

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

La interrelación creativa del quechua y del español en la literatura peruana de lengua española

| | |
|-------|--|
| メタデータ | 言語: spa 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: Lienhard, Martin メールアドレス: 所属: |
| URL | https://doi.org/10.15021/00003084 |

La interrelación creativa del quechua y del español en la literatura peruana de lengua española

MARTIN LIENHARD

Universidad de Zürich

"CONQUISTA LINGÜÍSTICA" Y RESISTENCIAS VARIAS

Para comprender e interpretar el impacto y las tendencias del conjunto de fenómenos sociales que se suelen agrupar bajo el nombre de "aculturación", las prácticas verbales podrían sin duda constituir uno de los campos de investigación privilegiados. El lenguaje verbal, en efecto, no es sólo el sistema semiótico central en cualquiera de las sociedades humanas, sino que permea, de diferentes maneras, todas las prácticas comunicativas o expresivas. En el estado actual de las ciencias del hombre, además, la lingüística suele aparecer como una ciencia "pionera", capaz de crear conocimientos y modelos útiles para la investigación en otros campos. Puede sorprender, por lo tanto, la escasa contribución de la lingüística al esclarecimiento de los fenómenos de "aculturación" en general o en casos particulares. Sin duda, la situación marginal de la etnolingüística -la disciplina científica más apta para adentrarse en este campo- tanto dentro de la lingüística como dentro de la antropología universitarias, explica en parte tal situación.

Si entendemos por "aculturación" el conjunto de los procesos de interacción cultural que suscita el encuentro, el choque y la coexistencia de dos o más colectividades de tradición cultural distinta, resulta obvio que el campo de la expresión verbal se verá afectado en primerísimo lugar por el "choque".

Si enfocamos el marco aculturativo creado por la conquista y colonización europeas del continente llamado "América", marco caracterizado por una profunda desigualdad política entre los dos "interlocutores" (el europeo y el autóctono), veremos que será en el campo de la comunicación verbal, precisamente, donde las culturas autóctonas sufrirán su primera "derrota". La conquista de la isla de Guanahaní, realizada el 12/13 de octubre de 1492 por la expedición que capitanea Cristóbal Colón, aparece fundamentalmente como un acto de comunicación que trastorna totalmente el sistema vigente hasta ese momento en ese lugar antillano: a través de los documentos de toma de posesión que los europeos redactan ahí mismo, y que sellan el destino de los habitantes autóctonos, un idioma ajeno -el español- se impone como idioma oficial, relegando el idioma autóctono al *status* de lenguaje subalterno. Con el requerimiento (1513), texto en español que se dirige a cada una de las poblaciones autóctonas por "descubrir" para exigir su sumisión a la

autoridad conjunta de los reyes españoles y del papa, el mismo procedimiento brutal tomará una forma sistemática.

En una temprana ordenanza de 1516, la Corte propone medidas para favorecer la "castellanización" por lo menos oral de los indios, especialmente de los "caciques y otros principales del pueblo" [POTTIER 1983: 20].

En el Perú y ante la probable ineficacia de tal propuesta demasiado genérica, el virrey Toledo, en 1575, "ordena y manda" el establecimiento -en cada repartimiento- de escuelas donde se alfabetice en castellano a los "hijos de caciques, principales y demás ricos". El objetivo declarado, esta vez, es la generalización progresiva (de "arriba" hacia "abajo", en términos sociales) del español a todos los sectores de la población indígena. Por toda una serie de motivos, dos siglos más tarde, tal castellanización no parece haberse cumplido: en la sentencia que pronuncia contra J.G. Condorcanqui Tupac Amaru, líder de una vasta insurrección andina, el visitador Areche exige que los indios, "para que... se despeguen del odio que han concebido contra los españoles", aprendan -en un plazo de cuatro años- la lengua castellana "perfectamente o de modo que se expliquen en todos sus asuntos" [DURAND FLOREZ 1983: t. 3, 276- 277].

Es fácil imaginarse que las resistencias contra una castellanización general -o aún parcial- de los indios habrán sido, en todo tiempo, múltiples.

La iglesia, a veces apoyada por la propia corona, prefirió siempre -bajo pretexto de evitar que los indios se contagien con los vicios de los españoles- mantener la separación nítida entre la "República de los Indios" y la "República de los Españoles". Esta política, inspirada al comienzo en la esperanza (milenarista o no) de poder convertir la población autóctona en algo semejante a la comunidad "ideal" de los primeros cristianos, servía sin duda también intereses políticos y materiales del aparato eclesiástico, deseoso de mantener, gracias al obstáculo lingüístico, su dominio sobre vastas áreas indígenas. Como quiera que sea, la política idiomática de la Iglesia y las órdenes misioneras se tradujo en un conjunto de prácticas relevantes desde el punto de vista de la "aculturación" lingüística: reducción de la variedad idiomática autóctona a unas cuantas "lenguas generales" (especialmente el quechua y el aymara); adaptación (léxica, sintáctica) de estas "lenguas generales" a las nuevas necesidades, particularmente la redacción de textos escritos para la evangelización; finalmente, la realización, en estos idiomas, de gramáticas o vocabularios, de catecismos o sermones, poesía religiosa y dramas hispano-quechuas [cf. RIVET 1951 ss.]. En una palabra, la Iglesia o las órdenes misioneras optan no exactamente por la conservación de los idiomas indígenas, sino por su "domesticación" o "reducción" a las normas cristiano-occidentales.

Es más que probable, por otro lado, que los encomenderos (otro grupo directamente implicado en la reestructuración colonial de las sociedades indígenas) no mostraran ningún entusiasmo por una política educativa que exigía su colaboración sin beneficiarlos de modo alguno: la castellanización -y, peor, la alfabetización- de un indio auspiciaba siempre la posibilidad de que las quejas contra sus permanentes "abusos" alcanzaran -gracias al soporte de la escritura- el "oído" de las autoridades

virreinales o del propio rey. Como los eclesiásticos, pues, y por razones análogas (conservación del poder local), los encomenderos y sus "sucesores", los hacendados, tendieron a preferir su propia "indigenización" idiomática a la castellanización de los indios.

Las divergencias en el seno de los sectores dominantes en cuanto a las ventajas/desventajas de una castellanización lingüística deben de considerarse, en fin de cuentas, como perfectamente "normales": el acceso de los marginados al español y a la escritura, "arma" de doble filo, tanto podía favorecer su integración social (y así contribuir a amortiguar las tensiones étnico-sociales), como podía facilitar su toma de conciencia étnico-social, su intervención en la esfera política y su organización propia. Piénsese por ejemplo en la importancia estratégica de la escritura en los movimientos andinos de insubordinación del siglo XVIII: si los "memoriales" reivindicativos de caciques y otros notables indígenas [LIENHARD 1990: cap. 2], por un lado, socavaban las convicciones colonialistas de los intelectuales metropolitanos y de los criollos locales, la práctica epistolar, por otro lado, permitía una mejor coordinación del movimiento insurreccional a escala regional.

Poco se sabe, tratándose de una esfera donde predomina la oralidad, de la política idiomática de los primeros interesados, los sectores marginados o indígenas. Los núcleos de "caciques y principales", como lo demuestran -sobre todo en el siglo XVIII- sus escritos, aprovecharon las ventajas que les brindaba su cultura bilingüe para la comunicación con los sectores hegemónicos. Estos mismos núcleos, sin embargo, a menudo "guardianes" de las autonomías locales, no parecen haber mostrado interés alguno en extender su conocimiento del español a las capas subalternas.

A lo largo del período colonial, el resultado general de los esfuerzos de unos y las resistencias de otros fue, como se sabe, la castellanización de las áreas más directamente comunicadas con los enclaves europeos (especialmente en la costa), y el predominio práctico -aunque no "político"- de los idiomas indígenas en la mayoría de las áreas andinas.

La imposición oficial del idioma europeo en los territorios de "América", contrariamente a una idea difundida, no constituye, pues, un hecho definitivo ni simple, sino tan sólo el punto de arranque de múltiples procesos contradictorios de aculturación en el campo lingüístico.

