

INCORPORACION DEL ACADEMICO DON JOSE
LUIS RIVAROLA RUBIO

(Sesión Pública del 23 de abril de 1984)

LENGUA, COMUNICACION E HISTORIA DEL PERU

Por José Luis Rivarola Rubio

Señor Director de la Academia Peruana de la Lengua;
Señor Embajador de España;
Señores Académicos;
Señoras y señores:

La Academia Peruana de la Lengua ha considerado que yo debo contarme entre sus miembros; es una decisión generosa que apenas pueden justificar unos cuantos testimonios de la vocación que hace un cuarto de siglo Luis Jaime Cisneros supo descubrir y orientar con maestría y afectuosa paciencia. El me reveló los primeros secretos de la filología, ese minucioso y austero amor por el lenguaje, que luego pude compartir también con otros preclaros maestros, aquí y en otras latitudes. Confieso que me reconozco menos en mis pocos aportes que en sus muchas y valiosas enseñanzas. Gracias, pues, a esos maestros, varios de ellos colegas hoy en esta corporación, gracias a la Academia Peruana de la

Lengua, gracias a Luis Jaime Cisneros, quien veinticinco años después me recibe en ella con el mismo afecto con que orientó mis primeros pasos universitarios.

A fines del siglo XV la unificación política de España coincidió con una definitiva consolidación idiomática. El castellano, en verdad, ya se había afirmado como la lengua literaria de la España cristiana desde fines del siglo XIII, así como Castilla se había constituido, siglos antes, en reino determinante de la evolución político-social de la Península Ibérica. Por lengua literaria hay que entender en este contexto no sólo variedad idiomática predominante en las manifestaciones de la literatura, *sensu stricto*, sino más bien variedad polifuncional, es decir, instrumento de expresión oral y escrita utilizado en los diversos ámbitos de la vida social y cultural, con un alto grado de normalización asumida objetiva, consciente y obligatoriamente por los usuarios¹. En el siglo XV ha cesado, pues, toda competencia idiomática de las regiones de la Península Ibérica por la lengua literaria. El castellano es ya español, idioma del reino unificado, idioma del poder, idioma de la exaltación nacional y de la perspectiva imperial. Antonio de Nebrija, en el famoso y tantas veces citado prólogo a su *Gramática*, que hizo del castellano la primera lengua vulgar detalladamente estudiada y codificada, señala muy explícitamente el vínculo entre la lengua y la dominación imperial, poniendo en boca del obispo de Avila las expresiones de una ideología lingüística que tuvo ominosas consecuencias para el futuro:

El tercero provecho deste mi trabajo —dice Nebrija— puede ser aquel que, cuando en Salamanca di la muestra de aquesta obra a Vuestra Real Majestad i me pregunto que para que podria apro-

1. Cf. J.L. Rivarola, "El español medieval. Algunos aspectos de la formación del español como lengua literaria", *Revista de la Universidad Católica*. Nueva Serie, 4, 1978, 321-333, esp. p. 325 s.

vechar, el mui reverendo padre Obispo de Avila me arrebató la respuesta, i respondiéndolo por mí dixo: que despues que Vuestra Alteza metiesse debaxo de su iugo muchos pueblos barbaros i naciones de peregrinas lenguas, i con el vencimiento aquellos ternian necesidad de recibir las leyes que el vencedor pone al vencido i con ellas nuestra lengua, entonces por esta mi *Arte* podrían venir en el conocimiento della, como agora nos otros aprendemos el arte de la gramática latina para aprender el latín².

Pocos meses después de aparecida la *Gramática*, en la coyuntura socio-política y lingüística esbozada, se produce el descubrimiento de América, fenómeno crucial —de transparente denominación eurocéntrica— que puso en contacto a dos universos racial, cultural, lingüísticamente distintos, correspondientes a etapas diferentes del desarrollo histórico de la humanidad, universos que se desconocían y que a partir de entonces se transforman profundamente en virtud de ese contacto. Este encuentro, cuya vertiente traumática y sangrienta se resiste a la edulcoración de las efemérides, inició para América el proceso dramáticamente conflictivo, contradictorio y violento de nuestra historia moderna, proceso en el que estamos inmersos bajo formas análogas en algunos casos, diferentes en otros.

La identidad americana, y más específicamente la peruana, es una identidad que comienza a gestarse entonces y que tiene las marcas de su origen: identidad parcial, precaria, recusada y sobreafirmada, en todo caso problemática y afectada por los desgarramientos que se instauraron en el origen de nuestro ser histórico. Porque el Perú —Pirú, Birú—, que primero fue sólo el vacilante nombre de una ambición y luego un espacio de violencia, de explotación,

2. Antonio de Nebrija, *Gramática castellana*, ed. de Pascual Galindo Romeo y Luis Ortiz Muñoz, Madrid, 1946, pp. 10-11.

de conflictos de casta pero también de fascinantes sincretismos, de nuevas formas de cultura, de generosidades y heroísmos sin reparo, se inició como problema e inacabada búsqueda en el siglo XVI, y se sigue configurando en todos los que, aun preguntándose por la identidad presente, lo avizoran en el horizonte de una voluntad afirmativa sustentada en la justicia social, en la paz, en el respeto recíproco, en un sentimiento compartido de pertenencia al que no puede ser ajena la conciencia crítica de esas raíces históricas conflictivas. Examinar uno de los aspectos del problema nacional es el objeto de las reflexiones que siguen sobre la lengua y la incomunicación en nuestra historia y en nuestro presente.

* * *

El encuentro hispano-americano fue, a este respecto, la recíproca confrontación con la comunicación imposible. El castellano y las lenguas indígenas estaban frente a frente separadas por un abismo que convertía en ruido al significante. El 27 de noviembre de 1492 Colón da dramática cuenta a los Reyes de la imposibilidad comunicativa: "mas yo no me detengo en ningún puerto —dice—, porque querría ver todas las más tierras que yo pudiese para hazer relación d'ellas a Vuestras Altezas; y también no sé la lengua, y la gente d'estas tierras no me entienden, ni yo, ni otro que yo tenga, a ellos"³.

En el principio las señas debieron suplir a las palabras que rebotaban en el muro de la diferencia. Pero los gestos no forman un sistema motivado naturalmente, un código constituido por signos de valor universal que permitan, sin

3. Cristóbal Colón, *Diario del descubrimiento*, Estudios, ediciones y notas por Manuel Alvar, II, Madrid, 1976, p. 125. Salvo indicación en contrario, las citas provienen de esta edición y la referencia se hace en el texto mismo.

más, la confluencia de las intenciones. Los gestos pueden ser polivalentes, equívocos, porque se asientan en sistemas simbólicos más complejos que se entretajan a su vez en el armazón particular de una cultura. Cuando, pocos días más tarde, Colón se ve obligado a permanecer por el mal tiempo en Puerto Santo, decide "ir a ver un cabo muy hermoso un cuarto de legua del puerto de la parte del sueste" (II, 130). El Almirante recorre el hermosísimo paisaje, reparte "cascabeles y sortias de laton y contezuelas de vidro verde y amarillo" (ib.) a los indígenas. Pero cuando se recoge con su gente en las barcas, nos dice el *Diario del Descubrimiento*, ve que se juntan muchos indios y se acercan:

uno d'ellos se adelantó en el río junto con la popa de la barca y hizo una grande plática que el Almirante no entendía, salvo lo que los otros indios de cuando en cuando alçaban las manos al cielo y daban una grande voz. Pensaba el Almirante que lo aseguraban y que les plazía de su venida; pero vido al indio que consigo traía demudarse la cara y amarillo como la cera, y temblaba mucho, diziendo por señas que el Almirante se fuese fuera del río, que los querían matar, y llegóse a un cristiano que tenía una ballesta armada y mostróla a los indios y entendió el Almirante que les dezía que los matarían todos, porque aquella ballesta tiraba lexos y mataba. (II, 131).

