

Por consiguiente, la “clusividad” es una dimensión pragmático-cognitiva y lingüística esencial del lenguaje humano; se trata de la manera en la cual “el hablante comunica (la falta de) pertenencia de nociones/actores seleccionados”¹² (Wieczorek 2013: 119). Depende del centro deíctico del hablante, orientado durante la socialización primaria, y de “la comprensión compartida de las estructuras de la sociedad, de grupos y relaciones con otras sociedades”¹³ (Chilton, en Wieczorek 2013: 118). Como herramienta práctico-cognitiva permite al sujeto definir un “nosotros”, delimitarlo de “otros” y diseñar las relaciones entre ambos: “Marking off the territory is thus a way of comprehending the structure of any socio-ideological group, though they are sometimes constructed artificially for the attainment of the speaker’s macro/micro-goals”¹⁴ (Wieczorek 2013: 120). La clusividad se manifiesta

parole, c’est que ‘nous’ est, non pas une multiplication d’objets identiques, mais une *jonction* entre ‘je’ et le ‘non-je’, quel que soit le contenu de ce ‘non-je’. Cette jonction forme une totalité nouvelle et d’un type tout particulier, où les composantes ne s’équivalent pas: dans ‘nous’, c’est toujours ‘je’ qui prédomine puisqu’il n’y a de ‘nous’ qu’à partir de ‘je’, et ce ‘je’ s’assujettit l’élément ‘non-je’ de par sa qualité transcendante. La présence du ‘je’ est constitutive du ‘nous’”.

11 Texto original: “the political operation *par excellence*”.

12 Texto original: “the speaker communicates (lack of) belongingness of chosen notions/actors”.

13 Texto original: “conventional shared understandings of the structure of society, groups and relations with other societies”.

14 Texto original: “Marking off the territory is thus a way of comprehending the structure of any socio-ideological group, though they are sometimes constructed artificially for the attainment of the speaker’s macro/micro-goals”.

y constituye a nivel lingüístico por ejemplo mediante expresiones deícticas, imperativos y pronombres personales (Filomenova 2005). Como tal parece ser ausente en las lenguas indoeuropeas actuales, pero ha sido descrita para varias protolenguas, el indoeuropeo incluido, y se documenta en la sincronía de varias lenguas del mundo entero (Filomenova 2005: IX). El *World Atlas of Linguistic Structures* enumera 63 lenguas en las cuales el sistema pronominal da cuenta de la “clusividad” así como se observa en casi todas las variedades de la familia lingüística del quechua.¹⁵ La *Gramática quechua* de Anchorena (1874: 20) distingue en el pronombre de la primera persona entre un “plural excluyente” con las formas “ñokaycu, ñokaycuna, ñokacuna” y un “plural indeterminado” con las formas “ñocanchis, ñokanchic, ñokanchiscuna”. Los sufijos *-nchis* /*-nchic* e *-yku* /*-niku* también se consideran como el plural indeterminado respectivamente excluyente de la primera persona en la conjugación del verbo (Anchorena 1874: 30). Crevels y Muysken (2005: 323) identifican la forma exclusiva en quechua como una referencia simultánea a la primera y la tercera persona, mientras la forma inclusiva reúne la primera y la segunda persona, eventualmente incluyendo también la tercera. Subrayan, sin embargo, que hay evidencias que la forma exclusiva es una innovación más reciente del quechua II que aquí interesa.

Tanto el quechua chanca de Ayacucho como el quechua lamista de San Martín enfocados por el presente estudio representan variedades del quechua II (según Torero 1964, equivale al quechua A en la clasificación de Parker 2013). Es una rama más innovadora de esta familia lingüística que se ha extendido geográficamente al sur y al norte del territorio del quechua I (respectivamente quechua B). Existen varios mitos acerca del origen chanca del quechua lamista: Según Doherty et al. (2007), varios relatos refieren a la existencia de un grupo de guerreros chancas disidentes (originarios de la cuna del quechua II) que se habrían refugiado en la región de San Martín en épocas precolombinas. Otra hipótesis considera que el quechua chanca sirvió de lengua vehicular en las reducciones jesuitas de la zona de San Martín que agruparon miembros de por lo menos seis pueblos indígenas de la zona (lamas, motilones, amasifuines, cascaos, suchichis, tabalosos), quienes poco a poco se lo apropiaron como lengua vernacular. Según datos lingüísticos, sin embargo, el quechua IIB del cual forma parte el quechua lamista, tiene su cuna en la zona costera central y de ahí se difundió a las regiones norteñas hacia el siglo xv (Adelaar 2010).

La *Introducción práctica al quechua chanca* de Zariquiey y Córdova (2008: 88) menciona la existencia en la región de Ayacucho de una oposición entre una primera persona plural inclusiva “ñuqanchik – ‘nosotros (tú y yo, ustedes y

15 Según Torero (1964), la variedad ecuatoriana del quechua representa una excepción.

nosotros)''' y exclusiva "*ñuqayku* – 'nosotros (pero no tú)''', que también se puede marcar a nivel de los verbos: "Mientras la primera forma incluye al oyente, la segunda lo excluye" (Zariquiey y Córdova 2008: 89):

"ñuqanchik warmim kanchik": "'tanto tú como yo somos mujeres'";

"ñuqayku warmim kaniku": "'nosotras y no tú somos mujeres'".

Para la forma exclusiva en quechua, no queda duda en los estudios de que se trata del plural de la primera persona, lo que también se refleja en la morfología: "[. . .] la forma *-yku* respectiva puede analizarse históricamente como derivada de *-y* 'primera persona' seguida de la marca de plural, esta vez en forma abreviada: *-ku*. De hecho, los dialectos quechuas centro-norteños registran, para lo mismo, la forma *ñuqa-kuna* y variantes" (Cerrón-Palomino 2008: 118).

Aunque también deriva morfológicamente por sufijación de la primera persona, la forma inclusiva en las variedades del quechua I (Crevels y Muysken 2005), una rama con tendencia más conservadora (Torero 1964), no se percibe como un plural sino como una "cuarta persona" que corresponde a "tú y yo": "la persona que habla y con quien se habla ('cuarta persona')" (Cerrón-Palomino 2008: 115–116). Torero (1964: 469) analiza el sufijo complejo *-nchik* "en dos componentes: un morfema *-n-*/de origen oscuro (quizá el de tercera persona ya estudiado) y un sufijo pluralizador cuya forma en el proto idioma fue probablemente *-chik*/, pero ha sufrido diversas transformaciones locales". Efectivamente, el sufijo *-chik* es el morfema pluralizador de segunda persona ("*llaqta-yki-chik* [. . .] 'el pueblo de ustedes'", Cerrón-Palomino 2008: 119), mientras *-ku* es el morfema pluralizador de tercera persona ("*llaqta-n-ku* [. . .] 'el pueblo de ellos'", Cerrón-Palomino 2008: 119). Pero *ñuqanchik* también puede pluralizarse mediante *-kuna* en algunas variedades del quechua: "*ñuqa-nchik-kuna*" (Cerrón-Palomino 2008: 118). El valor semántico "inclusivo" podría resultar de un "acomodamiento formal y semántico al esquema del aimara" (Cerrón-Palomino 2008: 116).¹⁶ Siguiendo a Pottier (en Torero 1964: 469), este "'inclusivo' debe ser considerado un plural 'general' o 'universal', que no se inserta en la flexión personal regular, como sí lo hace el 'exclusivo'".

Según Adelaar (2010), las variedades del quechua IIB, como el quechua lamista, son más innovadoras que el quechua IIC, como el ayacuchano o chanca. Parker (2013: 62) clasifica los rasgos gramaticales del quechua lamista como "ambiguos" ya que son "característicos tanto de la rama norperuana como de

¹⁶ Según Adelaar (2010: 250–251), desde los momentos de formación del proto-quechua y del proto-aimara, ambas familias lingüísticas mantuvieron contactos estrechos, y "no existe variedad quechua alguna que no haya pasado por el molde de la reestructuración según el modelo aimara".

la costeña-sureña”, pero define su sonoridad como “sorprendentemente no-quechua” (Parker 2013: 149). En cuanto a las formas del inclusivo y exclusivo aquí interesan tres pronombres y tres sufijos:

ñukaykuna: “‘nosotros, exclusivo (sin ti)’” (Coombs et al. 1976: 81); “‘nosotros’ (excluye al oyente)”, “plural de **ñuka**, dicho plural exclusivo” (Taylor 2006: 70).

ñukanchi: “‘nosotros (tú y yo)’” (Doherty Vonah et al. 2007: 142); “‘nosotros’ [hablante(s) + oyente(s)]”, “representa la 4.^{ta} persona (la asociación de la 1.^{ra} y de la 2.^{da})”, se opone a **ñukaykuna**” (Taylor 2006: 70).

ñukanchikuna: “‘nosotros, inclusivo plural (nosotros y Uds.)’” (Coombs et al. 1976: 82); “‘nosotros (incluyendo la persona con quien hablamos)’” (Doherty Vonah et al. 2007: 142); “De número indefinido, como todos los nominales del quechua, **ñukanchi** puede especificar la pluralidad por la adición de **-kuna**: **ñukanchikuna** ‘yo y ustedes’ (atest. en Lamas)” (Taylor 2006: 70).

Mientras la oposición entre *ñukaykuna* y *ñukanchi* marcaría la clusividad, *ñukanchi* y *ñukanchikuna* se opondrían por la diferencia entre el número dual y plural. Sin embargo, Coombs et al. (1976: 81) observan que “la distinción entre el inclusivo dual y plural ya no es muy fuerte. *Ñukanchi* ocurre más a menudo que *ñukanchikuna*, y puede tener un sentido ‘plural’ o ‘dual’”; “aún en San Martín no es muy clara la distinción, porque la forma inclusiva dual es mucho más usada que la plural, y también puede referirse a más de dos personas”.

Como sufijo del verbo, *-nchi* marcaría la “primera persona plural inclusiva” (Doherty Vonah et al. 2007: 258), mientras el sufijo *-kuna* competiría con *-sapa*, “innovación morfológica” del quechua de San Martín (Parker 2013: 150) para marcar el plural de la tercera persona y de la primera exclusiva. En una comunicación personal por email (del 1ro de junio 2019), Rodolfo Cerrón-Palomino explica que el sufijo *-kuna* es la marca del plural, “introducido seguramente por los misioneros franciscanos, en su afán por acercar la variedad al quechua central”, mientras que *-sapa* es un cuantificador: “la raíz *sapa ‘cada uno, todos’ se aprecia funcionando como un sufijo de pluralización de persona en la inflexión verbal” (Parker 2013: 184). Según Cerrón-Palomino, la oposición entre el exclusivo y el inclusivo está perdiéndose en el quechua lamista.