Estos procesos, ininterrumpidos hasta hoy en el Perú (amén de otras áreas latinoamericanas) y eminentemente bilaterales, se desarrollan en un marco caracterizado por el predominio de un principio de diglosia -forma particular de la copresencia de dos idiomas: cualquiera que sea el grado de bi- o multilingüismo de las colectividades o los individuos, uno de los idiomas, el del sector hegemónico (el español), será el idioma dominante u "oficial", mientras que el otro -o los demás- no pasará de un vehículo de comunicación subalterno, vigente tan sólo en el seno de los sectores marginados o para la comunicación entre sectores hegemónicos y subalternos (el quechua, el aymara, los idiomas amazónicos, etc.).

La copresencia -roce, choque- de dos idiomas en un mismo "espacio" no puede

dejar de repercutir, más o menos profundamente, en estos idiomas. Obviamente, el impacto que un idioma alcanza sobre el otro varía en función de los contextos concretos del contacto. A nivel de toda la región, no cabe duda de que las estructuras del español (idioma del poder global) han dejado huellas más profundas en las de los idiomas indígenas que éstas en las del idioma dominante.

SITUACION COLONIAL E INTERFERENCIAS IDIOMATICAS

Antes de estudiar cómo reacciona, en diferentes momentos históricos y en diferentes contextos socio-culturales, la literatura escrita en español a los estímulos de los procesos de aculturación lingüística, conviene presentar un breve registro de las modificaciones "clásicas" que suele generar la "presión" de un idioma sobre otro.

Las modificaciones más evidentes (léxicas) que sufre un idioma en el contacto con otro corresponden a tres procedimientos básicos: la incorporación de elementos léxicos que expresan, en el otro idioma, la realidad nueva que se quiere nombrar (préstamo); la adopción de un concepto ajeno mediante la reorientación semántica de un vocablo preexistente (resemantización); finalmente, la imitación, a partir de los recursos del propio idioma, de un concepto del otro (calco semántico o, más simplemente, "traducción").

El préstamo significa, para el idioma europeo en el contexto latinoamericano, la adopción del vocablo que nombra, en el idioma autóctono, la realidad nueva que se quiere expresar. Así, por ejemplo, el vocablo de origen quechua *huaca* (*waka*: lugar sagrado, antepasado mítico) designa en los textos coloniales en español los "templos" y los "ídolos" de los autóctonos. Este procedimiento supone una interferencia superficial del idioma indígena en el idioma europeo; su generalización puede llevar a la aparición de una especie de leve "bilingüismo léxico". El idioma receptor, claro, puede naturalizar, poco a poco, el injerto ajeno: *chacra*, en el español peruano (y de las demás áreas andinas), llegó a ser el único término usual para significar las unidades de producción agrícola. Ahora, mientras siga físicamente presente el idioma interferente, el hablante del idioma receptor no puede ignorar su parcial "bilingüismo léxico".

La resemantización (la extensión del significado de un vocablo ya existente a una realidad nueva, que monopolizará luego el significante en cuestión) parece producirse preferentemente, bajo la presión del idioma dominante, en el idioma marginado: en quechua, *wiraqocha* (nombre de unos héroes míticos andinos) pasará a significar "Dios" (el dios cristiano) y "señor" (el español, el encomendero, el latifundista, el poderoso en general). La resemantización "quechua" de ciertos conceptos españoles, en el "español andino", en cambio, no suele ser definitiva sino contextual: si, en muchas crónicas andinas, "capitán" o "rey", al hablar de la sociedad autóctona, significa *apu* (dignatario de alto nivel) o *inka* (dirigente supremo del señorío), los mismos vocablos siguen conservando su significado tradicional en otros contextos.

El calco (sintáctico-)semántico, en la medida en que respeta las normas

lingüísticas, no provoca interferencias mayores en el idioma receptor: si una crónica del Perú, en vez de tomar prestado el término quechua (*aqlla huasi*), designa esa famosa institución incaica con el término -calco del quechua- "casa de las elegidas", su discurso se mantiene dentro de la normalidad lingüística más estricta. La generalización del procedimiento, sin embargo, puede acentuar, a expensas de otras, determinadas tendencias del idioma.

Los idiomas autóctonos tuvieron que adaptarse para dar cabida a las nuevas realidades materiales o espirituales propuestas o impuestas por los europeos. Realizadas bajo la presión directa o indirecta de los representantes de los sectores dominantes, tales modificaciones fueron en general mucho más incisivas de las que sufrieron los idiomas de los colonizadores, también porque los idiomas amerindios, contrariamente a aquéllos, carecieron en general, después de la conquista, de la autonomía exigida para realizar un control satisfactorio de las normas lingüísticas. Si bien no disponemos de trabajos sistemáticos de etnolingüística histórica para el quechua del Perú, hay motivos para pensar que su evolución va transitando, pero con un ritmo mucho más lento, por el mismo camino que recorrió, en México, el náhuatl. A partir de los documentos escritos por la aristocracia nahua colonial entre los siglos XVI y XVIII, Karttunen [1982] estableció una secuencia típica de aculturación lingüística que sintetizaremos aquí brevemente. En una primera etapa, el idioma receptor digiere sucesivamente las nuevas realidades mediante los procedimientos del préstamo léxico y de la extensión del significado de los nombres. En un segundo momento, el idioma admite una serie de modificaciones fonéticas y morfológicas relativamente superficiales. En una tercera fase, el idioma receptor empieza a incorporar el vocabulario básico del idioma europeo, incluso los verbos, y adapta su sintaxis a la del idioma europeo a través de la inserción de las conjunciones de subordinación europeas. Hacia 1800, al final de este proceso, como lo formula Karttunen [1982: 407], "Nahuatl was capable of absorbing and expressing succinctly anything Spanish had to offer".

La aculturación léxica, como se aprecia claramente, no constituye en este caso sino el prelude de una transformación profunda del idioma "receptor" o, para expresarlo sin eufemismos, "dominado".

Ahora ¿en qué medida, el idioma dominante (el español) sufre también este tipo de modificaciones morfológico-sintácticas? Si nos atenemos a las estructuras sintácticas o morfológicas del "español peruano culto", en muy pocos casos podríamos afirmar un impacto decisivo de las estructuras de los idiomas autóctonos. El español de los sectores hegemónicos, en efecto, además de dominar (en términos políticos, no necesariamente en cuanto al número de hablantes), opuso siempre dos obstáculos a su "aculturación" indígena: en primer lugar, el hecho de reproducirse a partir de unas normas exteriores -metropolitanas- sobre las cuales no tenía prácticamente ningún poder, y en segundo lugar, el uso sistemático de la escritura, medio de fijación que ofrece, de por sí, una gran resistencia a los factores de innovación. Ahora, en tanto idioma hablado no sólo por los miembros de los sectores hegemónicos, sino también por los "emergentes" de las colectividades

marginadas, el español, en sus variantes sociolectales, sufrió y sigue sufriendo, sin embargo, el impacto de los idiomas indígenas localmente dominantes. Además, a raíz de determinados "climas intelectuales" (por ejemplo, la voluntad étnica, nacionalista o política de ciertos grupos intelectuales de afirmar los valores autóctonos o populares), aún el español de ciertos sectores cultos puede abrirse a la "seducción" del idioma marginado -en general del quechua, idioma "nacional" por excelencia.

La quechuización del español hablado, cuando se da, suele ser la consecuencia de diferentes prácticas del bilingüismo. A raíz de su formación letrada, los miembros bilingües de los sectores hegemónicos andinos (eclesiásticos, funcionarios, latifundistas, comerciantes etc.) resultaron siempre relativamente capaces de distinguir cabalmente las estructuras de sus dos idiomas de comunicación. Su comportamiento idiomático es normalmente "diglósico": el idioma de prestigio, el idioma "político", es siempre el europeo; el idioma indígena sirve para comunicarse con los miembros de las capas subalternas y, a veces, para expresarse en los momentos de trance festivo. En tales momentos, excepcionalmente, desaparece la característica asimetría en las relaciones entre el idioma europeo y el indígena, como lo atestiguan los cantos -patrimonio de los sectores "altos", *mistis* o mestizos- que alternan, sin mostrar ninguna predilección, fragmentos en quechua y en español:

Tukuy runan willawarqan (Toda la gente me dijo),
 todo lo tuve por cuento,
 saqiriwanaykitaqa (que tú me abandonarías),
 jamás yo pensé por cierto [ESCOBAR, G. 1981: no. 113].