¿Podemos, sin embargo, estar seguros, de acuerdo con esta versión, de que fue Colón quien interpretó equivocadamente la intención expresada en esas manos y en esas voces que se dirigían al cielo? ¿Sería amenaza de muerte lo que el intérprete da a conocer con palideces y temblequeos? ¿Podía la mostración de la ballesta, por parte del indio, tener efecto intimidatorio? ¿Y qué mensaje acompañaría realmente a esa mostración? El almirante entendió "que les dezía que los matarían todos". Pero el Almirante mismo

reconoce los permanentes malentendidos con los indios que lleva cautivos: “muchas veces les entiendo —confiesa— una cosa por otra al contrario” (II, 125). Sin embargo, la prudencia es buena consejera y el Almirante opta por retirarse. Años más tarde, en su tercer viaje, se produce un incidente que no deja resquicio de duda sobre el choque de sistemas simbólicos. En la *Relación* correspondiente, escrita en 1498, cuenta Colón cómo encontrándose en la punta que llamó *Arenal* (al suroeste de Trinidad):

vino de hacia Oriente una grande canoa con veinticuatro hombres, todos mancebos y muy ataviados de armas, arcos y flechas y tablachinas (. . .) Cuando llegó esta canoa habló de muy lejos, yo ni otro ninguno no los entendíamos, salvo que yo les mandaba hacer señas que se allegasen y en esto se pasó más de dos horas, y si se llegaban un poco luego se desviaban. Yo les hacía mostrar bacines y otras cosas que lucían para enamorarlos porque viniesen, y a cabo de buen rato se allegaron más que hasta entonces no habían, y yo deseaba mucho haber lengua, y no tenía ya cosa que me pareciese que era de mostrarles para que viniesen; salvo que hice subir un tamborín en el castillo de que tañesen, e unos mancebos que danzasen, creyendo que se allegarían a ver la fiesta; y luego que vieron tañer y danzar todos dejaron los remos y echaron mano a los arcos y los encordaron, y embrazó cada uno su tablachina, y comenzaron a tirarnos flechas. . .⁴.

No obstante, el residuo de motivación natural de los gestos debió de haber permitido poco a poco remontar la barrera del ruido verbal. La impresión del encuentro ini-

4. *Relaciones y cartas de Cristobal Colón*, Madrid, 1892, p. 275. Este y otros textos de Colón han sido aducidos también por T. Todorov, *La conquête de l'Amérique, La question de l'autre*, París, 1982, pero en un contexto hermenéutico que no siempre comparto.

cial, la interpretación de las situaciones, las conocemos de un solo lado. Sabemos cómo evaluaba Colón las distintas circunstancias de su descubrimiento, qué huella dejaba en su sensibilidad la naturaleza americana, cómo percibía al hombre que no podía convertir en su interlocutor. No sabemos, en cambio, cómo percibiría el otro —más allá de la presumible sorpresa compartida— el sentido del encuentro, cómo lo ordenaría en el mundo de sus representaciones y valores. Podemos imaginar quizá la magnitud de una perplejidad que no estaba amortiguada por la expectativa en cumplimiento, pues mientras para lo españoles todo asombro era la confirmación de una esperanza y formaba parte del horizonte de su empresa, para el indígena la aparición del europeo fue una grieta abierta inesperadamente en la lisa superficie de lo cotidiano.

El castellano, así, no pudo servir para relacionarse, para conocer y dar a conocer, como habría deseado Colón, para instaurar una nueva comunidad que integrara a quienes podían incluso suscitar dudas, en algunos, sobre el rasgo humano de su diferencia. Sirvió, sí, desde el principio, para tomar posesión, para nominar lugares y personas, para incorporarlas por acto de bautismo a un nuevo dominio, para hacerse dueño del contorno, para poner un sello de propiedad sobre la realidad descubierta. El castellano fue, desde el comienzo, una expresión del nuevo poder, y si estuvo impedido inicialmente de cumplir el noble rol de puente de la relación interhumana entre antiguos y nuevos ocupantes del territorio, actuó, en una nueva modalidad americana de sello andaluz pero también niveladora de diferencias regionales peninsulares, como medio de consolidación e integración de los grupos descubridores y conquistadores, ligándolos al nuevo espacio y permitiéndoles instaurar la propia voz, voz necesariamente prescindente de las voces de los otros.

Las necesidades prácticas hacían ineludible, sin embargo, buscar la manera de remontar las barreras comunicativas, lograr entender y ser entendido, a fin de orientarse en la nueva tierra. Era necesaria la mediación idiomática, la formación de intérpretes que la hicieran posible. Los primeros fueron esos indios cautivos a los que se refiere Colón el mismo 12 de octubre de 1492 cuando escribe a los Reyes: "Yo, plaziendo a Nuestro Señor, levaré de aquí de mi partida seis [indios] a Vuestras Altezas para que deprendan hablar" (II, 53). No por involuntaria es menos significativa de una determinada ideología lingüística subyacente esta equiparación de la propia lengua, en este caso el castellano —aunque no fuera la lengua materna del Almirante—, con la capacidad misma de lenguaje. Numerosos pueblos denominan a los que hablan otras lenguas los *mudos*, *los que no saben hablar*. Aprender a hablar es aquí aprender castellano, la lengua del conquistador. Expresiones similares de glotocentrismo se encuentran en la historiografía indiana posterior: Cieza, por ejemplo, refiere cómo Pizarro, en tierras de la Capullana "rogó a los preñcipales que allí estaban que les diese cada uno dellos un muchacho para que aprendiesen *la lengua y supiesen hablar* quando bolbiesen"⁵. La importancia de la mediación lingüística se percibe en la preocupación constante de los conquistadores por disponer de intérpretes indígenas, pues sin ellos sólo quedaba el insuficiente recurso a las señas, la frustración de lo no dicho y lo no comprendido. Cuando, en Tumbes, Pizarro envía a tierra a Alfonso de Molina y a un negro, la incomunica-

5. Cf. F. Cantú, *Pedro Cieza de León e il Descubrimiento y conquista del Perú*, Roma, 1979, p. 186. Todas las citas de Cieza provienen de esta edición de la tercera parte de la *Crónica del Perú* y la referencia se hace en el texto mismo por medio de III y el número de página. Sin embargo, hemos tomado en cuenta las correcciones hechas por la editora para una nueva edición que se prepara en Lima (cf. al respecto K. Baldinger, "Vocabulario de Cieza de León. Contribución a la historia de la lengua en el Perú del siglo XVI", *Lexis* VII, I, 1983, pp. 2-3 y nota 3.

ción es, por cierto, absoluta, y el encuentro se reduce al asombro racial:

[al negro] como lo vían negro, mirávanlo y remirávanlo, hazíanle lavar para ver si su negrura era color o confación puesta; mas él, hechando sus dientes blancos de fuera, se reya y allegavan unos a verlo y luego otros, tanto, que aun no le davan lugar de lo dexar comer. Al español mirávanlo como tenía barvas y era blanco; preguntávanle muchas cosas, más no entendía ninguna: los niños, los biejos y las mujeres, todos con grande alegría los miravan. (Cieza III, 175).

Se comprende así que cuando Pizarro, fracasados sus intentos de que Tafur le dejara un navío, decide quedarse a la espera de refuerzos de Panamá en la desierta isla de la Gorgona, se esforzara tenazmente por impedir que Tafur se llevase, refiere Cieza, “los yndios de Túmbez que tenía (...) para lenguas” (III, 165) y enviase a Ribera a buscarlos al barco en el que Tafur se aprestaba a partir; se entiende también que, llegado el refuerzo anhelado, estos indios intérpretes, a diferencia de los de servicio que se quedan junto con tres españoles, formaran parte del grupo conquistador que volvía a hacerse a la mar “porque —dice Cieza— ya savían hablar y convenía no ir sin ellos para tenellos por lenguas” (ib., 170). Pero, ¿qué significaría “saber hablar”? ¿Qué alcance debemos dar a una afirmación como la de Cieza, a saber, que estos indios “Avían tenido con ellos [es decir, con los españoles] tantos días que avían aprendido mucha parte de nuestra lengua”? (ib. 172). El conocimiento, aun mínimo, de un proceso de bilingüización nos permite suponer que, en el momento aludido, estos improvisados intérpretes, las lenguas o farautes, como entonces se decía, eran bilingües incipientes, o subordinados en el mejor de los casos, habrían aprendido, unos más, otros menos, un castellano de emergencia, un pidgin primario, que

probablemente sería eficaz en contextos comunicativos elementales, en situaciones que precisaban una intermediación poco elaborada⁶. ¿Qué podían traducir estos intérpretes cuando se trataba de requerir al sometimiento político y a la conversión religiosa? ¿Qué podían entender los receptores de un discurso político-religioso que les era transmitido por un intermediario cuya propia recepción tenía que ser epidérmica y que lo debía de verter en el idioma del destinatario a su leal saber y entender, sin ninguna instancia de control? ¿Qué quedaría de la argumentación propia de un discurso ideológico, etno y glotocéntrico? El testimonio historiográfico nos ilustra paradigmáticamente, sin que importe la fidelidad literal, sobre este discurso castellano que gira sobre sí mismo, que se resiste a ser convertido en mensaje equivalente y cuya intransitividad se condensa en la reacción de los otros. Después de ser agasajado espléndidamente por la Capullana y sus principales, Pizarro —según refiere Cieza—

le habló con las lenguas que tenían diziéndoles quanto cargo le avían echado con la honra que le avían hecho, que el confiava en Dios algún día se lo pagaría y que de presente, por el amor que les avía cobrado, les quería avisar de lo que tanto les convenía, que era que olvidasen su creencia tan vana y los sacrificios que hazían tan sin provecho, pues a Dios solo convenía onrar y servir con sacrificios de buenas obras y no con derramar sangre de hombres ni de animales, afir-