4 Testimonios de situaciones de conflicto

El análisis discursivo aquí desarrollado se interesa por las dinámicas lingüístico-identitarias en dos regiones con comunidades quechuahablantes en Ayacucho y San Martín. Investiga las manifestaciones de una identidad colectiva, un “nosotros”, en testimonios de 16 quechuahablantes, 7 grabados en la región de Ayacucho

y 9 entrevistados en San Martín.¹⁷ El corpus fue recogido en quechua al final del año 2017, transcrito y traducido por Melania Canales Poma para la región de Ayacucho y por Gider Sangama Tapullima para la región de San Martín. Ambos son bilingües en quechua y español, y aprendieron el quechua como L1. Como vicepresidenta¹⁸ de una de las organizaciones indígenas más importantes a nivel nacional, respectivamente líder regional y traductor intérprete formado por el Viceministerio de Interculturalidad, son actores claves de la interculturalidad en Perú, reconocidos en sus regiones.¹⁹

Los 16 testimonios aquí analizados se produjeron en entrevistas semidirigidas por estos dos líderes sobre la Ley de Consulta Previa y su puesta en práctica concreta; las conversaciones enfocaron sobre todo los conflictos socioambientales latentes en estas dos regiones que se describen en los siguientes párrafos.

Entre los meses de agosto y septiembre del año 2016, la empresa minera Apumayo S.A.C. consultó dos proyectos de exploración y explotación minera en la provincia de Lucanas, Ayacucho. Se trataba de una ampliación de su actividad de extracción de oro y plata a tajo abierto en casi 3000 hectáreas de terrenos que pertenecían a las comunidades de Chaviña, Sancos y Para. Se convocó a dos comunidades a cada una de las consultas, pero la comunidad de Para renunció al derecho a la consulta rechazando el estatus de “indígena”. Los representantes de la comunidad de Sancos se posicionaron a favor del proyecto de explotación a condición de que la empresa se comprometiera con el cuidado del medio ambiente. La comunidad de Chaviña se declaró en contra de la exploración por inundaciones y contaminaciones ya denunciadas y validadas por la Organización de Evaluación y Fiscalización Ambiental (OEFA) desde el año 2015. Reclamó por no haber sido convocada a la consulta del proyecto de explotación. Al cabo de estos dos procesos de consulta, el Ministerio de Energía y Minas autorizó ambos proyectos en enero del año 2017.

El siguiente conflicto entre los comuneros y la empresa, y entre las comunidades de la zona, quedó latente durante la fase de planificación e implementación de los dos proyectos mineros, fue acompañado por una serie de problemas medioambientales en el 2017, y culminó en el 2019 cuando se intensificó la presión sobre el agua, con un paro de una duración de tres días. Las comunidades de

17 En todos los testimonios, el traductor transcribe la categoría como *kichwa*, pero la reemplaza por *quechua* en la traducción. Solo en el caso de la denominación oficial como “*comunidad nativa kichwa*” o el nombre propio de su organización “*Consejo étnico de los Pueblos Kichwa de la Región San Martín*” que ya aparecen en español en la transcripción, mantiene la categoría *kichwa* en la traducción.

18 En el momento de la redacción del artículo, Melania Canales Poma es presidenta de esta misma Organización de Mujeres Andinas y Amazónicas del Perú (ONAMIAP).

19 Es muy probable que la recolección del corpus por líderes haya influido en la visibilidad del conflicto y la politización en los discursos.

tres provincias de la región lograron que se desalojara temporalmente el campo minero de la empresa Apumayo y que se iniciara un nuevo proceso de diálogo.²⁰

A finales del año 2017, cuando Melania Canales realizó en las comunidades de Sancos y Chaviña las entrevistas aquí analizadas, este conflicto estaba latente e intensificándose.

Desde aproximadamente los años 1980, las comunidades kichwas de la provincia de Lamas, San Martín, están intentando sin éxito obtener el título de propiedad colectiva de las tierras que usan ancestralmente, superpuestas con el lote petrolero 103. No obstante varios años de reclamos de la organización indígena de esta región, el Consejo Étnico de los Pueblos Kichwa de la Amazonía (CEPKA), en el año 2004, el Estado otorgó la autorización a la empresa Petroperu para explorar y explotar el lote 103, y eso sin participación significativa de las comunidades propietarias ni consulta previa. Y en el año 2005 el Gobierno Regional de San Martín aprobó sin representantes indígenas el establecimiento del Área de Conservación Regional (ACR) *Cordillera Escalera* así como el plan maestro de la gestión de esos territorios en disputa hasta el año 2023. El conflicto se intensificó, y recién a finales del año 2018, por la presión de abogados y organizaciones internacionales, el Gobierno Regional se comprometió a avanzar con la titularización de las tierras y a iniciar un proceso de consulta previa del plan maestro del ACR, lo que no se cumplió hasta la fecha.²¹

En el mes de septiembre 2017, cuando Gider Sangama realizó las entrevistas en tres comunidades en el distrito de Lamas, San Martín, el conflicto estaba latente.

El corpus demuestra técnicas y formas de transliteración y traducción heterogéneas que se deben a la participación de varios actores en su realización. El análisis se apoya en los extractos de las transcripciones en quechua, así como de la traducción en su forma original; dado que han sido realizadas por hablantes de las variedades en cuestión, esta variación constituye también un dato clave para el análisis de las dinámicas lingüístico-identitarias enfocadas.

20 <http://consultaprevia.cultura.gob.pe/>; <https://www.gob.pe/institucion/pcm/noticias/71132-ejecutivo-ratifica-su-compromiso-en-atender-las-necesidades-y-preocupaciones-de-comunidades-en-ayacucho>.

21 <https://idl.org.pe/lote-103-admiten-demanda-de-amparo-de-federaciones-indigenas-kichwa-contra-minem-y-perupetro-por-omision-de-consulta/>; https://www.forestpeoples.org/sites/default/files/documents/Amicus%20GJC%20y%20FPP_NuevoLamasDic2018Esp.pdf; <https://www.forestpeoples.org/es/node/50283>; <https://wayka.pe/comunidades-indigenas-de-san-martin-siguen-a-la-espera-de-la-titulacion-de-sus-bosques/>.

5 El “nosotros” en los testimonios ayacuchanos

Como esperado, en los 7 testimonios recogidos en la región de Ayacucho, el paradigma semántico del “nosotros” se manifiesta casi exclusivamente mediante los sufijos *-nchi(k/s)* e *-yku/-niku*, y las dos formas sólo en muy pocas excepciones (ver más adelante) pueden convivir en un mismo sintagma.

5.1 Traducción

En la mayoría de los casos, los sufijos en *-nchi(k/s)* respectivamente *-yku/-niku* en la versión quechua de los testimonios ayacuchanos fueron traducidos como una primera persona plural en español: Solo 7 de las 77 formas en *-nchi(k/s)* (9,1 %) no fueron traducidas por una primera persona plural en español; en el caso de *-yku/-niku* son 18 de 323 (5,6 %). 10 de estas últimas omisiones conciernen pronombres personales.

Existe en el corpus ayacuchano una tendencia ligeramente más acentuada de aumentar las marcas de la primera persona plural en español cuando se trata de traducir las formas *-yku/-niku*, en comparación con la forma *-nchi(k/s)*. La ocurrencia de los pronombres en la versión original en quechua y en la traducción en español es aproximadamente similar, tanto para *ñuqayku* que *ñuqanchik/s*. No obstante, como demuestra la Tabla 1, es más probable que el testimonio explicita en quechua el pronombre personal *ñuqayku* que *ñuqanchik/s*.

Tabla 1: *Uso de los pronombres personales ñuqanchik/s y ñuqayku (corpus ayacuchano).*

	<i>ñuqanchik/s</i> explícito		%	<i>ñuqayku</i> explícito		%
AYA1	0		0,0 %	1		20,0 %
AYA2	0		0,0 %	5		38,5 %
AYA3	3		30,0 %	0		0,0 %
AYA4	5		20,0 %	19		35,2 %
AYA5	0		0,0 %	21		25,6 %
AYA6	0		0,0 %	14		21,5 %
AYA7	3		10,3 %	21		21,2 %
TOTAL	11		14,3 %	81		25,2 %

Estas observaciones permiten argumentar que la verbalización de la primera persona plural en quechua ya tiende a anticipar los problemas de la traducción en español de la oposición *-nchi(k/s)* versus *-yku/-niku*. La forma *-yku/-niku* es usada

para enfatizar la referencia al “nosotros”, ya que ésta se especifica mediante una recursividad aumentada y con presencia del pronombre, complementos adverbiales (*kachkaniku sancospi colaborachkaniku* ‘los que somos de Sancos estamos colaborando’, AYA2), o, en la gran mayoría de los casos, explicitando la oposición con “otros”.

5.2 Valores semánticos encontrados

En el corpus ayacuchano no se actualiza la oposición entre un número “dual” versus “plural”, y la distinción semántica entre “inclusivo” en el sentido de “universal” versus “exclusivo” y “particular” permite explicar la mayor parte de los usos. En particular, el sufijo *-nchi(k/s)* aparece con frecuencia cuando se refiere a:

- la unidad comunal consolidada: *ñoqanchiq llaqta* (AYA4), *comunidadninch* (AYA5), *kay llaqtanchipi*, *llaqtanchipi*, *llaqtanchispa*, *llaqtanchispi* (AYA7);
- los ancestros y costumbres compartidos: *ancistrunninchiqa*, *ancestrunchik* (AYA5), *mamanchikmanta taytanchikmanta*, *costumbrinchik idiomanchik quechuanchik rimasqanchikta* (AYA7);
- el agua como un bien común: *yakunchikita* (AYA5), *yakunchipi*, *yakunchistapas*, (AYA7);
- así como conocimientos compartidos: *yachachkanchik*, *yachasqanchiq* (AYA4), *yachinchikchu* (AYA5).