Ahora, si enfocamos el contacto lingüístico a partir de la situación de los bilingües cuyo idioma primero o principal es el de origen prehispánico -campesinos, sectores urbanos periféricos-, el cuadro se modifica sustancialmente. Muy variable, el dominio del idioma de origen europeo resulta, en estos sectores poco escolarizados, inferior al que demuestran los miembros del sector hegemónico. Al esforzarse a hablar el español, el hablante del idioma "indígena" tiende a traducir, palabra por palabra, un discurso pensado en su idioma materno. De este modo, en mayor o menor grado, el idioma europeo se tiñe de particularidades léxicas, morfológicas y sintácticas del idioma indígena. Destinada, en un principio, a la comunicación con los sectores hegemónicos, esta práctica traductora puede desembocar a largo plazo, sobre todo si se restringe o se va perdiendo el uso del idioma "indígena", en la aparición de lenguajes o sociolectos mixtos más o menos estables. Así, unas investigaciones realizadas en el valle del Mantaro (sierra central del Perú) revelaron la existencia de un sociolecto español fuertemente quechuizado que se va reproduciendo no ya a partir de una práctica auténticamente bilingüe o diglósica, sino en tanto que medio de expresión de un sector que ya no dispone de otro lenguaje para expresarse [CERRON PALOMINO 1972].

INTERFERENCIAS QUECHUAS EN LA LITERATURA EN ESPAÑOL

La literatura peruana escrita en español no "documenta" simplemente los pro-

cesos de aculturación lingüística, sino que manifiesta las actitudes de determinados grupos socio-culturales -para no decir de ciertos individuos- frente a ellos. La práctica literaria escrita se distingue de la práctica "normal" (coloquial) de una lengua por el mayor grado de conciencia con que el emisor maneja la materia lingüística disponible. Si, como lo afirmaba Saussure, el hablante de una lengua no tiene conciencia de las normas que la rigen, el escritor, en cambio, elige, desecha, combina y hasta crea determinados modos de decir. Un texto literario, por modestas que sean sus ambiciones, no "refleja", no "documenta" pasivamente una situación lingüística dada. Los fenómenos de "aculturación" lingüística resultan, para el escritor en un contexto multilingüe, una especie de materia prima que hay que elaborar. El escritor -generalmente miembro, de algún modo, de los sectores hegemónicos- puede aceptar o desechar total o parcialmente las normas que dicta la tradición escritural. Y su estrategia lingüística, como los demás elementos del texto, se podrá interpretar en términos ideológicos o políticos. En el Perú colonial o republicano el hecho de escribir en español o en quechua, de "inscribirse" en la tradición letrada o, por el contrario, de buscar el modo de incorporar lo oral a la escritura, significa cada vez y en cada contexto histórico concreto, una actitud "política" determinada.

A continuación, y a partir de las preocupaciones expuestas a lo largo de nuestra introducción, examinaremos, por coyunturas históricas, una serie de textos -significativos por su inserción en un campo de tensión caracterizado por la "copresencia" desigual del español y del quechua- de la "literatura peruana de lengua española".

Cronística e historiografía colonial

El primer núcleo de textos significativos surge entre 1550 y 1615, período de la "consolidación del sistema colonial". Ofrecen gran interés, desde un punto de vista específicamente lingüístico, la *Suma y narración de los Incas* [1551] de Juan de Betanzos, la *Ynstrucción ...* [1570] de Titu Cusi Yupanqui, los *Comentarios reales* [1609] de Garcilaso el "Inca", la *Relación de antigüedades deste reyno del Perú* [hacia 1613] de Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua y, más que cualquier otro texto del período colonial, la *Primer nueva corónica y buen gobierno* [hacia 1615] de Felipe Guamán Poma de Ayala. En la medida en que su inserción en el panorama lingüístico andino no se limita al nivel léxico, estos textos, en términos de aculturación lingüística, resultan particularmente significativos. La simple nómina de los autores sugiere que ellos representan perfectamente las tres categorías básicas del edificio social -según el análisis "sociológico" del momento- de la primera época colonial: "españoles", "indios", "mestizos". Sin embargo, y lo confirmará el examen de sus estrategias lingüísticas, su representatividad social, en los términos aludidos, resulta más que relativa. Todos ellos, de hecho, se vinculan de algún modo a la política (oficial) de "asimilación de las élites indígenas", cuyo objetivo principal es la creación de un sector autóctono capaz de asegurar la comunicación política entre las autoridades metropolitanas o coloniales y las masas in-

dígenas. Betanzos (casado con una hermana de Atahuallpa, negociador de la "capitulación" de los Incas rebeldes de Vilcabamba, etc.) fue uno de los agentes más activos de tal política; Titu Cusi, uno de sus destinatarios más "cortejados". Sin ella, los "caciques" Guaman Poma y Pachacuti Yamqui no hubieran llegado a dominar los principales recursos de la escritura. Gracias a la misma política, todavía, el "Inca" -mestizo de ascendencia incaica por línea materna- Garcilaso pudo iniciar una formación europea en el Cusco antes de perfeccionarla en España. Pese a su diferente origen socio-cultural, todos ellos, por lo tanto, forman parte -sin duda con un *status* especial, "andino" - de la "ciudad letrada" [RAMA 1984] del momento.

Betanzos, cronológicamente el primero de los autores mencionados, expone de entrada, en su prólogo destinado al virrey Antonio de Mendoza, su estrategia lingüística. Como se trata de escribir la historia andina a partir del discurso de sus informantes indígenas, conviene "guardar la manera y orden de hablar de estos naturales", descartando el "estilo gracioso y elocuencia suave" que exigiría la retórica renacentista. Estos argumentos -Betanzos se considera como "fiel traductor"- se apoyan, claro está, en esa ética de la traducción que antepone la "fidelidad al texto original" a la elegancia de la traducción. Pero de este modo, Betanzos, aparentemente poco interesado en inscribirse en la tradición culta del momento, opta, al abrir la puerta a la infiltración de elementos lingüísticos quechuas en la escritura en español, por una lengua y una escritura en cierto sentido "mestiza".

¿Cómo se traduce, concretamente, tal estrategia? A nivel léxico, se combinan los procedimientos del préstamo con o sin explicación ("guaca": *waka*, antepasado mítico, lugar u objeto de adoración), del calco ("casa del sol", trad. de *inti wasi*, casa del sol) y de la reorientación semántica ("capitán", con el significado de *apu*, dignatario de alto nivel en el sistema incaico). Los procedimientos se combinan libremente para restituir en español, con la máxima economía y fidelidad posible, el sistema de las categorías quechuas, muy "presentes" en el texto que ofrece Betanzos. La sintaxis, predominantemente paratáctica (y opuesta, por lo tanto, a las tendencias contemporáneas del español culto), parece seguir la de un texto quechua subyacente, cuya prosodia -sucesión de sintagmas cortos, posiblemente tetrasilábicos- el lector tiene la impresión de "sentir":

/.../ y estando [Inca Yupanqui] con esta pena
dicen que sería ya hora del sol puesto
y que ya oscurecía la noche
y como fuese anochecido
que dijo a sus compañeros
y a los demás sus criados
que se quedasen todos allí
juntos como estaban
e que ninguno saliese con él
y así se salió del aposento
sin llevar otro ninguno consigo /.../

e apartándose Ynga Yupangue de sus compañeros
 la noche que ya la historia os ha contado
 dicen que se fue a cierta parte
 do ninguno de los suyos le viesen
 espacio de dos tiros de onda de la ciudad
 e que allí se puso en oración
 a /.../ Viracocha Pacha Yachachic /.../ :
 Señor Dios que me hiciste
 e diste ser de hombre
 socórreme en esta necesidad en que estoy
 pues tú eres mi padre
 y tú me formaste
 y diste ser y forma de hombre
 no permitas que yo sea muerto por mis enemigos
 dame favor contra ellos
 y pues tú me hiciste libre
 y a ti solo sujeto
 no permitas que yo sea sujeto de estas gentes
 que ansi me quieren sujetar
 y meter en servidumbre
 [BETANZOS 1987: cap. 7-8; la disposición gráfica es nuestra].