6. Puede verse una opinión distinta a este respecto, con referencia a Martinillo, en J.A. Del Busto, *Dos personajes de la conquista del Perú*, Lima, 1969; según Del Busto, Martinillo, en el tiempo de la fundación de San Miguel, era ya "un dominador de la lengua castellana". Pero esta opinión se basa sólo en el hecho de que había vivido cinco meses en poder de los cristianos. Sobre el papel de los intérpretes en los siglos coloniales cf. F. de Solano: "El intérprete: uno de los ejes de la aculturación", en *Estudios sobre política indigenista española en América*, Valladolid, 1975, pp. 265-278.

mándoles que el Sol a quien adoravan por dios, no hera más que cosa criada para dar lumbre al mundo y para la conservación dél; que Dios todopoderoso tenía su asiento en el más eminente lugar del cielo y que los cristianos adoravan a este Dios, a quien llaman Jesucristo y que si ellos hazían lo mismo les daría la gloria del cielo y no haciéndolo, los hecharía en el ynfierno para siempre jamás (...). Y luego les dixo que supiesen que todos ellos avían de reconoçer por señor y rey al que lo hera de España y de otros muchos reynos y señoríos; (III, 184-185).

Luego del Requerimiento, los naturales, en señal de obediencia, son exhortados a levantar una bandera que se les pone en las manos;

la qual —continúa Cieza— la tomaron y la algaron tres vezes riéndose, teniendo por bulra todo quanto les avía dicho (...). Mas como lo que les pedía no les costava nada, conçedieron en todo con el capitán, riéndose de lo que les dezía (ib.).

Esta situación se repite con características idénticas al día siguiente con otro grupo: Pizarro les hace alzar la bandera, “mas también —reitera el cronista— lo tuvieron todo por bulra y se reían muy de gana de lo que oyan” (III, 186). La risa es aquí un signo de negatividad que devalúa al interlocutor en el ridículo, desconecta el circuito comunicativo y anula toda posible relación. Los naturales levantan las banderas porque esto “no les costava nada”, en una acción radicalmente despojada de valor simbólico e inserta en el contexto de una pantomima que se revela como antítesis grotesca de la solemnidad del discurso castellano y lo desenmascara en su inadecuación, en su prescindencia efectiva del interlocutor, en su puro carácter de estereotipo ritual justificativo de la dominación.

En el dramático escenario de Cajamarca el esquema tiene, conocidamente, la variante de la violencia que estalla como colofón del Requerimiento. Aquí también los intérpretes son los mediadores del discurso argumentativo que pretende instar al interlocutor a que renuncie a su indentidad, convirtiéndose en un fantasma de sí mismo y privándose de su dimensión simbólica. En su *Relación*, el escueto Pedro Pizarro nos dice simplemente que el Padre Valverde fue

a las andas en donde Atahualpa benía, le habló y dixo a lo que yua y predicó cosas de nuestra Sancta Fe, declarándoselas la lengua. Lleuaba un breviario el Padre en las manos, donde leya lo que predicaua. El Atahualpa se lo pidió, y él se lo dio çerrado y como lo tubo en las manos [y] no supo abrille, arroxólo en el suelo (...). Pues pasado lo dicho, el Atahualpa le dixo que se fuesen para bellacos ladrones, y que los auía de matar a todos⁷.

Cieza, en cambio, yuxtapone una presunta comprensión del discurso y la negatividad de la burla:

Llevaba [Valverde] en las manos su brevario quando esto dezía. Atabalipa oyalo como cosa de burla. Entendió bien con el ynrépete todo ello; pidió a fray Vigente el brevario. Púsoselo en las manos, con algún recelo que cobró de verse entre tal gente. Atabalipa lo miró e remiró, hojeólo una vez y otra. Pareciéndole mal tantas hojas, lo arrojó en alto sin saber lo que hera —porque para que lo entendiera avianselo de dezir de otra manera; (III, 251).

El noble comentario final de Cieza revela su conciencia del sinsentido y a la vez su optimismo retrospectivo sobre

7. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, ed. de G. Lohmann Villena, Lima, 1978, p. 38.

una comunicación posible. En una línea distinta, la crónica del contador Zárate tiene el interés de darnos una versión muy amplia del Requerimiento y de imaginar luego una elaborada respuesta retórica de Atahualpa, equivalente en cuanto estructura retórico-argumentativa al discurso de Valverde pero con rasgos adicionales de humor involuntario que ponen de relieve para el lector de hoy la imposibilidad de la confluencia. Al final de su intervención, Atahualpa le pregunta a Valverde

como sabia el ser verdad todo lo que auia dicho, o por donde selo daria a entender. El Obispo le dixo, que en aquel libro estaua escrito, que era escriptura de Dios. Y Atabalipa le pidió el Breuiario o Biblia que tenia en la mano. Y como selo dio, lo abrio boluiendo las hojas a vn cabo y a otro, y dixo que aquel libro no le dezia a el nada, ni le hablaua palabra y le arrojó en el campo⁸.

Las crónicas no son, por cierto, espejos fieles de los acontecimientos ocurridos, testimonios incontaminados de lo fáctico, y no se puede acudir a ellas, como fuentes de conocimiento del pasado, prescindiendo de las circunstancias y del acto de enunciación mismo, de los condicionamientos normativos del metatexto historiográfico. Tan importante como el destilamiento comparativo de la identidad del hecho histórico es la identificación de las actitudes ideológicas que subyacen al enunciado, el "verosímil" que el enunciador propone a los lectores posibles. Los testimonios allegados aquí plantean, con acentos diversos y con distintos niveles de conciencia, simulacros de situaciones comunicativas, pues la comunicación supone, cuando menos, la intersección de

8. *Historia del descubrimiento y conquista del Perú, con las cosas naturales que señaladamente allí se hallan y los sucesos que ha auido*, Amberes, 1555, cap. 5, folio 37.

los horizontes vitales de los comunicantes, la coincidencia parcial de las constelaciones de presuposiciones e implícitos, que aquí no rigen. Y más allá de sus diferencias anecdóticas, ponen de relieve en toda su magnitud simbólica cómo el poder de la lengua se sustenta también en su transcodificación escrita. La escritura —a pesar de las reservas y temores expresados por Platón en el *Fedro*— hace del idioma un instrumento más desarrollado, le da al usuario posibilidades que le están negadas a quien dispone de la sola oralidad. Para decirlo con palabras de época:

Es la escritura la reparadora de la memoria, la vengadora del olvido, la conservadora de la posteridad. Seguramente se encierran en ella las medicinas, los remedios, porque se guardan i conservan puros, frescos, ilesos. Corre, buela, desaparecese fácilmente la palabra, la acción, la obra, si no se recoge i esconde en el papel. El hace que lo que se oye se vea, que lo que se hizo no perezca. No ai Depositario mas fiel ni abonado que el Libro; entero guarda lo que se le encomienda, entero restituye lo que se le deposita. En él viven las cosas, en él se mira lo pasado, vé lo presente y congetura lo futuro. Sin la pluma no corta la espada^{8a}.