Las formas en *-yku/-niku* sirven sobre todo para:

- diagnosticar exclusiones: *qina apanakuchkaniku kay minamanta divisdisqa qinaña cachkaniku* (AYA1 ‘desde que ha entrado la mina estamos en división’), *chaypa kunsekuencian ñoqayku kaypi piliachkaniku ñoqaykupura* (AYA2 ‘la consecuencia de esto es la pelea entre nosotros’);
- diferenciar lo que pasa en diferentes lugares o entre grupos de la misma comunidad (ver también las citas 2, 3, 5, 6, 7 y 10): *limamanta tillaqkuna*, *limapipas achkam kachkaniku*. *wawayku wakinnikupa estudiam*, *trabajam*, *chaynaptiykum wakinniyku tiyaniku limapi* (AYA3 ‘los que viven en Lima también somos bastante. De alguno de nosotros nuestros hijos estudian, trabajan por eso vivimos en Lima’);
- llamar a hacer frente contra el Estado, la empresa minera o los promineros (ver citas 4 y 6).

Las siguientes citas (1) a (4) ilustran el paradigma de valores semánticos y comprueban que la oposición de un valor “inclusivo” o “universal” frente a uno “exclusivo” y “particular”, no solamente constata hechos, sino es actualizada de

manera estratégica: con el fin de crear un sentimiento de unidad o concientizar por la existencia de una comunidad de destino a pesar de las diferencias (-*nchi*/k/s), para visibilizar diversidad dentro de una supuesta unidad o volver explícita una oposición (-*yku*/-*niku*).

AYA7 es presidente del comité de regantes. Durante la primera parte de la entrevista usa la primera persona plural para hablar de sí mismo. Por ejemplo, cuando la entrevistadora le pregunta *¿No te has movido de este pueblo?*, contesta usando la primera persona plural en -*yku*/-*niku*:

- (1) *Bueno vidata maskaspayku tukuy ladupi noqaykupas estudiaspayku, trabaquta maskaspayku puriraniku*
 ‘Bueno buscando la vida en otros lugares también nosotros hemos estudiado, y buscado trabajo’ (AYA7).

La confusión del “yo” con su comunidad en el *noqayku* probablemente refleja su identificación y compromiso pleno con la comunidad. Como observa Sichra (2015: 202) para el caso de Cochabamba en Bolivia: “al poner de relieve los valores de la comunidad, el individuo sólo es considerado en tanto presta servicio a ésta, de donde recibe su identidad”. Pero cuando la entrevistadora pregunta a AYA7 por su biografía lingüística, este la detalla inscribiéndose como “*noqaykupas*” (‘también nosotros’) en un contexto de costumbres ancestrales y trayectorias compartidas, como lo subraya el sufijo -*nchi*(k):

- (2) *Warmachikmanta kaipi siempre quechua, mamanchikmanta taytanchikmanta pacha igual Riki noqaykupas contumbado chay quechua palabbranchikwan, qina Riki nacisqanchikmanta hasta wiñananchikama, chay estudiakuspanchiña, uk llaktakunata rispaña*
 ‘Desde niños siempre quechua, desde **nuestros** madres y padres igual nosotros contumbados al quechua, así es pues desde que **nacemos** hasta que **crecemos**, cuando **estudiamos** en la escuela o cuando vamos a trabajar’ (AYA7).

El sufijo -*nchi*(k) aquí se usa con una funcionalidad incluyente porque se refiere no solamente a una particularidad de la misma comunidad específica del hablante, sino compartida también por otros quechuahablantes (como también la entrevistadora).

Cuando la entrevistadora toca el tema del proyecto minero en la zona, la oposición -*nchi*(k) versus -*yku*/-*niku* motivada por la distinción entre el caso particular y un caso más general, toma el valor semántico de “inclusión” versus “exclusión”:

A la pregunta en la segunda persona singular *¿qué piensas sobre la consulta previa que se ha realizado?*, el hablante AYA7 contesta de la manera siguiente:

- (3) *Bueno kay consulta previa apakusqanmanta ñoqaykuqa unos cuantos mana akuerdupi kanikucho, ni firmaranikuchu, nisqaypi qinallas ignorante señorakunata quñuruspa chay empresa minera*
 ‘Bueno cuando la consulta previa se ha realizado algunos no estuvimos de acuerdo, ni hemos firmado, allí la empresa minera les había juntado solo a las señoras ignorantes’ (AYA7).

Confunde aquí el *ñoqayku* particular de las citas (1) y (2) con el grupo de los que se opusieron al proyecto de la mina y que se negaron a firmar el acuerdo. En la cita (4), la combinación de ambas formas en *-nchi(k)* e *-yku/-niku* transforma el grupo ya existente de personas reticentes al proyecto en un motor de un movimiento de resistencia activa contra la mina:

- (4) *mana chay leymantapas manan noqanchispa favorninchikpi imapas qamunchu, qinas, bueno pues noqayku kunan ruwachkaniku qatarinaykupak, llapalla llaqta qatarisunchik manaña chay ley favorninchikpichu qamunchu, qinaptin qatarisunchik chay acuerdum kachkan kay llapallan llaqta visinukunawan*
 ‘esa ley no está a **nuestro** favor, no viene para **nosotros**, entonces hemos acordado, nos vamos a levantar, como no viene esta ley a **nuestro** favor, todos los pueblos **nos vamos** a levantar es[e] acuerdo tenemos con los vecinos’ (AYA7).

Mediante la forma en *-nchi(k/s)* crea una articulación hegemónica entre todas las personas desencantadas y engañadas por la Ley de Consulta Previa, incluyendo eventualmente también a la interlocutora en la misma situación de la entrevista. Con la forma en *-niku/-yku* conjura unidad de estas personas en contra de la mina. Se observa aquí la emergencia y constitución de un “nosotros” que corresponde a “la operación política *por excelencia*” que describe Laclau (2005: 153).

Las citas (5) y (6) dan cuenta de procesos similares: Cuando la hablante AYA4 introduce un “nosotros” mediante el pronombre *ñoqayku* alude al engaño y la exclusión sufridos y a la Ley de Consulta Previa en particular. Cuando se refiere a la existencia de informaciones públicas accesibles a todos acerca de la contaminación por actividades mineras en varias comunidades, usa la forma en *-nchi(k)*. Vuelve a cambiar al sufijo *-niku* cuando habla del caso específico del pueblo en su “aquí” (*kaypi*), y concluye aludiendo mediante *-nchi* a los efectos nefastos del proyecto minero que probablemente no se limitarán a la misma comunidad:

- (5) *kay ley consulta previaqa en conclusión ñoqaykuta engañawachkanku. [. . .] nisqanchipi kay televisión nisqanchikpi llaqtakunata rikuchkanchik cajamarca imaynam kachkan, oroya imayna kachkan, cerro de pasco imaykachkan. kaypi tillanikuku llaqa llaqta manamiki huk llaqtallachu. chayna mudupiqqa manamiki kay minawanqa kay ñoqanchiqa allintaqa, allinchu kasunqa.*
 ‘Por la televisión **estamos** viendo a los pueblos de Cajamarca cómo está, la Oroya cómo está, Cerro de Pasco cómo está. Aquí vivimos todos los pueblos no solo es uno. **Nosotros** con esta mina no vamos estar bien, no vamos estar bien’ (AYA4).

Mediante la oposición entre *-nchi(k)* e *-yku/-niku* el hablante AYA4 incluye o excluye a su interlocutora, y distingue entre el caso específico de su comunidad o de las comunidades aledañas (*ñoqayku*) versus aspectos de importancia más general (*-nchi(k)*). Pero la frase introductoria demuestra que la inclusión/exclusión va más allá de la misma situación de interacción concreta: el diagnóstico del engaño que representaría la Ley de Consulta Previa, según su argumentación, no se limita a su propia comunidad sino, por la globalidad de los impactos que el proyecto minero generaría, concierne finalmente la sociedad en su conjunto. Más que referirse al caso específico de su comunidad, el pronombre *ñoqayku* que escoge al inicio de la cita subraya la idea de la victimización sufrida, del abuso perpetrado. Cuando recurre al sufijo *-niku* por segunda vez en esta cita, no alude tampoco solamente al caso particular de su comunidad, sino incluye explícitamente a otras comunidades que se encuentran en la misma situación. Puede ser que el adverbio *kaypi* (‘aquí’) condiciona el uso de la forma en *-niku*, porque establece una oposición con lugares más alejados; semánticamente, sin embargo, el enunciado justamente hace énfasis en la multiplicidad de pueblos que viven en este lugar. Lo que los federa es la exposición a la contaminación por la empresa minera, y el sentimiento de ser engañados por el Estado.

En la cita (6), el hablante AYA4 parece estar conjurando unidad en contra de la mina, y combina formas en *-nchi* e *-yku/-niku*, de manera similar a lo que se observó en el caso de la cita (4):

- (6) *Ñoqaykupas unmachachakaniku llaqta masinchikunata manaña kay mina misqaykuta munanankupaq.*
 ‘Nosotros estamos encabezando a **nuestros** hermanos para que no aceptemos la mina’ (AYA4).

Las formas en *-yku/-niku* se explican aquí primero porque refieren al grupo particular de líderes y comuneros que tomaron la iniciativa de luchar contra la mina, y también por el hecho que se trata de rechazar la mina. Usa el sufijo *-nchi(k)*

cuando llama a otros comuneros “hermanos” a juntarse para juntos hacer frente contra la mina, independientemente de su origen o pertenencia concreta a una comunidad específica. Todos juntos formarían un grupo diverso, pero un “nosotros” coherente por su rechazo unánime del proyecto minero.

En la cita (7), la oposición entre *-nchi* e *-yku/-niku* le permite a la hablante AYA2 dar cuenta de una fractura que atraviesa su comunidad, debido al conflicto minero:

- (7) *juisupin kachkanchi* [...] *ñoqayku aceptanikuchu ima minatapas noqaykupiqa* ‘estamos en juicio [...] nosotros no aceptamos ninguna mina en nuestras propiedades’ (AYA2).