A menudo, el discurso atribuido al Inca pasa bruscamente, sin transición, de la “normal” forma indirecta a la directa: indicio de que la sintaxis del discurso quechua subyacente, que ignora la posibilidad del discurso indirecto, se va imponiendo sobre la tendencia española de la época hacia la representación indirecta de los monólogos. Otro indicio más de la cercanía de un discurso (o canto) quechua oral es la indicación sistemática del carácter “tradicional” de lo narrado (repetición constante de “dicen que ...”, equivalente español del sufijo reportativo quechua *-s/-si*).

En resumen, la *Suma* de Betanzos suena como una “traducción simultánea”, no reelaborada a partir de las exigencias del español culto, de un texto quechua: probablemente, como tiende a revelarlo un análisis histórico-literario, una serie de *qayllis* o cantos de homenaje a un Inca [LIENHARD 1990: cap. 7].

Al encargar a un misionero la transcripción-traducción de su dictado, el Inca rebelde Titu Cusi Yupanqui “opta”, como él mismo lo explica (“por quanto... no sé el frases y la manera que los españoles thienen en semejantes avisos, rogué al muy reverendo padre fray Marcos García y Martín de Pando, que conforme al usso de su natural me ordenasen y conpusiesen esta relación”), por una adaptación de su discurso quechua a las normas vigentes de la escritura en español. Si bien en su exposición dramático-narrativa y en su cosmovisión, este texto es inocultablemente “quechua” (el género discursivo subyacente es sin duda el mismo que en Betanzos), su realización lingüística no ostenta, fuera de los procedimientos léxicos “clásicos” en el traslado de un universo cultural a otro, ningún rasgo de “aculturación”. La sintaxis de las oraciones, especialmente, lejos de basarse, como la de Betanzos, en una parataxis “quechua”, se moldea en un sistema complejo de subordinaciones. El “mensaje” que emite la forma lingüística del texto podría ser el siguiente: se aceptan

las reglas de juego diplomático (el locutor se coloca, en términos lingüísticos -al nivel del interlocutor), pero se desean preservar las esferas respectivas de las dos culturas. Contrariamente a las apariencias, la voluntad de seguir, en una carta destinada -en definitiva- al rey español, las normas españolas, no significa la sumisión, sino que traduce la conciencia de la oposición irreductible de los dos mundos.

Otra es la actitud que manifiestan los *Comentarios reales* de Garcilaso frente a la cultura del invasor. A nivel lingüístico, el español y el quechua (presente sobre todo en las constantes disquisiciones etimológico-semánticas) no interfieren el uno en el otro. Las categorías autóctonas, quechuas, se explican según todas las "reglas del arte", en el doble sentido -estético-gramatical- que caracterizaba entonces ese concepto. Garcilaso, en efecto, decide inscribirse, mediante lo que Betanzos llamaba un "estilo gracioso y elocuencia suave", en la tradición científico-literaria culta de su momento: el renacimiento. Esta inscripción, obviamente, no indica -como sería el caso si se tratara de un autor español- ningún "conservadurismo" por parte de un escritor nacido en la "periferia" del imperio español y (ex)hablante de un idioma amerindio. Garcilaso *elige* conscientemente la "universalidad", la de los conquistadores. La elaboración escritural de la cultura quechua que se realiza en los *Comentarios* se adecua perfectamente a la elaboración análoga -y contemporánea- de la cultura bíblica y greco-latina por parte de los humanistas europeos. Como algunos de sus "colegas" mexicanos, mestizos o indios miembros de la élite indígena colonial (especialmente el historiador tetzcocano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl [1608]), Garcilaso se decide -contrariamente a lo que se suele afirmar- no por un "mestizaje cultural" en tanto que fundamento de una "cultura peruana", sino por la "universalización" humanista de una cultura incaica previamente idealizada y convertida en "utopía". Los *Comentarios reales* no asumen ni "reflejan", pues, los procesos contemporáneos de aculturación lingüística del Perú, sino que ofrecen la imagen lingüística de una ruptura radical: de la antigüedad incaica a la "universalidad" europea moderna. Lo antiguo seguirá existiendo como objeto de museo perfectamente pulido, digno de todo orgullo, y que se trata de preservar de cualquier daño.

Que una actitud de este tipo haya sido más fácil de adoptar en el exilio español de lo que hubiera sido en medio de la atormentada realidad andina, es evidente, pero -como lo sugiere el caso mexicano- la biografía específica de Garcilaso no basta -o no es indispensable- para explicar una opción perfectamente inteligible en el contexto de la época.

De todos los autores mencionados, Pachacuti Yamqui es el único cuyo discurso parece a primera vista "documentar" sin tergiversaciones una situación sociolingüística dada. Este cacique altiplánico, descendiente -según su propio testimonio- de una familia de "caciques principales" que aceptaron el cristianismo en fecha tempranísima, escribe a partir de una situación característica de diglosia. Tratándose de un escrito destinado oficialmente a alguna autoridad colonial, probablemente -como sugiere su tenor- eclesiástica (el único lector conocido del texto fue el célebre

extirpador de idolatrías Francisco de Avila), Pachacuti escribe básicamente en español -un sociolecto español andino con todos sus rasgos clásicos de "quechuización" fonética, morfológica, léxica y sintáctica: a) un sistema vocálico vacilante (i en vez de e, o en vez de u, o vice versa, repercusión del sistema trivocálico quechua: a, e/i, o/u); b) falta de concordancia singular/plural entre sujeto y forma verbal (normal en quechua, donde un colectivo con o sin la partícula pluralizadora *-kuna* admite un sufijo verbal plural o singular); c) no coincidencia entre el género gramatical del nombre y el artículo o la desinencia del adjetivo (el quechua ignora el género gramatical); d) incorporación gramatical de vocablos quechuas ("arpamiento", sacrificio, a partir de *arpay*, sacrificar); e) calcos sintácticos ("en qué tiempo", calco de *ima pachapi*, para ¿cuándo?; "sus pies del difunto", calco de *chay aya-pa chaki-n*, lit. 'del difunto sus pies'); f) interferencias del sistema temporal quechua (preferencia por el "presente histórico", que alterna con varios tiempos del pasado; pluscuamperfecto empleado, como el "pluscuamperfecto" -sufijo *-sga-* quechua, para indicar la admiración o emoción del locutor; g) omisión o "error" en los artículos y las preposiciones; h) vacilación en cuanto a las normas de derivación ("temerario" por "temible"), etc.:

Y al cabo se aparece temerario culebra, el qual dizen que consumió mucha gente, de que [el Inca Pachacuti] abía tenido gran pena y se afege y alssa los ojos al çielo, pediendo socorro al Señor del çielo y tierra, con gran aflexión y llanto. Y entonces viene del çielo una *auancana*, o aguila, con vna furia temerario, dando gran sumbidos y arrebata a la culibra y alssa al alto de la cabeça y después la dexa caer al suelo, y dizen que se rebentó; otra su compañera lo mismo abía rebentado subiendo por un gran arbol para coger al capitan Ttopacapac, su ermano bastardo del ynga; y entonces dizen que los yndios salieron caçi todos bibos. Al fin el dicho ynga, en memoria de aquel milagro, le manda poner en vn andenes de essa prouincia culibra labrado de piedras, el qual se llama Uatipirca [PACHACUTI 1968: 300].