Es un hecho que la ausencia de escritura en nuestras lenguas indígenas, que el Inca Garcilaso lamentó lúcida y resignadamente⁹, ha gravitado de modo negativo en el proceso de nuestra nacionalidad porque impidió un cierto equilibrio en la relación intercultural y propició, en cambio, el surgimiento y la consolidación de actitudes que han entorpecido, cuando no trabado, dicha relación. Aquí la pluma fue compañera de la espada y cortó junto con ella. Por el lado de la cultura dominante, dichas actitudes pueden ser

8a. Fray Diego Niseno, *El político del Cielo*, Barcelona, 1638, Libro V, cap. 8.

9. *Comentarios Reales*, Libro VII, cap. 8.

ilustradas con aquellas anécdotas —que parecen recoger un antiguo motivo folklórico y que la tradición historiográfica y literaria ha configurado en variantes diversas— acerca del indio portador de una cantidad determinada de comestibles (animales asados en Pedro Mártir de Angleria, frutas en el Padre Acosta, en Garcilaso y luego en Palma) y que no sale de su perplejidad al comprobar que el remitente o el destinatario (según los casos) logran enterarse, a través de un mensaje escrito cuya naturaleza y función desconoce, de que se ha comido parte de ellos por el camino. El de Angleria al comentar esta anécdota, referida a los indios de La Española, nos da además una clave interpretativa según la cual la escritura, practicada allí por los españoles en unas hojas del árbol llamado *copei*, se utiliza como signo de superioridad y funciona como un importante mecanismo de control social: “Así se chancean de los ignorantes isleños, y éstos tienen a los nuestros como dioses, por cuyo imperio las hojas descubren lo que ellos pensaban ser secreto. Extendiéndose por la isla el rumor de que las hojas hablan al arbitrio de los nuestros, contiene a los insulares en la fidelidad de lo que se les encarga”¹⁰.

Del lado indígena, podrían traerse a colación diversos tipos de testimonio del impacto que ha tenido esta diferencia cultural y de la importancia que se le asigna como factor constitutivo de la cultura dominante. He aquí dos ejemplos. El primero de ellos está en representación de los varios mitos que, de manera central o sólo lateral, se refieren a la escritura; su especial valor testimonial se lo otorga el hecho de ser un mito cosmogónico, recogido modernamente en Urcos (Cuzco), en el cual la escritura es un elemento de oposición, enfáticamente subrayado, entre dos de las tres generaciones de una segunda etapa de la creación divina. En efecto:

10. *Décadas del Nuevo Mundo*, Trad. del latín de Joaquín Torres Asencio, Buenos Aires 1944, III, 8, pp. 277-278.

En la segunda etapa, Dios crea el mundo de Jesucristo, que es el actual y que algún día llegará a su fin. A la presente generación Dios la crea en tres categorías. Primero los *qollas*, que habitan al lado del gran lago. Estos siempre llegan a estas tierras en busca de comida, ya que los *qollas* fueron pecadores. Segundo los *inkas*, que vivieron en la gran ciudad del Cuzco. Tenían gran poder y pudieron hacer grandes cosas, como ciudades, caminos y fortalezas, porque Dios los hizo así, pero no se les dio el gran poder de saber leer. Cuando llegaron los *mistis*, los *inkas* se fueron hacia el Tayta Paytiti y escaparon hacia los cerros, ocultándose con sus esposas en las punas, lugar a donde los *mistis* no pudieron llegar. Por eso viven en las punas más solitarias e inhóspitas, como castigo de Dios por los pecados que cometieron. Tercero los *mistis* que son los hijos últimos de Dios, los "chanas" de la creación y así hacen lo que se les antoja y Dios les soporta los pecados; además, saben leer¹¹.

El segundo ejemplo es el testimonio individual de la autobiografía de Gregorio Condori Mamani, cuzqueño, monolingüe en quechua, recogida hace algunos años por dos antropólogos. En un pasaje de su narración, Condori Mamani parece condensar, casi cuatro siglos y medio después de la confrontación de Cajamarca, la versión de Zárate sobre la reacción del Inca y las anécdotas sobre el poder de la letra:

Los Inkas no conocían papel escritura; cuando el *taytacha* quería darles papel, ellos rechazaron; porque se enviaban noticias no en papeles sino en hilos de vicuña; (...). Estos hilos eran como

11. Cf. M. Marzal, *El mundo religioso de Urcos*, Cuzco, 1971, pp. 62-69. Otros mitos concernientes a la escritura se encontrarán en A. Ortiz, *De Adaneva a Inkarrí*, Lima, 1971 y en R. Montoya, "Comunidades y clases en los Andes", en *Sociedad y política*, 9, Julio de 1980, pp. 29-39.

libros pero los españoles no querían que existiesen y le habían dado al *Inka* un papel:

— Este papel habla —diciendo—.

— ¿Dónde está que habla? Sonseras, quieren engañarme.

Y había botado el papel al suelo. El *inka* no entendía de papeles. ¿Y cómo el papel iba a hablar si no sabía leer? ¹².

* * *

Bajo el signo de la incomunicación radical, primero, de la pseudo-comunicación y de la comunicación precaria, después, con la instauración de una lengua funcionalmente más desarrollada desde la que se ejerce el poder y se constituye el nuevo orden, se inicia el proceso de nuestra nacionalidad. En nuestro origen, el castellano, la lengua cuantitativamente minoritaria, se convierte por obra de las nuevas estructuras coloniales en la lengua cualitativamente mayor hacia la que los hablantes de las lenguas indígenas, numéricamente mayoritarias, deben gravitar, rebajados sus idiomas a la minoridad cualitativa. La gravitación hacia el castellano —que los siglos convertirían también en la lengua compartida por el mayor número de hablantes— aflora ya en el primer bilingüismo. Los primeros bilingües —intérpretes improvisados, intermediarios y tantas veces manipuladores de las intenciones cuando no truhanescos artífices de la traición— fueron indígenas que debieron aprender el castellano. El dominado aprendió primero la lengua del dominador, como auguraba el Obispo de Avila, y son pocos los casos de la dirección inversa: los cronistas de la conquista mencionan aquí y allá uno que otro español dispuesto al aprendizaje de una lengua nativa, como ese Alonso de Molina, de destino incierto, que bajó en Tumbes con el negro y se quedó entre

12. R. Valderrama y C. Escalante, *Gregorio Condori Mamani: Autobiografía*, Cuzco, 1977.

los indígenas; o Hernando de Aldana, quien, según Cieza, “entendía un poco de la lengua de los yndios porque lo avía procurado” (III, 248); o como ese otro apellidado Prado, quien según el mismo cronista “entendía algo de la lengua” y en la campaña de los Chachapoyas hizo uso humanitario de esa capacidad cuando unos indios acorralados en unas estrechuras para no caer en manos de los españoles se lanzaban al río a una muerte segura: Prado —dice Cieza— los “amonestava. . . no fuesen locos en andar, como andavan de collado en collado como guanacos, trayéndolos el diablo engañados, por les llevar la ánimas, que dexasen las armas y saliesen al capitán como amigos y que los trataría con mucha beninidad” (III, 409). No serían estos casos comparables a los de México, como el de Gerónimo de Aguilar, náufrago de una expedición anterior y cuyo dominio del maya lo convierte en el intérprete principal de Cortés, en trabajosa complementación con la Malinche, bilingüe en maya y náhuatl, cuando había que comunicarse con un azteca, o como el de Ortegulla, el paje español que Cortés pone al servicio de Montezuma porque conocía ya el idioma del soberano.

¿Cómo se fueron configurando, sobre estas bases, la fisonomía idiomática del Perú y la red de sus vasos comunicantes? ¿Cuál fue la orientación de las decisiones glotopolíticas, cuáles fueron las consecuencias psico y socio-lingüísticas de las circunstancias primigenias? ¿Cuáles los avatares de la comunicación entre estos hombres de diferentes orígenes, de diferentes lenguas y cosmovisiones ^{12a}, que desde sus distintas castas, desde las cimas del señorío y desde las depresiones de la servidumbre, protagonizaron a través de siglos, sin saberlo los más, quizá imaginándolo algunos, la nueva formación histórica que hemos heredado? Muchas de estas

12a. Sobre la comunicación con y entre los esclavos africanos cf. F. Romero, “El habla costeña del Perú y los lenguajes afronegros”, en este *Boletín* 12, 1977, 143-236.

preguntas sólo pueden contestarse a través de reconstrucciones especulativas, de aproximaciones parciales, extrapolarando datos a veces menudos, atesorando documentos solitarios que un venturoso azar rescata para permitirnos atisbar la complejidad de los fenómenos.