En esta declaración, la oposición entre *-nchi* e *-yku/-niku* no depende del posicionamiento ante la interlocutora, sino mantiene el valor semántico de inclusión y exclusión en otro sentido: el conflicto con el Estado y el juicio conciernen toda la comunidad en su conjunto (*-nchi*); sin embargo, mediante *-yku/-niku*, la hablante distingue a los comuneros que, como ella, están en contra del proyecto minero. La existencia de dos posibilidades de referirse a un “nosotros” le permite a la vez mantener su identificación con la totalidad de la comunidad, aun reconociendo las divergencias de opinión importantes que la atraviesan. Más que el valor semántico de inclusión y exclusión, aquí la oposición entre *-nchi* e *-yku/-niku* permite introducir matices en lo que se refiere a su identificación con un “nosotros”.

La perspectiva de AYA3 es ligeramente diferente. Ella todavía cuenta con el estatus formal de comunera, pero ya no vive en su comunidad desde hace tiempo. Se había mudado a Lima para permitir a sus hijos estudiar, pero regresó a su comunidad por la consulta previa del proyecto de la empresa minera Apumayo. En esta ocasión se tuvo que enfrentar a una mayoría de comuneros que estaban a favor de la inversión minera. En el extracto (8) cita los enunciados de los otros comuneros en discurso indirecto usando la forma en *-nchi(k)*:

- (8) *Mana paykuna kaptinkupas akuerdullapi kasunchik noqanchiqa ñoqanchik kaypi tillanchi manam wakpi runakunaqa kaypi tillanchu nin.*
‘Los que viven ahí decían aunque ellos no estén de acuerdo (los que viven en lima) **nosotros** que **vivimos** aquí **debemos** estar de acuerdo y las personas que viven en otro lugar ya no deben vivir aquí. Así decían’ (AYA3).

La comunera AYA3 reproduce en el discurso indirecto la forma en *-nchi(k)*, pero le atribuye un valor excluyente al destacar que se opone a los que “no estén de acuerdo” con el proyecto minero como ella misma. Al revelar las divergencias de opinión existentes que la forma supuestamente inclusiva en *-nchi(k)* calla, parece

denunciar implícitamente un acto abusivo y poco democrático de la parte de los dirigentes comunales. Al mismo tiempo, *-nchi(k)* señala el carácter ya consolidado de una comunidad que excluye a todos los que, como ella, ya no residen en el mismo lugar. Para hablar de este último grupo de personas excluidas usa la forma en *-niku*: *tiyaniku limapi* (AYA3 ‘los que viven en Lima’).

Cuando la misma hablante AYA3 recurre al sufijo *-nchi(k)* en el discurso directo como en el ejemplo (9), lo usa para concientizar por la afectación universal de la contaminación minera: Todos se enfermarían (*unquasunchiki*. . . *llapallanchik*), y algunos (*-yku*) incluso morirían (*wañusaqkuchi chay unquspayku*):

- (9) *ñoqapa pensamintuy qinayach capas siguinqaku chaynalla trabajaptin qinaptinga unqusunchiki astawan mastachiki llapallanchik wañusaqkuchi chay unquspayku*

‘en mi pensamiento digo: si continúan con el trabajo de la minería seguramente nos vamos a enfermar todos y así moriremos con enfermedades’ (AYA3).

La perspectiva exterior que introduce el discurso indirecto de la cita (8) es interesante, porque demuestra que no solamente las formas en *-yku/-niku* constituyen unidades políticamente motivadas, pero que, de manera similar, la universalidad de vigencia del *ñuqanchi(k/s)* es un mero efecto discursivo que depende del punto de vista. Así, los valores semánticos enumerados al inicio de este Subcapítulo 5 funcionan mientras haya comunidad consolidada, identificación con ancestros, costumbres, conocimientos y valores compartidos. En cuanto éstos se cuestionan por ejemplo por la interferencia de intereses económicos, el uso del *ñuqanchi(k/s)* que resulta de la articulación hegemónica de un “nosotros” político puede ser percibido como tan exclusivo en la práctica como el *ñuqayku*. Revela una fuerte carga ideológica que puede conllevar efectos abusivos y antidemocráticos, como los experimenta AYA3.

5.3 Variación

La Tabla 2 presenta la frecuencia de ocurrencia de las formas correspondientes a un “nosotros” en el corpus ayacuchano:²²

²² No es obligatoria la redundancia de las marcas respectivas, ni es necesario explicitar el pronombre personal en el nominativo.

Tabla 2: Las huellas del “nosotros” en los testimonios ayacuchanos.

	-nchi(k/s)	-yku/-niku	ratio -nchi(k/s) : -yku/-niku	edad, cargo
AYA1 _f	1	5	0,20	39, exdirigenta, comunera
AYA2 _f	1	13	0,16	33, profesora
AYA3 _f	9	5	1,80	64, comunera
AYA4 _m	25	54	0,46	36, subprefecto
AYA5 _m	6	82	0,07	36, alcalde
AYA6 _f	5	65	0,08	63, vicepres. (frente defensa)
AYA7 _m	29	99	0,29	68, pres. (comité de regantes)
TOTAL	76	323	0,24	

Según estas cifras, las formas en -yku/-niku son cuatro veces más frecuentes que -nchi(k/s) en el corpus ayacuchano en su totalidad, y prevalecen también en la gran mayoría de las entrevistas individuales, con una sola excepción para el testimonio de la hablante AYA3 presentada en el caso de las citas (8) y (9), que se ve amenazada por ser excluida de la comunidad.

Existe una sola combinación no esperada de sufijos refiriendo a un “nosotros” en el corpus, porque no se considera en las gramáticas de la variedad chanca: ñoqayKUNA (cita 10):

- (10) *qipa niraqkunata imaynach kanqa, imach pasanqa, kumunerukuna imaycha compurtakunqaku, llapallayku qunakuykusqa kay hukllata parlaymanku porque ÑOQAYKUNA siempreniki agriculturamanmiki más qawaniku, chaymantam kausaniku, chanmantam wawaykunatapas educaniku, chaymantam wawaykunapas estudianku mam minamantaqa*

‘en el futuro qué será qué pasará cómo se comportarán los comuneros, juntándonos todos debemos hablar uno solo porque NOSOTROS siempre miramos más a la agricultura, de eso vivimos, de eso educamos a nuestros hijos, no es de la minería’ (AYA5).

El pronombre ñoqaykuna aparece en un entorno marcado por la forma en -yku/-niku, con la cual el hablante AYA5 conjura unidad en contra de la mina. Mediante el pronombre ñoqaykuna que vuelve más explícita la dimensión “plural”, refiere a un “nosotros” que no beneficiaría por la mina, y lo caracteriza destacando los valores del territorio y de la familia o la comunidad. Según la lógica descrita anteriormente, se esperaría aquí el uso de la forma en -nchi(k/s) que AYA5 usa en otros momentos, con la cual podría articular un nuevo “nosotros” político. Al escoger ñuqaykuna, el hablante quizá reconoce que hay diferentes formas de

vivir, y que el proyecto minero puede satisfacer las perspectivas de desarrollo de una parte de la sociedad, pero no necesariamente corresponde a los objetivos y formas de vivir de las comunidades. Por ponerle énfasis en la pluralidad mediante el sufijo pluralizador *-kuna*, el uso del pronombre *ñuqaykuna* podría referir a la diversidad de comunidades que están en esta misma situación, tanto andinas como amazónicas, por ejemplo. Quizá también es una muestra de que el conflicto ya logró fragmentar la comunidad, o que AYA5 no busca explícitamente conjurar una unión política.

Todas las observaciones confirman que la existencia del conflicto influye en las dinámicas lingüístico-identitarias: Las formas en *-nchi(k/s)* e *-yku/-niku* se transforman en mecanismos políticos de inclusión y exclusión, y de articulación de un actor político. Se observa que su referencia respectiva no depende de características extralingüísticas predefinidas históricamente, sino de la voluntad y del objetivo discursivo de sus usuarios. Las estructuras lingüístico-identitarias demuestran claramente que el conflicto afecta la cohesión de la comunidad y conduce a los afectados a reinventarse un “nosotros”.

6 El “nosotros” en los testimonios lamistas

Como esperado (ver introducción de la Sección 3), la estructura morfológica de la primera persona plural en los 9 testimonios de actores en Lamas, San Martín, es más compleja. Además de la oposición entre los sufijos *-nchi* e *-nikuna/-ynikuna* se documenta el uso de *-nisapa*, *-nchikuna* y *-nchisapa*. Estos últimos tres pueden ocurrir de forma combinada en un mismo sintagma. La siguiente Tabla 3 da una idea de la diversidad de las formas encontradas en los testimonios lamistas, indicando las combinaciones posibles de pronombres y sufijos verbales:

Tabla 3: Las marcas del “nosotros” en el corpus lamista.

pronombre	verbo	posesivos con su traducción original
<i>ñuka/ñukaykuna</i>	<i>munanisapa</i> <i>kaptinikuna</i>	<i>escuelaynikuna</i> ‘nuestra escuela’ <i>tataynikuna</i> ‘nuestros padres’ <i>pantalonninikuna</i> ‘nuestros pantalones’
<i>ñukanchi</i>	<i>ninanchi</i>	<i>tukuy pantallonninchi mana bellochu</i> ‘no eran buenos nuestro pantalón’ [sic]
<i>ñukanCHIKUNA</i>	<i>kawsayninchipi</i> <i>kawsanANCHIKUNA</i> <i>wañUNCHISAPA</i> <i>rinisapa</i>	<i>pueblunchi</i> ‘nuestro pueblo’ <i>chakranchi</i> ‘nuestras chacras’ <i>awilunchikuna</i> ‘nuestros abuelos’ <i>chakranchIKUNA</i> ‘nuestra chacra’

Los sufijos verbales *-nisapa* y *-nikuna* aparecen ambos sólo en combinación con los pronombres *ñuka* o *ñukaykuna*, mientras el sufijo *-nchi* se reserva para sintagmas con el pronombre *ñukanchi*. Existe un tercer grupo en el cual se combina *-nchi* con el sufijo plural *-kuna* o con el cuantificador *-sapa*, tanto para el verbo como para el pronombre. La Tabla 4 indica las ocurrencias absolutas y relativas de cada grupo de sufijos en el corpus lamista:

Tabla 4: Frecuencia de las huellas del “nosotros” en los testimonios lamistas.