A cada rato emergen, a lo largo de esta relación, conceptos o unidades discursivas mayores (arengas, himnos) en quechua. La ausencia casi sistemática de las traducciones correspondientes, no usual en las crónicas andina, contribuye a explicar el sentido de la estrategia lingüística del autor. Al apropiarse el español, Pachacuti Yamqui, lejos de aceptar el sistema de reglas que lo rige en tanto lengua "universal", lo somete a una "quechuización" profunda, tan profunda que el discurso en "español" puede admitir, sin mayores problemas, la intrusión de sintagmas quechuas. No hay, finalmente, fronteras evidentes entre "lo quechua" y "lo español" en el texto, porque los elementos quechuas "emergentes" no son sino los signos de un discurso quechua que estructura todo el texto. Pachacuti no se somete, pues, al español y a los valores que le adhieren, sino que incorpora, sincréticamente, la lengua europea al mundo andino. A este procedimiento lingüístico de "apropiación" corresponde sin duda, a nivel temático, el modo de integrar al cristianismo. Como lo hará también, Guaman Poma, Pachacuti insinúa la temprana evangelización del Perú por el apóstol Santo Tomás aliás Tónapa Viracochan, etc. El cristianismo, entonces, lejos de ser un injerto reciente y parte integrante de la

cultura andina, no necesita, después de los tiempos de desviación idolátrica, sino una cierta actualización o "purificación". Los himnos quechuas reproducidos, todos interpretables como expresiones de un "monoteísmo" andino, sirven para insinuar, sin duda, la naturaleza esencialmente cristiana de la religión andina. El hecho de presentarlos en su sola versión quechua indica a la vez el respeto que estos textos inspiran al autor, y la inutilidad, en un contexto básicamente bilingüe, de su traducción.

En resumen, la estrategia lingüística de Pachacuti, contradiciendo de algún modo el "mensaje" explícito del texto (los beneficios espirituales de la conquista), tiende a "salvar", gracias al sincretismo, los valores esenciales de la cultura andina.

Cacique andino colonial como Pachacuti, Felipe Guaman Poma de Ayala espese a lo que podría sugerir su lenguaje narrativo básico: un sociolecto español tan quechuzado como el de Pachacuti- un escritor "culto". Lo indica de entrada su alusión (convencional) a la "falta de enbinción y de aquel ornamento y polido ystilo que en los grandes ingeniosos se hallan" [fo.10], falta que él dice querer compensar con los dibujos que acompañan el texto verbal. Lo confirman, luego, las numerosas citas directas o indirectas (incluso en latín) de la cultura escritural "canónica" del momento: Biblia, escritores de la antigüedad europea clásica, autores bizantinos, teólogos y cronistas contemporáneos [cf. ADORNO 1986].

Si la escritura de Pachacuti refleja más o menos "espontáneamente" el comportamiento lingüístico -eminentemente bilingüe- de su propio sector socio-cultural, el de los "caciques y principales", Guaman Poma "documenta" intencionalmente, mostrando una conciencia aguda en este campo, la situación lingüística tradicional y contemporánea del área andina. El "universo-mundo" que diseña el cronista de Sondondo, Lucanas, se caracteriza por su diversidad cultural de raíz regional y social. La imagen del Tawantinsuyu, proyectada sobre todo el mapa terrestre, es la que permite estructurarlo. Al centro (Cusco) y los 4 *suyus* o "cuadrantes" del estado andino tradicional corresponden, con España en el centro, las áreas mundiales Roma, Indias, Turquía y Guinea. La división en cuadrantes, como se colige por ejemplo de la descripción por *suyus* de los ritos andinos prehispánicos (o todavía actuales), implica una diferencia cultural. Ahora, y aquí aparece el interés lingüístico de esta cosmología, la materia prima de ese universo que evoca Guaman Poma es eminentemente lingüística y discursiva. Las diferencias culturales se manifestarán, por lo tanto, en tanto diferencias lingüístico-discursivas. Como lo dice en su carta al rey [fo. 10], el cronista escogió "la lengua y frasis castellana, aymara, colla, puquina conde, yunga, quichiu ynga, uanca, chinchaysuyo, yauyo, andesuyo, condesuyo, collasuyo, cañari, cayanpi, quito". El texto afirma, pues, un multilingüismo congénito que podría no ser percibido cabalmente por el lector (hispánico) que constata, en primer lugar, una oposición mundo verbal hispánico/mundo verbal quechua. Al interior del último, el multilingüismo aparece sobre todo en la introducción de vocablos que se refieren a los léxicos regionales (conceptos sociales, religiosos y culturales, el habitat y la vestimenta, la flora y la fauna, etc.) y que emergen, en el discurso español, como las puntas del iceberg constituido por un

“discurso subyacente” en los idiomas y dialectos indígenas. En la primera parte de la crónica (la que se dedica a describir sistemáticamente la historia y la sociedad andina tradicionales) se citan, además, por épocas históricas o por zonas (*suyus*), cantos rituales y oraciones enteras, dichos del Inca, etc. Hasta aquí, la “innovación” mayor, respecto a Pachacuti, es el carácter sistemático, enciclopédico, de este sistema de citas léxicas y discursivas. Si las citas de la primera parte documentan, pues, la índole multilingüe de la formación discursiva preinca e incaica, las de la segunda (dedicada al mundo colonial contemporáneo) aplican el mismo enfoque a la formación discursiva colonial. Guaman Poma atestigua a la vez la aparición de nuevos lenguajes (sociolectos “quechuas” y “españoles”), como la de nuevos discursos. El fragmento siguiente, atribuido por el compilador (Guaman Poma) a los padres curas que “saben cuatro palabras” de quechua, puede ejemplificar estas vertientes de la cita: caracterización gramatical de un sociolecto híbrido, hispanoquechua, y modelo de un discurso que expresa la hipocresía de ciertos (muchos) eclesiásticos coloniales:

Apamuy cauallo. *Mana micunqui*. *Padreta ricunqui*. ¿*Maymi* soltera? ¿*Maymi* muchachas? *Apamuy* dotrinaman [fo. 624].

Tráeme el caballo. No comas. Vete a ver al padre. ¿Dónde está la soltera? ¿Dónde están las muchachas? Tráemelas al catecismo.

A este discurso doblemente “impuro” se opone, por ejemplo, el lirismo quechua (también doblemente) “puro” de los sermones del padre (Cristóbal de) Molina:

Curi chipchec yllarispá cancharispá, ynquil panchic cizac. Achancaray, amancaray, mayua, cantot ynquilconá panchicho. Ynti quilla citoc laurac Jesús sutiyoq.

Oro reluciente, brillando despidiendo luz. Flores que se abren y que florecen. ¿Se estarán abriendo las flores de begonia, azucena, *maywa* y *qantu*? Sol y luna resplandecientes, ardientes: Jesús es su nombre (trad. “literal” nuestra).

La crónica ofrece -en quechua, en español, en lenguaje sociolectal- toda una serie de verdaderos “retratos lingüístico-discursivos” de eclesiásticos, pero también, sobre todo en los capítulos “Mala reprehensión del corregidor”, “Plática y conversación” y “Tratos”, de otros personajes, poderosos (encomenderos, hijos de encomenderos, señoras-doncellas, etc.) y marginados (soldados, “indias putas”, negros cautivos). El mundo colonial, irrupción de Babel en el área andina, aparece como un tejido de voces más o menos disonantes.

Si agregamos todavía el sistema, ya mencionado, de citas referidas a la cultura escritural de Occidente, la crónica de Guaman Poma toma la apariencia de un tejido de citas (léxicas o discursivas) que representan el aspecto verbal del mundo al alcance del compilador. Y este mundo, claro está, es un mundo no dual sino múltiple.

La diversidad de discursos documenta, a nivel lingüístico-discursivo, la profunda -y preocupante- transformación que suscitaron los procesos de aculturación en el área andina. En este sentido, la crónica de Guaman Poma es sin duda alguna el mayor documento peruano de toda la época colonial. En una cierta medida, la configuración lingüística de la crónica, abierta al "libre cambio" cultural, niega la factibilidad de una política autoritaria de separación nítida entre la "República de los Indios" y la de los españoles que Guaman Poma no deja de exigir: el peso de la realidad colonial, realidad no sólo social sino también semiótica, se impone, pues, sobre las construcciones intelectuales.