La política lingüística de la administración colonial se caracterizó por sus vacilaciones y matices, pero fundamentalmente osciló entre el imperialismo idiomático radical que tendía a la imposición excluyente del castellano, única lengua considerada capaz de expresar las verdades evangélicas, y el urgido realismo que fomentó el estudio de las lenguas indígenas generales, para que pudieran servir de instrumentos de la catequesis. A esta última orientación debemos tanto la propagación de estas lenguas generales y, en especial del quechua, como la obra admirable de los primeros lingüistas, esos hombres alumbrados por el talento y sostenidos por la constancia, que elaboraron las primeras gramáticas, los primeros diccionarios de las lenguas indígenas, los primeros catecismos, rescatándolas de su agrafía y de su anomia por considerarlas instrumentos dignos de la grandeza de la Revelación. Pero ni este esfuerzo generoso ni el empeño de algunos bilingües por cultivar el quechua en formas artísticas pudieron bastar, ciertamente, por la naturaleza misma del sistema de dominación colonial y por las circunstancias diversas que se derivan de ella, para convertir al quechua en lengua literaria, en el sentido de la precisión expuesta al comienzo de esta disertación. Esta corriente de acercamiento comunicativo al indígena en su propia lengua constituyó, sin duda, —por más que frenara la reclamada castellanización— una manera más eficaz que la inversa de transmitir contenidos socio-políticos y religiosos y, en el terreno religioso específicamente, coadyuvó de modo decisivo en el proceso de aculturación que concluyó en un nuevo sistema de creencias, valores y ritos en el mundo andino. Ahora bien, los hitos de este proceso, así como sus resulta-

dos, están en estrecha relación con formas de comunicación precaria y quebrada, debidas en parte a un insuficiente dominio de la lengua del lado de los doctrineros, en parte a que el indígena desarrolló un explicable sistema defensivo basado en la pasividad y en la simulación, con las que implícitamente negaba su disposición comunicativa. En un documentado y hermoso libro reciente de Manuel Marzal sobre la transformación religiosa del hombre andino¹³, se pueden encontrar interesantes testimonios de ambos hechos. Respecto de lo primero, son muy numerosos y constantes los reclamos de autoridades civiles o eclesiásticas sobre la insuficiente competencia idiomática mencionada, la cual a veces era juzgada como incompetencia teológica. Así, el dominico Francisco de la Cruz, en una carta al rey de 1657, menciona como una de las causas del insuficiente adoctrinamiento de los indios el hecho de que

La doctrina cristiana y catecismo en su lengua [es decir, en la lengua de los indios] tiene herejías y no pocas, en el credo hay tres; y en lo demás innumerables barbaridades, porque el que lo tradujo en aquella época debió ser lenguaraz, pero no teólogo para poder aplicar con propiedad de términos el sentido¹⁴.

De lo segundo tenemos un valioso testimonio, que no por estar envuelto en el ropaje de una ficción dialógica es menos revelador. El sacerdote Pedro de Quiroga, después de muchos años de trabajo pastoral en el Perú, escribió en España unos *Coloquios de la verdad* (1563?) sobre las dificultades de la evangelización. En el diálogo cuarto, el español Barchilón habla con el indio Tito y expone las quejas de los misioneros sobre los indios. El pasaje más representativo, dentro de nuestro contexto, es el siguiente:

13. M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, Lima, 1983.

14. *Apud* Marzal, op. cit. en la nota 13, p. 134.

A quanto se os enseña callais, de manera que si os dicen que Dios crio el cielo y la tierra decís que es assi; y si os dicen que lo crio un hombre, también decís que es assi...; no pedís razón de lo que no entendéis, ni la dais de cosa que hayáis oydo, y se os haya predicado. A bocas y oydos tan cerrados, no se halla modo de poderos enseñar las cosas de nuestra fe...^{14a}.

La política asimilacionista fue restaurada en época de Carlos III. La célebre cédula del 10 de marzo de 1770 ordena una más decidida castellanización “para que de una vez se llegue a conseguir —dice el texto— el que se extingan los diferentes idiomas de que se usa (...) y sólo se hable el castellano”¹⁵. Unos diez años después, en plena rebelión de Tupa Amaro, Juan Manuel Moscoso, obispo del Cuzco, en carta al visitador Areche se hace eco de esa política y ofrece algunos datos valiosos sobre la situación lingüística:

Si consideramos que el idioma permanece en los indios, sin alteración, y en algunas partes tan íntegro, que si no se ha perdido vos alguna del dialecto con que se manejaban aquellas rusticas gentes, es otro asunto digno de lástima a la nación española: Yo bien veo que se fatigan las prensas en darnos ordenanzas y establecimientos para quitar de los indios el lenguaje, y que en conformidad de los reales Rescriptos sobre esta materia, los Prelados celosos lo tienen mandado con grandes apercivimientos en las Visitas de sus Diócesis, prescribiendo se doctrinen en castellano los jóvenes. ¿Pero, qué aprovecha este connato? Quando siguen los naturales en su idioma, y por la

14a. P. de Quiroga. *Coloquios de la verdad*, ed. Fr. J. Zarco Cuevas, Sevilla, 1922, p. 113.

15. Cf. M. A. Ugarte Chamorro, “En torno a la oficialización del castellano en el Perú, en *Sphinx* (Lima), 14, 1961, p. 120.

maior parte tan tenazes, que hay población en que se hablan tres distintos, totalmente opuestos entre sí, como son Quichua general, la Aymara y Puquina! Mas de doscientos años he dicho tenemos de conquista, y quando el sistema de todo conquistador es traer a su idioma la nación conquistada, nuestros españoles en nada más parece que han pensado que en mantenerles en el suyo, y aun es acomodarse con él, pues vemos le usan con más frecuencia que el propio. Los inconbenientes que de ello se siguen son obvios al más ciego y mucho es lo que padecen, Dios, el Rey y la causa pública por esta reprobable práctica ¹⁶.

Este pasaje, en el que resuena el famoso *dictum* nebricense sobre la lengua como compañera del imperio, testimonia no sólo las ideas asimilacionistas de Moscoso sino la persistencia de importantes conglomerados de población indígena monolingüe y la práctica, que el obispo censura, de un acercamiento comunicativo a estos indígenas en su propio idioma. El *Estado de la población del Virreinato* anexa a la Memoria de 1796 del Virrey Gil de Taboada y Lemos ¹⁷ contiene datos estadísticos que permiten cuantificar aproximadamente la alusión de Moscoso al monolingüismo indígena. Si bien los datos se refieren a las castas y por más que adolezcan de imperfecciones, se puede suponer que el 56.9% de indios que se menciona no sería muy superior al de los hablantes exclusivos de vernáculo, como es también probable que el 22.8% de mestizos estuviese constituido por una mayoría de bilingües en español y vernáculo. El cuadro se completa con el 12.6% de españoles (chape-

16. Cf. *Túpac Amaru y la iglesia. Antología*, Lima, 1983, p. 274.

17. *Memorias de los Virreyes que han gobernado en el Perú*, Lima, 1859, tomo VI. Estos datos ya fueron utilizados por A. Miró Quesada en otro contexto y de él los tomamos: cf. "Consideraciones sobre el factor racial en la independencia del Perú", en *Tiempo de leer, Tiempo de escribir*, Lima, 1977, p. 280.

tones y criollos que serían mayoritariamente monolingües de castellano) y con el 3.9% y el 3.8% de castas libres y de negros esclavos, respectivamente.

Por lo demás —dicho sea al pasar— Moscoso ofrece una interesante mención del puquina, la cual confirma la necesidad de revisar la cronología de extinción de esta lengua que según Alfredo Torero se produjo en el curso del s. XVII y de la cual sólo quedan relictos léxicos en la terminología de los herbolarios Callahuayas de Charazani (al nordeste del lago Titicaca, en Bolivia)¹⁸. Si la observación de Moscoso estaba referida al Cuzco mismo, como parece probable, se aseguraría la presencia del Puquina en esta región de los Andes, estableciéndose una continuidad con el testimonio de inscripciones de la fórmula de bautismo en cinco lenguas, entre ellas el puquina, en la Iglesia de Andahuaylillas, al sur del Cuzco, edificada en el s. XVII, testimonio que ha sido interpretado por el mencionado lingüista en el sentido de que gentes de habla puquina habitaban cerca del lugar y acudían allí a recibir el bautismo.