	<i>-ykuna/-nikuna/-nisapa</i>	<i>-nchi</i>	<i>-nchikuna/-nchisapa</i>	edad y cargo
LAM1 _m	28 (47,5 %)	31 (52,5 %)	0	67, sabio
LAM2 _m	33 (89,2 %)	4 (10,8 %)	0	40, secretario
LAM3 _m	57 (57,0 %)	41 (41,0 %)	2 (2,0 %)	25, apu
LAM4 _m	18 (26,5 %)	30 (44,1 %)	20 (29,4 %)	72, sabio
LAM5 _m	1 (20,0 %)	2 (40,0 %)	2 (40,0 %)	37, apu
LAM6 _m	3 (17,6 %)	11 (64,7 %)	3 (17,6 %)	61, docente
LAM7 _m	82 (65,6 %)	42 (33,6 %)	1 (0,8 %)	83, sabio
LAM8 _f	7 (11,5 %)	23 (39,3 %)	30 (49,2 %)	32, maestra
LAM9 _m	18 (32,1 %)	33 (58,9 %)	5 (8,9 %)	52, apu
TOTAL	247 (46,8 %)	217 (41,3 %)	63 (11,9 %)	

Desde el punto de vista cuantitativo, la oposición entre *-nchi* versus *-ykuna/-nikuna/-nisapa* es equilibrada en el corpus lamista, pero no todos los hablantes presentan la tercera variante del “nosotros” marcada por *-nchikuna* o *-nchisapa* cuyas ocurrencias son más escasas. Como ilustra la Tabla 5, el sufijo *-sapa* nunca marca pronombres ni posesivos. Sólo en una excepción, *-nikuna* aparece como sufijo verbal, pero en los sufijos combinados se prefiere *-nchikuna* a *-nchisapa*.

Tabla 5: Uso de los morfemas en formas pronominales y del posesivo.

	<i>-(y/ni)kuna</i>	<i>-nisapa</i>	<i>-nchi</i>	<i>-nchikuna</i>	<i>-nchisapa</i>
pronombre	85	0	7	25	0
posesivo	30	0	52	2	0
verbo	1	131	158	22	14

Estas cifras sustentan la hipótesis que los sufijos *-kuna* y *-sapa* son percibidos como variantes de un morfema pluralizador, y que su distribución es condicio-

nada por la función gramatical de los morfemas núcleos: Así, solo *-kuna* marca el pronombre y el posesivo del sustantivo, mientras *-sapa* aparece con verbos. En las 247 ocurrencias de *-ykuna/-nikuna/-nisapa*, se presenta solo una excepción a esta regla, donde *-kuna* marca el plural de la primera persona del verbo *kay* (“ser”): *ñukaykuna kaptinikunana autoridar* (‘cuando nosotros éramos autoridad’, LAM4). Sin embargo, la condición formal de esta distribución no explica el uso de ambos sufijos en combinación con *-nchi*, ya que tanto *-nchikuna* como *-nchisapa* ocurren con verbos.

Hay evidencias formales de que los dos primeros grupos de sufijos *-nchi* versus *-ykuna/-nikuna/-nisapa* se encuentran también distribuidos de manera complementaria. El conteo presentado en las Tablas 4 y 5 no considera los 44 casos en los cuales el “nosotros” ejerce la función gramatical del complemento de objeto, ya que el morfema *-nchi* parece casi obligatorio en estos casos (43 ocurrencias). La única excepción ocurre cuando el elemento con función de complemento de objeto él mismo aparece en un verbo terminando en *-nisapa*: *comunidarkunawan compaña-niku-nisapa* (‘nos acompañamos entre comunidades’, LAM1). Esta excepción eventualmente se podría explicar por una imposibilidad de combinar *-nchi* con *-nisapa*. La reparación en la cita (11) que substituye la forma en *-nchi* por la forma en *-nisapa* también parece comprobar una distinción semántica de estas formas:

- (11) *Eehh Wawki yachanchi, yachaykanisapa, pero mana shamunsapachu pues wawki*
 ‘Hermano, SABEMOS, pero no vienen pues hermano’ (LAM9).

La sustitución insinúa que el hablante LAM9 no percibe *-nchi* y *-nisapa* como sinónimos.

6.1 Traducción

En el corpus lamista no es indispensable la recursividad de la marca de plural en un sintagma verbal. Por lo tanto, en la traducción existe un margen de interpretación en cuanto a la reproducción del singular y del plural de la persona; la primera persona plural puede ser traducida en español por una primera persona singular, o al revés.

En el posesivo, el sufijo pluralizador *-kuna* puede referirse tanto al número de la persona gramatical del (de la) o de los poseedor/es, como al número de lo poseído (*awiluynikuna* ‘nuestros abuelos/mis abuelos’, LAM2). Pero en el corpus,

esta variación de la interpretación también concierne el sufijo *-nchi* (*ñuka allima kananpa llaktan**chi*** ‘yo para que **mi** pueblo sea lindo’, LAM4).

Se encuentran algunos contextos en los cuales los sufijos *-nchi*, *-ykuna/-nikuna/-nisapa* y *-nchikuna/-nchisapa* parecen servir de sinónimos, ya que fueron traducidos de manera idéntica, por ejemplo: *kanisapa* [. . .] *kanchi purik* ‘solíamos caminando/caminar’ (LAM7); *rinCHISAPANachu*, *rinisapanchu* ‘no nos vamos’ (LAM5); *ñukanchi* como indígena, *ñukaykuna* como indígena ‘nosotros como indígenas/quechua’ (LAM9).

Sin embargo, como lo ilustra la Tabla 6, existen varios casos en los cuales la traducción en español no interpreta estos sufijos como una referencia a la primera persona, sino privilegia una forma neutra o elimina la marca.

Tabla 6: Eliminación de la marca del “nosotros” en la traducción, según sufijo usado.

Traducción	Ø	neutro	total
<i>-ykuna/-nikuna/-nisapa</i>	22 (75,9 %)	7 (24,1 %)	29 (≅11,7 % de todas las ocurrencias de <i>-ykuna/-nikuna/-nisapa</i> en el corpus)
<i>-nchi</i>	35 (37,6 %)	58 (62,4 %)	93 (≅42,7 % de todas las ocurrencias de <i>-nchi</i> en el corpus)
<i>-nchikuna/-nchisapa</i>	23 (92,0 %)	2 (8,0 %)	25 (≅39,7 % de todas las ocurrencias de <i>-nchikuna/-nchisapa</i> en el corpus)
	80	67	147 (≅27,8 % de todas las ocurrencias del “nosotros” en el corpus)

Hay una clara tendencia a reducir la recursividad de las huellas del “nosotros” en la traducción española, ya que un 27,8 % de todas las marcas en quechua no fueron traducidas. Esta tendencia es más grande cuando se trata de la formas en *-nchi* (42,7 %) o en *-nchikuna/-nchisapa* (39,7 %) que en el caso de *-ykuna/-nikuna/-nisapa* (11,7 %). Además, solamente en un contexto enmarcado por *-ykuna/-nikuna/-nisapa* ocurre también excepcionalmente el fenómeno inverso en el corpus, donde las referencias de primera persona plural son más abundantes en la traducción española que en la versión original en quechua (se encontraron 3 casos de este tipo en el corpus lamista).

Las cifras de la Tabla 6 demuestran que el sufijo *-nchi* es acercado a un valor semántico universal, ya que tiende en aproximadamente un 62,4 % de todos los casos a ser traducido mediante una tercera persona singular neutra en español; un 92,0 % de todos los *-nchikuna/-nchisapa*, por su parte, no son traducidos. Las citas (12) y (13) ilustran estas particularidades:

- (12) *Solamente Calmante. pero upyaptinchi* pues chay medicinata, llaktakkunapi tiyan, sanuyanchi
 ‘Solamente es calmante, pero cuando **se toma** plantas medicinas que hay en las comunidades **se sana**’ (LAM6).
- (13) *kansapa kay monolingüe ninANCHIKUNA, pero ñuka kawani turi kay Yachay Wasipi kay Waykupi kay inicial ninANCHIKUNAPI tiyan Amawtakuna pikunami yachachikuykansapa chay wamrakunata, suk Amawtalla tiyan Kichwapi ninANCHIKUNA*
 ‘pero son monolingües Ø, pero yo hermano veo en las Instituciones Educativas del Wayku, en el nivel Inicial Ø existen profesores quienes están enseñando a los niños, existe solo un docente Bilingüe Ø’ (LAM8).

Estas observaciones insinúan que las formas *-nchi* y *-nchikuna/-nchisapa* representan huellas “no marcadas” de un “nosotros” más general, donde *-nchi* ha adquirido un valor “universal” mientras *-nchikuna/-nchisapa* reemplazaría el valor inclusivo tradicional descrito en el caso del corpus ayacuchano (Sección 5).

Las cifras de la Tabla 6 demuestran dos tendencias simultáneas: por un lado se confirma la hipótesis que la oposición semántica entre estos tres grupos de sufijos no debe ser irreconciliable ni demasiado marcada, porque en 15,2 % de todas estas marcas, el traductor no sintió la necesidad de reproducirlas explícitamente en español (80 casos de traducción de la marca por Ø). Pero por el otro lado, estos tres grupos de formas desempeñan funciones específicas cuando se trata de dar cuenta de la complejidad de la situación sociocultural, por ejemplo para describir y analizar los conflictos y las dinámicas comunitarias en curso.

6.2 Variación individual

Como demuestra la Tabla 4, existe una variación importante en cuanto al uso relativo de los tres grupos de sufijos por los hablantes individuales, que no se puede explicar por el mero contexto formal de la ocurrencia. La edad de las y los hablantes tampoco sirve de explicación incontestable: tanto el hablante más joven del corpus (LAM3: 25 años) como el más anciano (LAM7: 83 años) así como representantes de la generación intermedia (LAM2: 40 años; LAM9: 52 años) se limitan a usar las formas *-nchi* e *-ykuna/-nikuna/-nisapa*; el mayor uso de *-nchikuna/-nchisapa* se encuentra en los testimonios de los hablantes LAM5 (37 años) y LAM8 (32 años), que ambos están en la treintena, pero los ancianos de 72 y 61 años de edad (LAM4, LAM6) también usan estos sufijos con cierta frecuencia.