Literatura epistolar de los caciques del siglo XVIII

La consolidación definitiva de la Colonia, relativamente tardía en el Perú, acaba con una literatura que extrae su fuerza del diálogo cultural entre los "vencidos" y los "vencedores". Durante más de un siglo, ningún texto significativo en español se abre a alguna interacción cultural hispano-quechua. En el contexto de la toma de conciencia "andina" que supone la cadena de movimientos insurreccionales del siglo XVIII surge, finalmente, una "literatura" (compuesta fundamentalmente por cartas y memoriales de "caciques y principales") que vuelve a plantear críticamente, en términos temáticos, la relación entre la "República de los Indios" y la de los españoles. Los autores de esta literatura, miembros de la aristocracia neoinca, optan, en cuanto a su práctica lingüístico-discursiva, por la sumisión sin reservas a las exigencias de la cultura dominante. Nos toca comentar, en este caso, no la interferencia quechua en un discurso andino en español, sino -hecho igualmente significativo- su ausencia. Tratándose de autores de idioma materno quechua que se mueven en un contexto básicamente quechua (basta pensar en José Gabriel Condorcanqui Tupac Amaru en medio de sus tropas campesinas), la producción de una escritura que no revela rasgos quechuas en ninguno de sus niveles traduce, sin la menor duda, una estrategia discursiva consciente. La no interferencia quechua no se limita, de hecho, a los componentes lingüísticos de la escritura, sino que se extiende también a la apariencia -por lo menos- de los aspectos temáticos: las cartas de Tupac Amaru, los memoriales de fray Calixto de San José Tupac Inca y de otros notables andinos, no contienen ninguna reivindicación abiertamente "étnica", andina :

Haereditas Nostra Versa est ad alienos domus nostrae ad estranios. Vuestra herencia, Señor, que como a hijo mayor de la Catholica Iglesia, Mayor Monarcha, Mayor Catholico, os cupo en suerte, se ha passado a los extraños, vuestra casa a los extrangeros: Señor, nosotros los Indios en este Nuevo Orbe, somos vuestros vassallos, y assi somos vuestra herencia, somos Vuestra casa, enque el Padre Universal os constituyó heredero de este Patrimonio máximo, mejorado en tercio, y quinto. Esta pues casa, y herencia Vuestra, está en poder de extrangeros, y de extraños; porque los Españoles (que de nosotros viven segregados, separados, y distinguidos) sólo son los que ocupan todos los puestos [TUPAC INCA 1969: 19].

Quando sabemos, por ejemplo a través de la sentencia del visitador Areche con-

tra Tupac Amaru, que lo que se juzgó fue, precisamente, un movimiento que manifestaba su voluntad de restaurar (o de reinventar) una cultura y un ritual "inca", la escritura impecablemente occidental de estos notables cobra un sentido preciso: la conciencia -y la aceptación diplomática- de las reglas vigentes en la conocida situación diglósica (y dicultural) del Perú colonial. Se adopta el español para las prácticas escriturales de interés político (cuyos destinatarios, en buena medida, son las autoridades coloniales o metropolitanas), mientras que al quechua se reserva la esfera de la oralidad -y la de las expresiones propiamente artísticas. Al purismo "español" de la literatura epistolar corresponde, en el mismo contexto, el purismo quechua que caracteriza las producciones artísticas conocidas, como el drama *Ollantay* [1958] o la poesía de Wallparrimachi. En el hipotético estado "andino" que prefiguró, de algún modo, el movimiento neoinca, este sistema diglósico se hubiera, sin duda perpetuado: la no interferencia quechua no caracteriza sólo la literatura epistolar dirigida a las autoridades coloniales, sino también la correspondencia interna del movimiento.

Un poeta -Mariano Melgar- parece romper con la compartimentación cultural del momento. Sus *Yaravíes* [hacia 1815] parecen querer inaugurar una nueva tradición poética hispano-andina. La referencia a la oralidad andina que significa el título genérico de sus poemas no pasa, sin embargo, de un -por otra parte significativo- gesto programático: la tesitura lingüístico-literaria de sus poemas se somete sin discusión a las normas del neoclasicismo español vigente.

Cartas campesinas

Nunca la imaginación de las subsociedades indígenas y de su cultura fue tan evidente como en los decenios que median entre el período de la lucha por la emancipación y el de la guerra con Chile. No puede sorprender, por lo tanto, que la literatura de los sectores hegemónicos aparece -hablando en términos lingüísticos- absolutamente lisa, libre de cualquier interferencia del idioma marginado mayoritario, perfectamente instalada en la tradición metropolitana. La guerra con Chile (y sus efectos sociales), si no "libera" la escritura hegemónica de su anclaje metropolitano, provoca una toma de conciencia de ciertos sectores campesinos andinos que se traduce, aunque sea a escala muy reducida, en una producción de textos (sin ambiciones estéticas) que manifiestan -a nivel lingüístico e ideológico- la renovada vigencia del conflicto étnico-social básico :

./.../ pues todos los Guirrilleros que se encuintran todas las quebradas de esta muntaña encabezado por el Comandante Gonzales Dilgado somos con órden espreso del Sr. General Don Andrés Abilino Cáseres y asi tenemos orden para castigar las pecardías á los trayedores de la Patria: y no nos pongas en el numero de los bárbaros como tiene comuniación á su Mayordomo pues nosotros con razón y justicia unanimente levantamos a defender á nuestra Patria ./.../ [MANRIQUE 1981: 393-394].

La carta -con fecha del 16/4/1882- de los comandantes guerrilleros de Comas significa el rechazo de la marginalidad impuesta (los "bárbaros" de un país

“civilizado”) y la constitución de un nuevo sujeto político: los campesinos andinos en tanto representantes auténticos de la “patria”. Al apropiarse esta nueva función, los autores de la carta se apropian también, transformándolo profundamente, el lenguaje hegemónico. “Nuestra Patria” no nombra, ciertamente, el estado oligárquico peruano, sino las “quebradas” y “muntañas” andinas con sus comunidades campesinas. En el posesivo castellano vibra, sin lugar a dudas, el sufijo posesivo quechua *-yku*: exclusivamente nuestra (no de “ustedes”). La nueva patria andina y campesina, como lo evidencia la fonética y sintaxis quechuzante del texto, ha logrado someter también y volverla suya la lengua de los que nunca pudieron ocultar su dependencia del extranjero -ahora Chile.

Literatura indigenista, neindigenista y contemporánea

Fruto más o menos directo del impacto que alcanzaron, en el seno de ciertos sectores urbanos e intelectuales, los movimientos campesinos de resistencia contra la expansión latifundista, la narrativa y la poesía “indigenistas”, manifestación más tenaz de a literatura peruana del siglo XX, volverá a colocar el viejo y siempre renovado conflicto étnico-social en el centro de sus preocupaciones.

La primera narrativa indigenista (Clorinda Matto de Turner [1889], Enrique López Albújar [1920]), ubicada estéticamente en el terreno del naturalismo y gobernada por un pensamiento de tendencia positivista, ofrece poco margen para un diálogo auténtico, a nivel de la expresión lingüística, entre el español y el quechua. La cultura occidental y su idioma localmente representativo, el español, son los parámetros exclusivos a partir de los cuales se enfoca la otredad cultural y lingüística. La única “interferencia” quechua en estos textos suele ser una serie reducida y canónica de préstamos (elencados y explicados en un glosario final), cuya función consiste no tanto en nombrar algún concepto u objeto que no tuviera equivalente en español, sino en “señalar” el discurso, el habitat o la vestimenta de los protagonistas indígenas. La estrategia lingüística de estos autores traduce perfectamente la actitud del indigenismo tradicional frente a las masas indígenas: una solidaridad algo paternalista con el “otro exótico”, que no se cuestiona seriamente -“incontaminación” del discurso narrativo “occidental”- la ubicación del intelectual hegemónico, ni plantea una hipotética inversión de las relaciones de poder.

Para apreciar plenamente las estrategias lingüísticas de los escritores más modernos, especialmente de J. M. Arguedas, conviene tener en cuenta las modificaciones rápidas que experimentó y sigue experimentando, sobre todo a partir de 1930, una situación sociolingüística hasta ese momento prácticamente “congelada” -desde la época colonial. La extensión de la economía de mercado a toda la sierra, la progresiva generalización de la educación escolar, la creciente migración interna, sobre todo del campo a la ciudad y de la sierra a la costa, disminuyó el monolingüismo quechua, extendió el bilingüismo quechua/español (ya antiguo entre *mistis* y mestizos) a los sectores tradicionalmente “indígenas” y aumentó el peso relativo de los sectores monolingües del español. Sin embargo, el debilitamiento relativo del quechua se acompañó, también, de su penetración en algunas zonas (urbanas,

costeñas) de donde había sido desterrado desde los comienzos de la Colonia.