Pero el obispo se equivocaba, sin duda, al sugerir que las lenguas indígenas se habían mantenido intactas, incontaminadas, históricamente congeladas durante más de dos siglos. La realidad era distinta. En el tiempo transcurrido se habían cuando menos iniciado, en algunos casos, si no se encontraban ya en estado avanzado, en otros, varios procesos referentes a la distribución y a la estructura misma de las lenguas en contacto, a la formación de nuevas variedades idiomáticas, a la existencia de nuevos tipos de hablantes y a las actitudes relativas a éstos y a aquéllas.

18. Cf. A. Torero, "Lingüística e historia de la sociedad andina", en *El reto del multilingüismo en el Perú*, comp. por A. Escobar, Lima, 1972, pp. 51-106, esp. p. 59. W. Espinoza, "Los fundamentos lingüísticos de la etnohistoria andina y comentarios en torno al Anónimo de Charcas de 1604", en R. Cerrón-Palomino (Compilador), *Aula quechua*, Lima, 1982, p. 185, señala una mención del puquina, referida a la provincia de Condesuyos, obispado de Arequipa, en 1813.

En lo que atañe a las lenguas indígenas, cuyos hablantes, ubicados en los niveles más bajos de la escala social habían desminuido tanto en términos absolutos como en términos proporcionales respecto de los inicios de la Colonia, hay que recordar no sólo la ampliación de la zona de difusión del quechua sino también los desplazamientos areales de lenguas como el aru o el puquina. Sometidas a presiones de diversa procedencia, varias lenguas y dialectos indígenas no pudieron ofrecer resistencia y entraron en un anquilosamiento que terminó por convertirlas en sustratos de sus antiguas áreas lingüísticas de vigencia. El puquina se extinguió probablemente sólo en el siglo XIX —a juzgar por el dato de Moscoso para el Cuzco y por otro de 1813, que se ha señalado recientemente, para Arequipa (cf. n. 18); las lenguas costeñas cedieron íntegramente frente al español y desaparecieron progresivamente —la más resistente sólo a fines del siglo XIX— y sus huellas quedan en la toponimia o en los castellanos regionales. Y en general, las lenguas mayores que resistieron la expansión de la lengua oficial también fueron penetradas muy tempranamente por el castellano, en un proceso cada vez más intenso de absorción de préstamos, atestiguado desde el siglo XVI.

El castellano, por su parte, anclado en su impronta genéricamente americana, venía desarrollando su perfil específico en la confrontación con los nuevos espacios y las nuevas formas de vida social, con las nuevas costumbres y necesidades que el medio imponía, con hablantes de lenguas distintas. No se trataría tampoco de un castellano homogéneo, pues estarían por lo menos delineándose las variedades sociales y regionales, activadas por la acción de adstratos y sustratos, de las peculiaridades de los medios locales, del mayor o menor aislamiento de los asentamientos humanos, de su carácter urbano o rural, de la presencia, mayor o menor, o incluso de la ausencia de normas prestigiosas. Este nuevo castellano materno de criollos y mestizos (muchos de

los cuales eran bilingües coordinados) constituía el resultado de un tenso equilibrio entre la peculiaridad local y la norma metropolitana que los chapetones refrescaban y que frenaba un desviacionismo mayor. No es posible documentar detalladamente los hitos de este proceso general, por más que queden testimonios de los tempranos intentos por recoger voces provinciales que singularizaban léxicamente a una región. Quién sabe si también en incipientes modalidades idiomáticas divergentes sustentaban tales criollos y mestizos, más allá de las valoraciones de los unos respecto de los otros y de su posición en la jerarquía social, ese nuevo sentimiento de patria que el Conde de Nieva reconoció tan tempranamente en una carta de 1562 al Rey:

los hijos descendientes y sucesores de ellos [i.e. de los conquistadores] no tenían amor a los reyes ni reinos de España ni a las cosas de ellos por no los haber conocido y nacido acá, antes aborrecimiento como regularmente se ve y entiende ser los de un reino gobernado por otro, aunque sean descendientes de españoles y porque el amor que por nacimiento y naturaleza de nacer el hombre en la tierra se adquiere es muy grande, tanto y caso mayor que a los padres y a la tierra donde descenden, y esto por experiencia se muestra y se ha visto en Italia en el reino de Nápoles, que hijos de padres españoles acuden antes al apellido de la patria donde nacen que no al apellido de españoles donde traen origen, y así se ha visto en bullicios y alteraciones pasadas, cuanto más muertos los padres adelante con el largo transcurso del tiempo que serán tan naturales como los indios nacidos acá¹⁹.

19. Cf. *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles Siglo XVI*. Documentos del Archivo de Indias. Publicación dirigida por R. Levillier, Madrid, 1921-1926, 13v., tomo I, pp. 395-471; la cita en la p. 410 (*Apud* A. Salas, *Crónica florida del mestizaje de las Indias*, Buenos Aires, 1960, pp. 136-137).

Pero dentro del esbozado cuadro de variantes diatópicas y diastráticas hay que considerar también otro castellano, el de los hablantes maternos de lenguas indígenas en camino al bilingüismo y que poseerían grados distintos de competencia en la lengua oficial. Podemos imaginar bien, porque la situación se repite hoy ante nuestros ojos y oídos, cuán diferenciados por su mayor o menor elaboración y alcance comunicativo, por su mayor o menor proximidad a las normas castellanas, estarían estas hablas sustancialmente transicionales que, a pesar de llevar, en grado distinto según las variables aludidas, el estigma y menosprecio de su precariedad y su origen secundario, eran entradas sin zaguán mediatizador a los predios de la oficialidad idiomática. Todas estas hablas compartían ciertos rasgos motivados por interferencias recurrentes de las lenguas maternas, y es en virtud de estos rasgos comunes —no exclusivamente fonológicos— que podemos categorizarlas como manifestaciones de una variedad singular, de estabilidad relativa y de empleo principalmente oral.

Una carta de Manuel de Mollinedo, obispo de Cuzco a finales del siglo XVII (1699), nos ilustra sobre los grados de competencia castellana de los indígenas. La castellанизación, dice Mollinedo, es

uno de los cargos que se hacen a los curas y que los visitadores llevan a su cuidado el examen de su cumplimiento; pero se ha reconocido que, fuera de los indios que vulgarmente se llaman ladinos y son los que desde su niñez se han criado en las casas de los españoles, los demás son muy tardos en aprenderla y la pronuncian con dificultad y no llegan a entender el propio y substancial sentido de ella; y siendo esto de grave inconveniente por lo que toca a la doctrina cristiana, he dispuesto que la enseñanza de las oraciones y misterios de nuestra santa fe y explicación del catecismo sea en su idioma general... (...)

Esto en lo que toca a los pueblos de fuera, porque en la ciudad los más indios la hablan y entienden por la continua comunicación y trato con los españoles²⁰.

En las actas de un proceso judicial seguido en Huanavelica en la segunda mitad del mismo siglo²¹ a los presuntos comprometidos en los preparativos de una rebelión abortada, podemos comprobar la variedad de situaciones comunicativas que se derivan justamente de las diferentes competencias idiomáticas. Los inculpados, sospechosos o testigos son hablantes monolingües de quechua o bilingües con diverso grado de competencia en castellano que comparecen y dan su testimonio a través de intérpretes o de modo directo, según el caso. Algunos monolingües no saben firmar y deben hacerlo a través del protector de naturales, tampoco pueden decir su edad; otros saben firmar e incluso son aludidos con el tratamiento respetuoso de *don*, que denota un status especial en la comunidad, generalmente vinculado a alguna función dirigente. Quienes dan su testimonio en castellano son presentados como indios "ladinos en lengua española" y generalmente no saben firmar. A veces se señala expresamente, como en el caso de un tal Luis de Segura, que por tratarse de un indio "ladino en la lengua española fue examinado sin intérpretes", aunque Segura tampoco es alfabeto y no puede firmar. Y, finalmente, en otro caso, se reconoce una mayor competencia idiomática en el declarante; de Juan de Esquivel se dice ser "mestiso de la provincia de Jauja, ombre de razón y capas ladino en la lengua española"; pero tampoco sabe firmar.

20. *Apud* Marzal, op. cit. en la nota 13, p. 99.