La única mujer del corpus lamista (LAM8) es la que más recurre al tercer grupo de sufijos *-nchikuna/-nchisapa*. Como es maestra de educación intercultural bilingüe, probablemente quiere destacar estas formas que distinguen la variedad lamista del quechua y demarcan el hecho de que obedece a una norma propia, lo que corresponde a una inquietud que afirma explícitamente, por ejemplo en la cita (14):

- (14) *Ari turi, chayta kay Ministerio de Educación kawashka, ichara paykuna yuyashkasapa kay Kichwaka suklalla, mana suklalla turi, tiyan kay Kichwa ninANCHIKUNA, pikunami rimansapa kay ñukanANCHIKUNA rimanisapa kay tiyan kay rimanakuna, pero kay chikan llaktakuna, manami paykuna rimansapachu kay idenlla ñukanANCHIKUNAKA y chayrayku kay Lamas kawsakkkunapi kay llaktan**chikun**api kay San Martín, mana paykuna ni nimata mana munashkasapachu, chana kananpa kay killkanaka, paykuna ninsapa kay killkana kay San Martín kanayan tiyan kichwapi, mana kawashpa chay chikan llaktakunamanta kay rimanakunata.*

‘Sí hermano, esto vio el Ministerio de Educación, quizás ellos pensaron que el quechua es solo una variante, no es una sola variante hermano, existen quechua hablantes quienes hablan una variante diferente, y su escritura es diferente, por eso las comunidades nativas de San Martín no quieren que la escritura sea único, la escritura en San Martín tiene que ser en quechua sin copiar formas de escribir de otros pueblos’ (LAM8).

La profesora se refiere aquí a una polémica acerca del alfabeto único del quechua que fue revisado en el año 2012 por el Ministerio de Educación en colaboración con hablantes representantes de diferentes variedades del quechua. Mientras todos lograron ponerse de acuerdo sobre el mantenimiento de solamente tres grafemas vocálicos, el grafema <q> causaba rechazo por los quechuahablantes originarios de la Amazonía. En julio del 2013, el Ministerio de Educación aceptó oficializar un alfabeto propio para las variedades amazónicas del quechua (*kichwa*). En la cita, la maestra aboga por el reconocimiento de la diversidad de las variedades del quechua y defiende el punto de vista de los hablantes del kichwa. En el texto original usa el pronombre *ñukanchikuna*, que destaca en el quechua lamista. Lo combina con verbos terminando igualmente en *-nchikuna* y *-nisapa*, con lo cual sigue poniendo en escena la particularidad de su variedad, y la explicita también al escoger la referencia a la primera persona más marcada (*-nisapa*). La traducción original de este extracto no considera ninguna de estas formas.

En esta entrevista, la hablante LAM8 marca el posesivo del sustantivo *llakta* (pueblo) solo mediante *-nchi*, tanto en plural como en singular (*llaktanchipi kay Kichwa San Martín* ‘aquí en la Región San Martín’; *llaktanchikunapi kay San Martín* ‘las comunidades nativas de San Martín’). La cita (15) es interesante tanto desde la perspectiva lingüística como de políticas lingüísticas: Afirma cierta tendencia purista como profesora del quechua, al rechazar prácticas “mezcladas” entre quechua y español. Aunque se quiere distinguir de los “otros profesores” tanto por la generación a la cual pertenecen (“los que son abuelos”) como por sus prácticas lingüísticas, los define como “nuestros hermanos”, usando la forma en *-nchi* (*turinchikuna*):

- (15) *Mushuk killkanata, chaypaka turi eehh tiyan eehh kay wamrakunapish yachachikunanchipa, ñuka kay Amawta kashpa rimayman, rimanchiman kay Kichwa kichwallapi mana apa. Chikan Amawtakuna o kay turinchikuna pikunami awilu kansapa rimansapa kichwapi, este chakrunakushpa kay kastilla shimiwan*

‘Nueva escritura, por eso hermano existen niños para enseñarle, yo siendo profesora hablaría en quechua nomas. Otros profesores o **nuestros hermanos**, los que son abuelos hablan en quechua mezclando con el castellano’ (LAM8).

El sufijo *-nchi* parece permitirle a la vez confirmar la unidad entre comuneros y docentes de la educación intercultural bilingüe, pero también distinguirse de ellos. El lazo que establece *-nchi* entre los referentes, entonces, parece ser más bien por respeto a las costumbres, menos por identificación.

Con sus 83 años de edad, el sabio LAM7 es el entrevistado más anciano del corpus lamista. La oposición entre *-nchi* e *-ykuna/-nikuna/-nisapa* le basta para analizar su situación: Mediante *-nchi* se refiere a costumbres generales vigentes en la comunidad frente a los cuales él como parte de un *ñukaykuna* se posiciona. Tanto el *ñukaykuna* como el *ñukanchi*, sin embargo, son entidades cambiantes en su discurso: Como ilustran los extractos (16) y (17), cuando era niño, él y sus coetáneos (*ñukaykuna*) aprendieron las costumbres de la comunidad (*kawsanchipa* ‘cómo debemos vivir’) gracias al ejemplo de los ancianos. Hoy en día, tiene dificultades para identificarse con las costumbres generales de su comunidad (*rimanchinachu*), ya que difieren de sus prácticas propias (*ñukaykuna*):

- (16) *Bueno, tukuy chana kawsashkanisapa puro indiu tukuy, mana moso tiyakchu, nima autoridar tiyaktachu, ñukaykuna kichwero puro kak kanisapa, mayorkuna kashpa imashti kay rimashpa paykuna autoridar paykuna karkan tata mamakuna entre entre paykuna, pura viejo pura. Viejakuna, warmikuna consejakusapa paykuna kichwapi, ima layami kawsananchipa, kasarayanakukkunata, chana kasarachishpa wamrankuna warmikunata ullku warmi kasarakushkanisapa, ñukaykuna kichwapi palashpa imay diyami kasaranchi, kasarachikunchi, chaykunata tukuy layata yachakuk kanisapa ñukaykuna mayorkuna.*

‘Bueno, todo el tiempo hemos vivido puro indígenas, no había mestizo, ni autoridad, nosotros éramos puro quechuas, padres y madres eran la autoridad entre ellos. Las mujeres viejas aconsejaban en quechua, de cómo debemos de vivir casándonos, así nos hemos casado nosotros hombres y mujeres, nosotros hablando en quechua decíamos qué día lo vamos hacer casar, eso solíamos aprender nosotros de los mayores’ (LAM7).

- (17) *Kunan kay tiempo, mananami nima rimanchinachu kay Kichwata manana puro castellanollana warmi ullku wamra nacykakuna mosona tukuykansapa ullku warmi, manana tiyannachu ni indigenu Kunan, tukuy castellanollapina, ñukaykuna esi siempre usanisapa kichwaynikunata pero kay wamrakuna manana nima uyarinsapanachu, nima yachansapanachu, puro tukuy nacykakunana mosokunallanami*

‘En estos tiempos ya no **queremos hablar** nada el quechua, hombres y mujeres hablan el castellano nomacia, niños que nacen mestizos ya se están volviendo y ya no quieren ser indígenas ya, y todos hablan el castellano nomacia, pero nosotros sí usamos nuestro quechua, pero estos niños ya no saben el quechua, en estos tiempos, todos los que nacen quieren ser mestizos ya, ya no hay los que hablan puro el idioma quechua’ (LAM7).

Al igual que la maestra LAM8, LAM7 se queja de la progresiva sustitución del quechua y de las prácticas tradicionales por el español en su comunidad. Aquí parece que mediante la oposición *-nchi* versus *-ykuna/-nikuna/-nisapa* el hablante distingue entre el centro déictico donde se posiciona y el grupo con el cual más se identifica (*ñukaykuna*), frente a lo que por costumbre se considera como la comunidad (*-nchi*). La interpretación como dual (*-nchi*) versus primera persona plural (*-ykuna/-nikuna/-nisapa*) permite entender esta oposición semántica: Como argumentan Crevels y Muysken (2005), el inclusivo se distingue por ser la unión entre la primera y la segunda persona; como tal, refiere al encuentro entre *ego* (‘yo’) y *alter* (‘no-yo’), que son a la vez interdependientes, pero irremediabilmente divididos. En este sentido *-nchi* referiría a una “comunidad imaginada” que representaría la

socialización secundaria, contrariamente a una comunidad “orgánica” o de socialización primaria, como por ejemplo la familia o los amigos de infancia (*ñukaykuna*), con la cual las relaciones se caracterizan por más proximidad e inmediatez.

En los testimonios de los tres hablantes mayores del corpus lamista, LAM1, LAM6 y LAM4, se documentan valores parecidos; pero contrariamente a sus tres coetáneos, LAM4 también explota el tercer grupo de sufijos, *-nchikuna* y *-nchisapa*. En dos ocasiones en su testimonio, el sabio LAM4 usa el adjetivo “salteado”: Refiere a un pasado, en el cual existían pocos nexos entre los diferentes hogares, probablemente piensa a clanes o familias. Explica que como autoridad, con sus familiares reunieron a los comuneros y se organizaron para construir una escuela que todavía funciona en la comunidad. Relata estos recuerdos usando las formas *-ykuna/-nikuna/-nisapa*, mientras reserva *-nchi* para hablar de su pueblo o sus costumbres en general. En la cita (18), mediante el uso de las formas *-nchikuna* y *-nchisapa*, logra articular *ñukayku* y *ñukanchi* en un nuevo proyecto de movilización colectiva:

- (18) *Bueno wawki, ñukapa yuyaynini kanman, chana wasikuna salteadu kaptin, este, reuninANCHIKUNAPA igual tukuy Tukuy llaktakunawan, algún día chanamanta kay, entonces ñuka kaypi kawsani reuninakunchi y todos los pueblos ÑUKANCHIKUNA yuyaykunANCHIKUNAPA.*

‘Bueno hermano, en mi pensamiento sería, las casas están salteados, TENEMOS QUE ORGANIZARNOS JUNTOS. Con todos los pueblos, para que algún día, se organicen con todos los pueblos’ (LAM4).

La metáfora de las “casas [. . .] saltead[as]” diagnostica en la actualidad una similar fragmentación de la comunidad, y LAM4 llama a “todos los pueblos” a organizarse para mejorar la infraestructura en su comunidad. Para este nuevo “nosotros” que se produciría al comprometerse con un objetivo común, usa el pronombre *ñukanchikuna*. Parece representar la organización conjunta de varios *ñukaykuna* por el bien de todos, y renueva el *ñukanchi* (*reuninakunchi*). En este sentido, la forma *-nchikuna* puede referir al proceso de la articulación hegemónica de varios *ñukaykuna* separados o exclusivos, para reactualizar/renovar/reinventar un *ñukanchi*.