La "revolución" lingüística que introduce, sobre este telón de fondo, el conjunto de la obra de José María Arguedas, el escritor bilingüe más importante de este siglo en el Perú, no se reduce, como se supone a veces (partiendo exclusivamente de ciertos aspectos de su narrativa), a la elaboración de un equivalente "español" más auténtico de los diálogos atribuidos a los actores "quechuas", o a la supuesta o verdadera "quechuización" de la sintaxis de su lenguaje narrativo. Esta obra, después de siglos de ocultamiento, vuelve a imponer, a nivel de la cultura escritural, la presencia de un conflicto lingüístico central cuya magnitud, pese a las apariencias, no ha dejado de crecer desde la época colonial. De hecho, la obra de Arguedas, lejos de importar un simple "perfeccionamiento" de la literatura criolla en cuanto a la representación de lo "andino" -otro tópico de la crítica tradicional sobre Arguedas-, vuelve, después de los cronistas indo-mestizos, a cuestionar las propias bases lingüísticas y comunicativas de la cultura escritural en el Perú.

No es cierto del todo, como a veces se sugiere, que Arguedas haya optado definitivamente por el castellano como vehículo obligatorio de la comunicación literaria -lo que implicaría también la elección definitiva de un público "criollo". Por un lado, como lo atestigua, mejor que sus declaraciones al respecto, su trabajo vasto y continuo de recopilación de literatura oral quechua, él nunca dejó de afirmar la vigencia de este idioma amerindio para la expresión literaria "interna" -oral- del mundo surandino. Pero Arguedas tampoco descartó, muy al contrario, la posibilidad de una literatura quechua escrita: sus poemas en quechua y su cuento *Pongoq mosqoynin* ("El sueño del pongo") no representan ninguna "curiosidad" literaria, sino una propuesta muy elaborada tanto a nivel del instrumento lingüístico empleado como en cuanto a un nuevo tipo de comunicación literaria.

La "opción por el castellano" que realizan, aparentemente, sus demás obras narrativas, exige una serie de comentarios. A muy grandes rasgos, el paradigma lingüístico de la narrativa arguediana, como el de Guaman Poma o de Pachacuti, aunque con grandes diferencias de una obra (o versión) a otra, es tendencialmente "translingüístico" [ESCOBAR 1984], abierto a la copresencia o la imbricación de elementos españoles y quechuas. Los quechuísmos léxicos y sintácticos, o los fragmentos discursivos en quechua (sobre todo, en las novelas, la transcripción de cantos) no aparecen de ningún modo, en efecto, como "cuerpos extraños" artificialmente dispuestos en el texto, sino como signos de un código (precisamente) translingüístico. Más que en castellano o en quechua, en efecto, Arguedas escribe en "andino", si se quiere entender por este término un sistema de expresión múltiple, conflictivo, abierto y dinámico -tal como lo fue constituyendo, poco a poco, la historia andina. Este lenguaje "andino" auspicia la transición de un idioma (o sociolecto) a otro, su oposición, su imbricación o "superposición".

En el marco de este paradigma coexisten, más todavía en las novelas que en los cuentos, muy diferentes registros lingüísticos que se atribuyen a las diferentes categorías de "locutores" de los textos: narradores, personajes, emisores de los cantos en quechua.

El menos problemático de estos registros es el de los cantos en quechua, porque reproduce objetivamente el registro correspondiente de la realidad sociolingüística.

Los demás registros resultan, en un grado variable, "artificiales". Los discursos directos -en "español"- de los personajes, según la calidad de los locutores y el contexto narrativo, se suponen o traducidos del quechua o "transcritos" a partir de su "versión original" sociolectal, más o menos alejada -según el *status* social atribuido a los locutores- de las normas oficiales del idioma. El grado máximo de "artificio" se halla en los discursos directos supuestamente traducidos del quechua, porque éstos, por razones obvias, no "reproducen" ninguna realidad extratextual. Los discursos "sociolectales", en cambio, pueden apoyarse en los diferentes modos de hablar que generó el conflicto idiomático en el Perú. Ahora, en ambos casos, su configuración lingüística se caracterizaba -por lo menos hasta *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1969), novela de escenario costeño- por una variable quechuización lexical, morfológica y sintáctica del español, derivada básicamente de la que se halla en los sociolectos hispano-andinos quechuizados. Para la sensibilidad del lector, la diferencia entre un discurso directo "traducido del quechua" y otro "transcrito" a partir de un registro sociolectal quechuizante no queda, pues, siempre muy clara, razón por la cual el narrador, a menudo, insinúa que tal oración o diálogo se "pronunció en quechua".

Estos discursos quechuizados solían y suelen provocar, según la "personalidad lingüística" y cultural de los lectores, la adhesión admirativa o el rechazo. Y es "normal", hasta cierto punto, que así sea: para unos, mínima o realmente bilingües y familiarizados con la situación sociolingüística del Sur andino, estos discursos sugieren, en el primer caso, la "versión original" quechua del enunciado o evocan, en el segundo, los sociolectos hispano-andinos de diferentes estratos andinos variablemente bilingües; para otros lectores, en cambio, se trata en ambos casos -como en el de los cronistas indígenas- de una "deformación" estéticamente inadmisibles del español normativo. En términos literarios, la validez de la estrategia arguediana en este campo depende, obviamente, de la calidad poética que alcanza el lenguaje, pero la apreciación de esta calidad, sin duda alguna, depende igualmente de la "personalidad cultural" del lector.

En *El zorro ...*, novela de escenario costeño, los discursos "traducidos del quechua" dejan de aparecer, mientras que los de derivación sociolectal, rompiendo los límites que los narradores de las novelas anteriores imponían al diálogo, alcanzan un peso estructural decisivo en el texto: varios personajes-locutores asumen, a través de sus monólogos, la función de sub-narradores.

Tanto los cantos en quechua como los discursos directos (diálogos, monólogos en *El zorro ...*) surgen introducidos, situados en el texto, por el discurso de un narrador. Y los narradores resultan, precisamente, los "locutores" arguedianos más difíciles de definir en cuanto a su(s) registro(s) lingüístico(s). Las rupturas lingüísticas que se han constatado en la evolución narrativa de Arguedas conciernen muy de cerca, en efecto, la función narradora. En los cuentos de *Agua* (1935), el narrador-protagonista, pese a una cierta marginalidad, forma culturalmente parte

de la "sociedad narrativa". Es lógico, por lo tanto, que su discurso se distinga poco del de los demás protagonistas y que comparta, especialmente, su morfosintaxis quechuzante. Distinto es el caso de *Yawar fiesta* (1941) y de *Todas las sangres* (1964), donde habla un narrador anónimo. Su registro no es sociolectal ni (realmente) quechuzante, pero suscita, según muchos estudiosos, una "atmósfera quechua" bastante enigmática. Tal atmósfera no se explica satisfactoriamente a partir de consideraciones propiamente lingüísticas, porque sus recursos, a nuestro modo de ver, son del dominio de la poética. En estos discursos narrativos, la "quechuzación", en efecto, es más semántica y rítmica que morfosintáctica. Las mismas observaciones valen para el narrador-protagonista Ernesto de *Los ríos profundos*, muy disímil, en términos lingüísticos, de su homónimo en *Agua*. En *El zorro de arriba*, cuatro personajes comparten la instancia narrativa: el narrador de los "Diarios" (doble interno de Arguedas), el de la parte "Relato" y, finalmente, los dos zorros. El registro del primero corresponde al del Ernesto de *Los ríos profundos*. Los zorros se expresan en quechua moderno (algo hispanizado), muy semejante al registro de la poesía arguediana en quechua; el "hablante" de los "Diarios" proporciona la traducción al español. El narrador del "Relato", finalmente deja que su discurso se permee, en alguna medida, por los de los personajes -locutores "vecinos". Mosaico, en fin, de los diferentes registros lingüísticos -populares y cultos, orales y escritos- que suscitó y va suscitando el conflicto étnico-social en el Perú, *El zorro ...* vuelve a un paradigma lingüístico a todas luces análogo al de Guaman Poma de Ayala.