21. El legajo fue descubierto por F. Pease G.Y., quien tuvo la amabilidad de llamarme la atención sobre los textos a los que hago referencia más adelante y de los cuales doy a conocer uno, la carta de J. Sulcaguamán. La transcripción de estos textos fue realizada conjuntamente por F. Pease y por mí.

En la telaraña de preguntas y respuestas, de réplicas y dúplicas que se refieren en el discurso indirecto del texto, se puede sentir casi las tensiones de estos diálogos mediatizados, las contradicciones que muchas veces parecen agravarse en la traducción, la desdicha, en suma, de las barreras lingüísticas en situaciones límite. Se puede percibir asimismo la preocupación de la autoridad colonial por la competencia idiomática castellana de algunos sospechosos, sobre todo cuando se trataba de individuos de presumible liderazgo, como en el caso de los curacas. Al inculpado Agustín Condori, indio monolingüe que declara por intérpretes, natural de Acos, sin oficio, se le pregunta a este respecto por los hijos de su Curaca de Quiquixana, presumiblemente comprometido en los preparativos de la rebelión, y Condori responde que uno de ellos "habla en español" y el otro "habla poco la lengua española". Este mismo legajo que comentamos nos ha conservado justamente valiosos testimonios escritos de bilingües alfabetos, con toda probabilidad curacas o miembros de familias curacales, testimonios que revelan rasgos de la variedad castellana propia del bilingüe subordinado, cuyo esfuerzo idiomático nos permite atisbar el complejo y difícil proceso de apropiación del castellano por parte de los hablantes de lenguas indígenas. Uno de estos testimonios es la carta que Joseph Sulcaguamán escribe a un tío suyo, y que damos a conocer aquí, prescindiendo del comentario lingüístico detallado que el carácter de este ensayo impide ^{21a}:

Señor mío, holgaréme mucho que gose Vmd. de la buena salud que este su serbidures le desea en pueno compañía de ysa mes señoras y de los niños. A mi señor doña Madalena me hará

21a. Para este análisis remito a un trabajo, de próxima aparición en el *Anuario de Lingüística Hispánica* de la Univ. de Valladolid, titulado "Un testimonio de español andino en el Perú del s. XVII".

merced de dar muchos abarsus, qanque no se acuerda ya de sus yjos yo lo tengo muy a la memoria por los veneficios y las mercedes yo recibía en ysa casa. Yo a Dios las gracias estoi con gran cuidado de que Joan Gerónimo esta ausinte de la ciudad de los Ries; se ausintó sin aberdado ocajiún de nada para España con un mosu de casa del señor general Don Milchor Malo sin lecençia de su maestro; yo hicho loco puscando en la ciudad por todas las barbareas y mi dio notiçia que estaba en el Callao; nu halle mula tan apreza, como yra tiempo de armada estaba toda la gente en el Callau, hallé ocajiún de mercar una mula encillada enfrenada en 1000 pesos sulamente. El amor de la sangre nomás mi opligó a un desatino, subre que desde que estoi en Lima no me enbarcado, sulamente este muchacho me opligó que yo me enbarcasse, que se fuera otro, más que fuera; fue tanta su engratitud asi que me vido que yo eva allegando jonto de la capitana vido[me] si escondió, pues se el me tubiera bulundad, aunque toviere debajo de ciete estados mi oviera de llamarme, no esconderci; en fin, es muchacho, no recno[ce] el vien que pierde de andar de aquí parallá. Saved como yo lo y sintido, porque si a mí ovírame dicho, s [eñor], yo quiero ir a España, yo sui tan amigo de dar . . . y lo uviera abiado con alguna persona segura. Sin más ni más yo me boi, allá él, lo ychará de ber qué cosa es trabajo el día de Nuestra Señora de . . . Unos calsunes de paño nuevo y un jobon de Atengio noybo, ysu nomás llevó. Esto abisu a Vmd., conque no soi mas largo en esta carta, guarde Dios nuestro Señor muchos años, en la villa de Guancavelica en 14 del mes de ynero de 166. . . Besa su mano su subreno y serbidor de Vmd. Joseph Sulcaguamán.

Este castellano de Sulcaguamán permite tender un puente hasta el presente pues muestra, en el contexto de una versión antigua, fenómenos de esa interlengua que hoy es

instrumento comunicativo generalizado de los bilingües subordinados y cuyo estudio científico, desde el punto de vista lingüístico y sociolingüístico, ha sido iniciado por Alberto Escobar²². Se trata de la continuidad de los estadios intermedios de un proceso de bilingüización que sigue produciéndose en circunstancias análogas, con los mismos vicios, sometido a las mismas actitudes discriminatorias y cuyos resultados son objeto de prejuicios y de evaluaciones despreciativas. En el curso de los siglos, cantidades de hablantes monolingües de vernáculo han “aprendido” el castellano en las condiciones más adversas imaginables, con el resultado de un sistema fracturado, precario y estigmatizado socialmente, que, desde el punto de vista de una teoría comunicativa que atienda a las formas de relación que se establecen entre los comunicantes en función del dominio de las posibilidades del sistema mismo, sólo permite una comunicación asimétrica, en la que el bilingüe es desde el comienzo la instancia débil y deprimida de la relación polar, pero no sólo por razones relativas a la técnica misma del hablar, sino por motivos psico-sociales, pues estos viciados procesos de bilingüización, además de implicar situaciones sociales y económicas de desventaja, han supuesto frecuentemente un desarraigo cultural y lingüístico, al haber sido orientados por una implícita ideología asimilacionista y homogenizadora. Que un niño monolingüe en vernáculo sea escolarizado hasta hoy —salvo valiosos programas excepcionales o experimentales— en castellano y no a través de una educación bilingüe que preserve su identidad y lo resguarde de la discriminación es resultado no sólo de carencias económicas o técnicas sino también de la permanencia de estereotipos mentales, de prejuicios o de extendidas arrogancias glotocéntricas.

22. *Variaciones sociolingüísticas del castellano en el Perú*, Lima, 1978.

Nuestra comunidad nacional está afectada seriamente por este tipo de deformaciones, como también lo está por barreras comunicativas más fuertes, propias de los monolingüismos enfrentados, que nos remiten a nuestros orígenes históricos. Hace poco más de un año el país fue sacudido por una tragedia ocurrida en una comunidad vernácula monolingüe de Iquicha y se vio confrontado luego con la necesidad de razonar sobre las diversas raíces de una violencia que produjo estupor y consternación, entre otras muchísimas razones y más allá del horror que dolorosamente se reitera, porque estuvo asociada a situaciones de radical incomunicación, de abierta colisión cultural, de fronteras psicológicas infranqueables. Para llevar a cabo el propósito de un primer esclarecimiento pre-judicial, para establecer el diálogo apremiante, fue necesaria la intermediación idiomática, el recurso a intérpretes que sirvieran de puente verbal entre comuneros y antropólogos, juristas, psicólogos, etc. La diferencia con antaño reside en que los farautes de hoy pueden ser no sólo bilingües coordinados sino incluso, dado el caso, lingüistas experimentados, y si la situación lo exige se puede convocar a connotados miembros de la *intelligentsia* nacional que intenten ventilar la viciada y pervertida racionalidad de la violencia y la destrucción.

Otros acontecimientos en apariencia triviales son igualmente significativos en este contexto, si bien no hemos incidido hasta ahora en el ámbito de nuestro territorio selvático, cuya problemática étnica y lingüística presenta características muy específicas y exige soluciones correspondientes: a comienzos del presente año una expedición exploratoria de nuestra Marina de Guerra fue atacada en el Istmo de Fitzcarrald por grupos de nativos, quizá piromaschcos, yaminaguas o machiguengas. La información periodística consignó lo siguiente:

Ni el prolongado diálogo con los intérpretes, ni la entrega de hachas que les hicieron, convencieron a los salvajes, que en canoas y armados de flechas venenosas y hachas empezaron a rodear las barcas de los marinos creyendo además, de que [sic] les querían quitar sus huevos de charapa (tortuga de río).

Los marinos tuvieron que emplear sus armas de fuego, evitando herirlos pero sí asustarlos, a fin de que los dejaran tranquilos²³.

Prescindamos ahora de los automatismos hermenéuticos que revela el texto del reportero y que también forman parte del problema, y reconozcamos en el episodio una situación análoga a las innumerables que habrán ocurrido en el curso de nuestra historia y que aquí han quedado ilustradas con testimonios primigenios del descubrimiento de América.