Los hablantes LAM2, LAM3 y LAM9 usan los valores semánticos de estos tres grupos de sufijos del “nosotros” para construir un discurso más politizado, con referencia al conflicto que opone las comunidades de la zona al Estado y a los intereses de la industria extractivista. En el testimonio de LAM2, el *ñukaykuna* de su comunidad misma se constituye, reafirma y caracteriza sobre todo por el intento de defender sus propios intereses frente a otros que toman decisiones por ellos sin consultación (*mana yachashkanisapachu, Paykunapuru rurashkasapa chayta ‘no hemos sabido, entre ellos hicieron eso’, LAM2*). LAM3, de igual manera, denuncia el abuso de “toda clase de personas o instituciones” que no respetan las autori-

dades ni los derechos comunales. Pero el *ñukaykuna* que constituye en el ejemplo (19) es el resultado de una articulación hegemónica entre varias comunidades y personas que se unen para hacer frente contra prácticas abusivas:

- (19) *Ruranankuna tiyan wawki porque ñukanchi ninchi paykuna surkunsapa pero mana, ñukaykunaka kanisapa montoy, manami surkunkasapachu wawki por mas consultawanchisapachu, manami munanisapachu kullkita, ñukaykuna munanisapa chay chaypi tiyan tiyananka chay sachá paykuna munansapa pues kullki rayku pero ñukaykuna ni kullki rantiwansapachu wawki.*

‘Tienen que hacer hermano, ellos podrían decir que van a sacar petróleo, pero nosotros somos muchos, no van a explotar Petróleo por más que nos consulten, porque no queremos dinero, nosotros queremos nuestros bosques, en cambio ellos quieren por el dinero, pero a nosotros no nos compra ni el dinero hermano’ (LAM3).

En la defensa común de sus derechos contra toda agresión, el *ñukanchi* del inicio del extracto se transforma en un *ñukaykuna* que habla con una sola voz. Aquí vuelve a aparecer el valor excluyente del *ñukaykuna* que se produjo en el caso de los testimonios del conflicto en Ayacucho. Lo confirma el siguiente testimonio de LAM9 (20):

- (20) *Eehh Wawki yachanchi, yachaykanisapa, pero mana shamunsapachu pues wawki eh, ñukaykuna Rimani rimanisapa como Kichwa shamuchunsapa riksichikuk paykuna imatami munan imatami surkunayansapa yachanchina imashna kay kay Petrolera yaykumunanta, pero ñukaykuna como indígena mana chaykuna gustawansapachu wawki. Chayrayku kay organización CEPKA Kayta pay limpu tanta tanta tantachikuykansapa yachanaynikunapa ñuka imashnami shuyanisaapa kay wawkinchikunata kay cada comunidad nativa y paykunata willanapa, shamuchunsapa wawki ñuka munani shamunankunapa Consulta Previa.*

‘Hermano, **sabemos**, pero no vienen pues hermano, nosotros como quechuas decimos que ellos vengán a darnos a conocer qué es lo que quieren y qué es lo que quieren sacar, ya **sabemos** que la Petrolera va entrar, pero a nosotros como indígenas no nos gusta eso hermano. Por eso la organización CEPKA está informando a cada comunidad para ponernos de acuerdo como los vamos a esperar a este **nuestros hermanos** (Petrolera), que vengán hermano yo quiero que venga la consulta previa’ (LAM9).

El sufijo *-nchi* aparece al inicio de la cita para referirse a los comuneros reivindicativos, y al final del extracto cuando trata a los representantes de la empresa

minera como *wawkinchikuna* ('nuestros hermanos'). Pero al oponerse a los intereses mineros, los comuneros se unen en un *ñukaykuna* de oposición; la relación que el sufijo *-nchi* establece con los mineros no puede ser mucho más que formal o de respeto – ¿eventualmente de ironía? –, parecido a lo que se observó en la cita (15).

La conversación con LAM5 da un ejemplo de los cambios culturales que esperan la comunidad cuando no logra defender sus intereses: Su testimonio destaca en el corpus entero porque después de una introducción en quechua cambia rápidamente al español. Aproximadamente un 75 % de la entrevista se desarrolla en español, y la iniciativa de cambiar la lengua ocurre después del diagnóstico siguiente (cita 21):

- (21) *Mana rinisapanachu wawkisitu, pierdeshkanchina chay rinariytaka* – ‘Ya no nos vamos hermanito, ya hemos perdido la costumbre de ir’ (LAM5).

Se refiere al cambio sociocultural que provocó el conflicto territorial en la comunidad, porque el establecimiento de la ACR Cordillera Escalera les impidió que vayan a cazar al bosque. Esta cita concientiza mediante el uso de las formas morfológicas por el hecho de que el cambio puntual de las prácticas por un grupo particular de “nosotros” (*-nisapa*) provoca una transformación cultural que afecta a la comunidad en su conjunto (*-nchi*).

6.3 Dinámicas lingüístico-identitarias en el corpus lamista

El análisis discursivo del uso de pronombres en los testimonios de Lamas comprueba que el conflicto repercute en las dinámicas sociales como lingüístico-identitarias. Según la implicación concreta de los hablantes en temas más o menos politizados, explotan valores semánticos y estructuras morfológicas de manera distinta.

Algunos de los actores más ancianos observan y analizan principalmente el cambio sociocultural en su comunidad y entorno, buscan darle sentido y encontrar su rol en lo que siguen llamando *llaktanchi* (“nuestro pueblo, comunidad”). Para ello, se contentan con la oposición de los dos grupos de sufijos *-nchi* e *-yku-na/-nikuna/-nisapa*. Mediante ellos dan cuenta de los cambios socioculturales a través de las generaciones, y oponen un *ñukaykuna* caracterizado por las categorías *indiu*, *kichwero puro*, *indígena*, a las siguientes generaciones que buscarían asimilarse a los mestizos y hablarían principalmente el español (*moso*, *mestisukuna*, LAM7).

Para esta última generación más joven, el contexto actual de la reafirmación de un movimiento indígena y la recuperación de la memoria colectiva de la comunidad demandan nuevos pronombres, ya que el indígena de hoy no se identifica con el indígena que representan los ancianos. Movilizan los sufijos *-nchikuna* y *-nchisapa* para la negociación entre los valores con los cuales se identifica la comunidad, la asociación necesaria con otras comunidades, el posicionamiento como hablantes kichwas del quechua de San Martín dentro de una gran comunidad quechuahablante o de todos los indígenas peruanos y la sociedad en general. Estas formas permiten dar cuenta de las rearticulaciones entre diferentes *ñukaykuna*; este proceso también va acompañado de una pérdida de valor identificatorio del *ñukanchi*, ya que refiere a cualquier persona con la cual existe una relación, aun cuando ésta es conflictiva. En los testimonios que más se implican con el conflicto que opone el Estado a las comunidades de la región, los sufijos *-ykuna/-nikuna/-nisapa* desempeñan una función excluyente.

7 Entre unidad y fracturas: el “nosotros” en quechua

El análisis de los testimonios demuestra una gran necesidad y/u obligación, por parte de todos los actores entrevistados, de tratar con categorías identitarias colectivas, lo que comprueba que viven en contacto intenso con “otros”. Esto ya se ha descrito como un rasgo particular de comunidades andinas, en las cuales la identidad individual y colectiva están intrínsecamente vinculadas (ver Sichra 2015). Sin embargo, el análisis aquí desarrollado demuestra que esta identificación colectiva no es estática, sino depende también de las relaciones que mantiene la comunidad con el exterior.

El corpus reconstruye tres sistemas lingüísticos de la manifestación del “nosotros”:

- Los ejemplos de la variedad lamista del quechua de San Martín aquí documentados usan un sistema morfológico tripartido que permite matizar entre valores particulares y universales, crear unidad reconociendo la diversidad, o incluir y excluir. Los hablantes explotan este sistema de manera flexible para analizar su realidad y posicionarse individual y colectivamente.
- Los testimonios de la variedad ayacuchana del quechua funcionan principalmente con un sistema binario que opone universalidad *versus* particularidad, y construye inclusión o exclusión para posicionarse políticamente en la situación del conflicto.

- El español usado en las traducciones dispone de un solo “nosotros”, cuya definición exacta en la entrevista tiene que ser especificada mediante perífrasis. Para la traducción de los valores semánticos propios a las dos variedades del quechua aquí analizadas, recurre también a una tercera persona neutral o a la eliminación de la marca del “nosotros”.

Mediante la traducción se observa una influencia mayor del español en las entrevistas en Ayacucho que en las de San Martín. La reproducción en español del “nosotros” en el caso de las entrevistas lamistas demanda al traductor más creatividad que en el corpus ayacuchano. Los testimonios en quechua ayacuchano parecieran ya estar anticipando los problemas de la traducción que se podrían producir, lo que comprueba un contacto intercultural intenso.

El “nosotros” desarrollado por los testimonios ayacuchanos refleja la intensidad del conflicto territorial vivido, y se puede observar la redefinición y rearticulación en el conflicto, de un *ñuqanchik/s* general por un *ñuqayku* político y decididamente excluyente, ya que se opone a la empresa minera o el Estado. El enfrentamiento entre el interés de un “nosotros” que pretende representar la “nación” (según la Ley de Minería) de manera universal de un lado, y por el otro lado las preocupaciones de las comunidades locales por su sobrevivencia, acceso al agua, un entorno y productos agrícolas sanos, provoca una acentuación de discursos binarios “nosotros” contra “otros” y una redefinición política del *ñuqanchik/s* a partir de un *ñuqayku* exclusivo.

La variedad lamista es la que permite la mayor diferenciación de matices en la constitución de “nosotros”, lo que corresponde a las observaciones antropológicas de Puga Capelli (1989: 79) que resume: “la identidad étnica del grupo como quechua-lamistas debería ser un concepto abierto, ya que es constantemente reelaborada y transformada, mientras simultáneamente procesa elementos foráneos, incorporándolos en su cultura”.²³

Los testimonios de actores en San Martín efectivamente documentan dinámicas socioculturales complejas que se producen en la comunidad desde unas tres o cuatro generaciones. Ante los cambios socioculturales y en la coyuntura de las políticas del reconocimiento, el “nosotros” se ve obligado a redefinirse mediante las categorías sociales existentes, y posicionarse con referencia a otras comunidades y otros pueblos indígenas u originarios, otros quechuahablantes.