Pero no se trata de aludir a una reciente tragedia para alimentar extendidas demagogias ni referir episodios anecdóticos para devaluar en un pintoresquismo de fáciles simetrías circunstancias graves de nuestra actualidad. Tampoco se trata de fomentar actitudes pesimistas o escépticas sino de reflexionar críticamente sobre los problemas que se le presentan a una nación en proceso en el ámbito de la lengua y la comunicación. Sería ingenuo o tendencioso, sin embargo, desligar esta problemática de su contexto económico y social. Los problemas lingüísticos y comunicativos comentados no se dan en el vacío, no son abstracciones más o menos atendibles sino expresiones concretas de profundas desarticulaciones, de asimetrías, de contrastes penosos en la vida de una comunidad que pretende ser nacional. Porque una nación plurilingüe y pluricultural sólo existe como realidad o es viable como proyecto sobre la base de un sentimiento de co-pertenencia que se genera en comunidades humanas diferenciadas total o parcialmente en su lengua y

23. *El Comercio*, 18 de enero de 1984, Sección A. p. 1.

en su cultura a partir de presupuestos, tradiciones y perspectivas comunes, y que es incompatible con oprobiosos desniveles sociales y económicos, y con la falta de respeto por la idiosincrasia idiomática y cultural.

Si bien el castellano es ya hoy la lengua mayoritariamente compartida y está destinado a ser, por múltiples razones que no es del caso razonar ahora, el medio comunicativo general de todos los miembros de la comunidad nacional, nuestras lenguas indígenas, y muy particularmente las mayores, deben ser no sólo estudiadas —como felizmente ocurre otra vez desde hace algunos años con competencia científica y ahinco— sino codificadas y elaboradas, de modo que se constituyan en vehículo comunicativo y cognoscitivo cabal, es decir, polifuncional para sus hablantes, e instrumentos adecuados para la educación formal. Los procesos de codificación y elaboración de las lenguas —que en el caso nuestro están aún en una etapa incipiente— son posibles a través de difíciles, complejos y costosos procedimientos planificadores, que debe asumir prioritariamente un estado con voluntad de justicia y equidad; pero también a través de reformas concomitantes en los terrenos económico, social, administrativo, que los hagan viables²⁴.

Ahora bien, la investigación y el planeamiento lingüísticos no pueden estar referidos sólo a las lenguas indígenas; también el castellano nuestro requiere un poderoso impulso investigador, sobre todo en lo que se refiere a sus variaciones geográficas y sociales, pues sólo sobre esta base los esfuerzos de planeamiento educativo pueden ser serios y eficaces, y ayudar también a superar las desigualdades derivadas del uso del idioma. En este contexto, es necesario decir que mientras en otros países, limitándonos sólo al

24. Vid. a este propósito, R. Cerrón Palomino, *Multilingüismo y defensa idiomática*, Lima (C.I.L.A., Doc. de trabajo N° 46) 1983.

contexto sudamericano, la investigación dialectológica y la educación idiomática merecen el decidido apoyo del Estado y de las instituciones privadas, lo que ha permitido, por ejemplo, que Colombia haya terminado ya de publicar todos los volúmenes de su Atlas Lingüístico-etnográfico, en el Perú la investigación científica del castellano se encuentra en un estadio preliminar, librada a iniciativas y esfuerzos individuales muy loables, los cuales, sin embargo, deben crecer y convertirse en una fuerte corriente de investigación que nos saque de la ignorancia sobre este importante aspecto de la realidad nacional.

Esta no es, por cierto, la ocasión para propuestas de orden técnico. Quisiera terminar más bien con una reflexión sobre las posturas a mi juicio equivocadas que vician el tratamiento de estos asuntos, en particular del que atañe a la relación entre mayorías y minorías lingüísticas, y a las barreras idiomáticas. Entre estas posturas equivocadas cuento dos tipos de extremismos: por una parte, el de aquellas ideologías que, con matices diversos, conciben y afirman una nación homogénea, una formación histórica unitaria, sin oposiciones culturales, el producto simbiótico del mestizaje, concepto sin duda insustituible, tanto en su aspecto biológico como en su aspecto cultural, para entendernos como nación, pero que a veces se ve distorsionado por asociarse a una actitud trivializadora de las diferencias o por responder a una perspectiva integradora asimilacionista; por otra parte, el extremismo de ciertas ideologías de signo marxista que, obnubiladas por el estereotipo prismático de la lucha de clases, desconocen la problemática cultural de las lenguas minoritarias y de las barreras idiomáticas o prefieren diluirla en el ansiado igualitarismo proletario, cuando no llegan a propiciar la erosión de determinadas formas de vida, de cultura y de organización comunitaria con el propósito de "agudizar" las contradicciones en términos de la llamada lucha "clasista". Pero cuento, asimis-

mo, algunas de las posiciones que llamaré “nativistas”, las cuales, explicables en su afán reivindicativo, ven sesgada-mente al Perú de hoy como una expresión de la cultura pre-colombina, se refieren a esa cultura como el “verdadero” germen de la nacionalidad y terminan propiciando una especie de conjuro a fantasmas históricos.

Evitando extremismos de signo diverso y actitudes históricamente deleznable, el problema de las lenguas y la comunicación en el Perú —cuya solución ocupa lugar prioritario en el proceso de construcción nacional— debería plantearse con plena conciencia de la realidad histórica, sin falseamientos ni anacronismos, sin posturas ucrónicas o demagógicas, dentro del marco conceptual de lo que el etnolingüista Heinz Kloss ha llamado, en oposición a nacionalismo “exclusivista”, nacionalismo “complementario”²⁵, según el cual la comunidad idiomática mayoritaria reconoce sus necesidades y derechos a las otras comunidades y propicia una política basada en la ley de la reciprocidad, cuya formulación más simple es ésta: lo que se exige para la propia comunidad idiomática se le reconoce como derecho a la comunidad idiomática diferente. En el caso nuestro, sin embargo, no se trata sólo de un reconocimiento abstracto de derechos sino de la necesidad de revalorizar socialmente y de promover el desarrollo de las lenguas indígenas para preservar la identidad y la plenitud lingüístico-cultural de sus hablantes, pero no con un interés culturalista o museal —si se permite el neologismo— sino con la convicción de que la verdadera realización humana no puede prescindir de los valores primarios y básicos que se albergan en la lengua materna, y que quien es privado de esa posibilidad de desarrollo pleno, que pasa por la alfabetización y la educación formal en esa lengua, es privado de un derecho humano

25. *Grundfragen der Ethnopolitik im 20. Jahrhundert*, Bad Godesberg, 1969, p. 48.

fundamental y tratado como ciudadano de segunda clase. Ahora bien, esa necesidad va aparejada, entre nosotros, con otra por igual apremiante: que el castellano deje de ser para quien debe aprenderlo con urgencia como segunda lengua a través de metodologías adecuadas de educación bilingüe o para quien debe mejorar sustancialmente su competencia en él, también a través de una didáctica apropiada, el idioma de la negatividad y del desarraigo, y se asuma más bien, no sólo como el instrumento de un alcance comunicativo nacional más amplio e internacionalmente irremplazable, sino también como la expresión de la otra vertiente milenaria, constitutiva de nuestro ser nacional: vertiente cultural que el día de hoy celebramos en su idioma y en su insigne tradición escrita, poniéndola justamente bajo la advocación de un hombre que, para decirlo con Borges, no fue el artífice de la página perfecta sino el humanista crítico que, desde el territorio marginal de su caudalosa y fascinante ficción, se preguntó por el sentido de la justicia, cuestionó diversas formas de intolerancia y, en su afanosa búsqueda de las verdades humanas, se esforzó por expresar los pareceres y por hacernos escuchar las voces de todos, también de los marginados, de los proscritos, de los débiles.

Cuál será efectivamente el futuro de las lenguas y de la comunicación idiomática en el Perú en el contexto de la evolución de la sociedad toda, está en el terreno de la profecía. Ajenas a cualquier intención profética, las reflexiones que me he permitido compartir con ustedes sólo se han guiado por una ética social que hace posible concebir la nación del futuro como un espacio de convivencia y de respeto por la diferencia lingüístico-cultural, espacio libre de ignominiosas barreras económicas, sociales y comunicativas, generadoras de frustración y de violencia.