²³ Texto original: “the ethnic identity of the group as Lamista-Quechuas should be an open concept, since it is constantly being reelaborated and transformed while at the same time it processes foreign elements, incorporating them into their culture”.

Los actores entrevistados usan tres diferentes grupos de sufijos para analizar y dar sentido a su situación individual y colectiva. Pero, al igual que en el corpus ayacuchano, se observa una tendencia a la politización de estas diferentes nociones del “nosotros” y una reafirmación del valor exclusivo de los sufijos *-yku-na/-nikuna/-nisapa*, cuando se trata de hablar del conflicto territorial que vive la comunidad.

Los resultados señalan que mientras más hegemonía adquiere una comunidad y más consolidada es su posición de poder, menos herramientas lingüísticas necesita para representarse a sí misma, porque se vuelve más homogénea, por lo menos en los discursos. Así, el español se abastece con una sola forma de la primera persona plural cuando enuncia el “interés de la nación”, aun cuando habla de una sociedad que en un 60 % se identifica con una de las por lo menos 55 culturas indígenas u originarias diferentes. Por su parte, los quechuahablantes de San Martín necesitan tres categorías para dar cuenta de la heterogeneidad de las por lo menos 315 comunidades kichwas. Esta observación eventualmente podría contribuir al entendimiento del desarrollo histórico de sistemas diferentes de “clusividad” en las distintas variedades del quechua y de las lenguas del mundo, en función de la naturaleza de sus relaciones y contactos con otras comunidades.

En conclusión, el análisis de dinámicas lingüístico-identitarias en testimonios de quechuahablantes originarios de dos comunidades en zonas de conflicto en Perú aquí desarrollado permite acercarse a una dimensión del impacto sociocultural provocado por un conflicto socioambiental en un contexto de contacto diglósico entre culturas. Las dinámicas observadas permiten entender en qué manera el contacto asimétrico impacta en la cultura, vida y cohesión de las comunidades afectadas. La politización que se observa a nivel de los discursos y estructuras lingüísticas es una manifestación de la violencia del encuentro vivido. Estas dinámicas también habría que tomarlas en cuenta cuando se trata de proteger la integridad física, territorial y cultural de los pueblos, como lo garantiza el convenio 169 de la OIT.

Además, el análisis permitió conocer otras alternativas de enunciar un “nosotros”, y demuestra la riqueza de herramientas que presenta una lengua indígena. La creatividad lingüística refleja la complejidad de la tarea de sobrevivir y posicionarse en un mundo dominado por otros. La multiplicidad de herramientas lingüísticas parece ser también una forma de prevención de violencia, ya que permite analizar y tomar posición con más matiz; pero también aumenta la capacidad de adaptación y asimilación, lo que podría poner en riesgo la diversidad.

Referencias bibliográficas

- Adelaar, Willem. 2010. Trayectoria histórica de la familia lingüística quechua y sus relaciones con la familia lingüística aimara. *Boletín de arqueología PUCP* 14. 239–254.
- Anchorena, José Dionisio. 1874. *La Gramática quechua o del idioma del imperio de los incas*. Lima: Imprenta del Estado de la Rifa N.58.
- Andrade Ciudad, Luis. 2019. Diez noticias sobre el quechua en el último censo peruano. *Letras* (Lima) 90(132). 41–70.
- Benveniste, Emile. 1966a. Le langage et l'expérience humaine. En *Problèmes du langage*, 3–13. Paris: Gallimard.
- Benveniste, Emile. 1966b. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard.
- Braig, Marianne, Sergio Costa y Barbara Göbel. 2015. Desigualdades sociales e interdependencias globales en América Latina: Una valoración provisional. En Narda Henríquez, Gerardo Damonte, Marianne Braig y Barbara Göbel (eds.), *Desigualdades en un mundo globalizado*, 21–47. Lima: PUCP.
- Buchholtz, Timo. 2018. *Prosodia entre español y quechua en Huari (Perú)*. Séminaire du GERLHis, Paris. URL : <http://eriac.univ-rouen.fr/wp-content/uploads/2018/04/GERLHIS2018avril07.pdf> (junio 2020).
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2008. *Quechumara: Estructuras paralelas de las lenguas quechua y aimara*. Lima: UMSS/PROEIB Andes/Plural Editores.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2010. El contacto inicial quechua-castellano: La conquista del Perú con dos palabras. *Lexis* 34(2). 369–381.
- Coombs, David, Heidi Carlson de Coombs y Robert Weber. 1976. *Gramática quechua: San Martín*. Lima: ILV/Ministerio de Educación.
- Crevels, Mily y Pieter Muysken. 2005. Inclusive-exclusive distinctions in the languages of central-western South America. En Elena Filomenova (ed.), *Clusivity: Typology and Case Studies of Inclusive-exclusive Distinction*, 313–340. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins.
- Damonte, Gerardo. 2014. El modelo extractivo peruano: Discursos, políticas y la reproducción de desigualdades sociales. En Barbara Göbel y Astrid Ulloa (eds.), *Extractivismo minero en Colombia y América Latina*, 37–73. Berlín: Iberoamerikanisches Institut.
- Defensoría del Pueblo. 2020. *Reporte de conflictos sociales N.º191*. Lima.
- Degregori, Carlos Iván. 1993. Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú. En Alberto Adrianzén (ed.), *Las formas políticas de la democracia en los países andinos*, 113–133. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/IFEA.
- Doherty Vonah, Jaime, Artidoro Tuanama Satalaya, Inocente Sangama Sangama y Francisco Lozano Lozano. 2007. *Rikchak-laya Rimana Tarina. Diccionario del quechua de San Martín*. Lamas: Academia Regional de Kechwa de San Martín.
- Filomenova, Elena (ed.). 2005. *Clusivity: Typology and Case Studies of Inclusive-exclusive Distinction*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins.
- García, María Elena y José Antonio Lucero. 2007. Sobre indígenas y movimientos: Reflexiones sobre la autenticidad indígena, los movimientos sociales y el trabajo de campo en el Perú contemporáneo. En Marisol de la Cadena (ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, 319–346. Popayán: Envién.
- Godenzzi, Juan Carlos. 2017. Relatos y recursos lingüísticos de la inserción urbana: Tres migrantes quechua-hablantes en Lima. *Visitas al patio* 11. 11–37.

- Gugenberger, Eva. 1994. *Identitäts- und Sprachkonflikt in einer pluriethnischen Gesellschaft*. Vienna: WUV-Universitätsverlag.
- Henríquez, Narda. 2015. La política de las protestas sociales, movilizaciones y negociaciones en torno a los recursos naturales. En Narda Henríquez, Gerard Damonte, Marianne Braig y Barbara Göbel (eds.), *Desigualdades en un mundo globalizado*, 101–133. Lima: PUCP.
- Honneth, Axel. 2010. *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Howard, Rosaleen. 2009. Beyond the Lexicon of Difference: Discursive Performance of Identity in the Andes. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 4(1). 17–46.
- Jakobson, Roman. 1963. *Essais de linguistique générale*. París: Minuit.
- Laclau, Ernesto. 2005. *On Populist Reason*. Londres: Verso.
- Levinas, Emmanuel. 2000. *La huella del otro*. Trad. Esther Cohen, Silvana Rabinovich, y Manrico Montero. México: Taurus.
- Méndez, Cecilia. 1996. Incas sí, indios no: Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú. *IEP - Documentos de Trabajo* 56.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2001. Les relations avec autrui chez l'enfant. En *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949–1952*, 303–396. Lagrasse: Verdier.
- Mick, Carola y Azucena Palacios. 2012. Posicionamiento social y lingüístico en migrantes trabajadoras del hogar en Lima: Los adverbios locativos como marcadores de identidad. *Neue Romania* 41. 27–55.
- Orlove, Benjamin S. 1993. Putting Race in its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography. *Social Research* 60(2). 301–336.
- Paredes, Maritza. 2010. En una arena hostil. La politización de lo indígena en el Perú. En Carlos Meléndez y Alberto Vergara (eds.), *La iniciación de la política. El Perú en perspectiva comparada*, 213–244. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Park, Marinell, Nancy Weber y Víctor Cenepo. 1976. *Diccionario quechua San Martín*. Lima: IEP.
- Parker, Gary John. 2013. *Trabajos de lingüística histórica quechua*. Lima: PUCP.
- Puga Capelli, Álvaro. 1989. ¿Es posible definir las fronteras étnicas? El caso de los quechua lamistas del departamento de San Martín. *Amazonia Peruana* IX(17). 79–96.
- Rivarola, José Luis. 1985. *Lengua, comunicación e historia del Perú*. Lima: LUMEN.
- Sichra, Inge. 2015. Bilingüismo y educación en la región andina: En búsqueda del aporte de la educación al mantenimiento de las lenguas indígenas. Ponencia en la conferencia *Educación intercultural bilingüe. Debates, experiencias y recursos*, CD9. URL: http://coleccion.educ.ar/coleccion/CD9/contenidos/sobre/pon4/index_imprimir.html (junio 2020).
- Soto, Mario. 2013. *Gramática bilingüe en interacción. Expresar la causa en el quechua y español bolivianos*. Friburgo: Universität Freiburg.
- Taylor, Gerald. 1979. *Diccionario normalizado y comparativo quechua*. París: L'Harmattan.
- Taylor, Gerald. 2006. *Diccionario quechua Chachapoyas – Lamas*. Lima: IEP.
- Torero, Alfredo. 1964. Los dialectos quechuas. *Anales Científicos de la Universidad Agraria* II(4). 446–478.
- Wieczorek, Anna Ewa. 2013. *Clusivity: A New Approach to Association and Dissociation in Political Discourse*. Newcastle: Cambridge Scholar Publishing.
- Zariquiey, Roberto y Gavina Córdova. 2008. *Qayna, kunan, paqarin. Una introducción al quechua chanca*. Lima: PUCP.
- Zavala, Virginia. 2020. Tactics of Intersubjectivity and Boundary Construction in Language Policy: An Andean Case. *Journal of Language, Identity y Education* 19(2). 95–110.
- Zavala, Virginia, Luis Mujica, Gavina Córdova y Wilfredo Ardito Vega. 2014. *Qichwasimirayku. Batallas por el quechua*. Lima: PUCP.