Suponiendo que el último -en términos relativos o absolutos- texto de un escritor es su última -repite el paréntesis- palabra sobre las preocupaciones que lo van estimulando, *El zorro ...* declara caducas, de algún modo, las soluciones lingüísticas anteriores, excepto la de su poesía en quechua, contemporánea de la última novela. Y la "última solución", contrariamente a la "artificial" de su obra anterior, merece el calificativo de "mimetismo lingüístico", forma *sui generis* del "realismo" en la narrativa: a cada locutor, el registro lingüístico que corresponda a su *status* socio-cultural, y al contexto de la enunciación (entiéndase por "mimetismo", claro está, no la reproducción mecánica de una realidad dada -lingüística en este caso-, sino una de las posibles estéticas de la ficción narrativa).

En sus múltiples avatares lingüístico-literarios, la obra de Arguedas cuestiona radicalmente las orientaciones predominantes de la literatura (hegemónica) en el Perú. El paradigma de la inserción en la tradición occidental culta va dando paso a otro nuevo, pluricultural, que supone también un nuevo tipo de lector, forzosamente "pluricultural". La incorporación de lo oral-popular bajo todas sus formas constituye objetivamente una democratización *del texto* que, de continuarse y de crearse un contexto educativo adecuado, puede desembocar en la democratización de la lectura.

La narrativa contemporánea de la arguediana o más reciente, en la medida en que, en vez de internacionalizarse (Vargas Llosa, Bryce Echenique...), intenta vincular su discurso a las actuales realidades lingüísticas o culturales, suele seguir una

de las estrategias propuestas por Arguedas, pero generalmente sin captarlas en su relativa- "totalidad".

Así, Eleodoro Vargas Vicuña [1978, 1979], Edgardo Rivera Martínez [1986] y Zein Zorrilla [1987] "andinizan" -en grados variables- los discursos narrativos de sus cuentos no tanto a partir de las estructuras del idioma quechua, sino en base a ciertos recursos semántico-poéticos. El "modelo" podría ser, de algún modo, el narrador Ernesto de *Los ríos profundos*, aunque la "desquechuización" alcanza, aquí, niveles más avanzados: si bien la dicción de Ernesto (en la novela mencionada) no era de origen propiamente sociolectal ni ostentaba rasgos acusados de interferencia quechua, las constantes reflexiones lingüísticas (peculiaridades de la semántica quechua, etc.) del narrador-personaje, así como la inserción de textos (transcripciones de cantos) en quechua, abrían la puerta a una fuerte presencia también lingüística de lo quechua. Renunciando al mimetismo sociolectal (y no concernidos por -o, en el caso de Zorrilla, no interesados en- los problemas de la "traducción" del quechua, estos autores favorecen, obviamente, la inserción de sus textos en el circuito "normal" de la literatura hispánica.

Félix Huamán Cabrera [1981, 1983] y Oscar Colchado Lucio [1985], en cambio, desarrollan la fórmula arguediana -*El zorro ...*- del "mimetismo lingüístico", pero aplicándola a la globalidad del texto. Ellos manejan, tanto para sus discursos narrativos como para los de sus personajes, unos registros más o menos "quechuizados"; en las narraciones de ambos autores no interfieren directamente los dialectos quechuas correspondientes (sierra de Lima y Ancash, respectivamente), sino unos sociolectos hispano-andinos previamente quechuizados. En un contexto histórico-cultural y lingüístico distinto, el de la costa "negroide", hispanizada prácticamente desde el comienzo de la Colonia, Antonio Gálvez Ronceros (sobre todo en *Monólogo desde las tinieblas* [1975]), y Gregorio Martínez (especialmente en *Canto de sirena* [1977]) recrean una dicción de tipo oral y sociolectal.

Sugestivos, en términos lingüísticos, resultan finalmente algunas publicaciones bilingües, recientes, de narraciones quechuas de origen oral como *Kutimanco* [OREGON MORALES (ed.) 1984], o la *Autobiografía de Gregorio Mamani* [VALDERRAMA y ESCALANTE (eds.) 1977]. Ambas siguen, de modo particular, las reglas del "mimetismo lingüístico". El registro lingüístico del texto en quechua, contrariamente a una práctica corriente (pero nunca seguida por Arguedas), reproduce un sociolecto quechua actual, fuertemente hispanizado en el caso de *Gregorio Mamani* (ciudad del Cusco). Particularmente notables resultan las traducciones correspondientes al castellano: en ambos casos, y de modo plenamente consciente, se elige no la norma española culta, sino una variante levemente quechuizada en cuanto a su sintaxis, especie de "norma" de los hablantes del español -bilingües o no- en las áreas bilingües. En su conjunto, estos textos presentan, por lo tanto, un minipanorama de la situación lingüística no de todo el Perú, sino de las regiones respectivas.

Como se desprende de nuestro recorrido a través de las manifestaciones de la interacción del quechua y del español en la literatura peruana en español, los autores

de textos "andinos" en español manifiestan, a lo largo de la historia andina, tres actitudes lingüístico-literarias básicas: la sumisión total a las normas de la escritura del español (que puede ocultar -Tupac Amaru- la protección de la autonomía de la oralidad quechua), el "mimetismo lingüístico" (que aboga a favor de un pluriculturismo radical) y, finalmente, la "traducción semántico-poética" de lo quechua (que auspicia la incorporación una cultura andina "filtrada" a la cultura "universal" de marca occidental). En los últimos decenios, la vigencia de la primera parece haber sufrido (en la literatura propiamente "andina") un colapso, lo que se podría interpretar como el reconocimiento, por parte de los autores, de la definitiva interpenetración de los dos "mundos" primitivos, respectivamente "quechua" y "occidental". Actualmente, el "debate" principal se da, por lo tanto, entre la segunda ("mimetismo lingüístico") y la tercera ("traducción semántico-poética de lo quechua"), a veces en el interior de la obra -Arguedas- de un solo escritor. Este "debate" traduce, de algún modo, la disyuntiva entre el deseo de anclar poderosamente los textos en el contexto cultural concreto, y el de ofrecerles una salida "universal": ni más ni menos la disyuntiva cuyos polos representan, casi al comienzo de la Colonia, Guaman Poma de Ayala y Garcilaso de la Vega. Mientras prevalezca, en la cultura peruana, una situación de "marca" colonial, tal disyuntiva seguirá, sin duda, produciendo sus efectos literarios.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Rolena

1986 *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.

ARGUEDAS, José María

1983 *Obras completas*, 5 tomos. Lima: Horizonte.

BETANZOS, Juan de

1987[1548/1556] *Suma y narración de los Incas*. Editado por María Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Atlas.

CERRON PALOMINO, Rodolfo

1972 Enseñanza del castellano: deslindes y perspectivas. En Alberto Escobar (comp.), *El reto del multilingüismo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

COLCHADO LUCIO, Oscar

1985 *Cordillera negra*. Lima: Lluvia.

DURAND FLOREZ, Luis (ed.)

1980-82 *Colección documental del bicentenario de la revolución emancipadora de Tupac Amaru*, 5 tomos. Lima: Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Tupac Amaru.

ESCOBAR, Gloria y Gabriel (comp.)

1981 *Huaynos del Cuzco*. Cuzco: Garcilaso.

ESCOBAR, Alberto

1984 *Arguedas o la utopía de la lengua*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

GALVEZ RONCEROS, Antonio

1975 *Monólogo desde las tinieblas*. Lima: Inti-Sol editores.

1987 *Los ermitaños*. La Punta: Colmillo Blanco.

- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1959[1609] *Los comentarios reales de los Incas*. Editado por Simón Durand. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1980[hacia1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Editado por J. Murra y R. Adorno, 3 tomos. México: Siglo XXI.
- HUAMAN CABRERA, Félix
1981 *Agua encanta*. Lima: SAGSA.
1983 *Río de arena: Agomayo*. Lima: Amaru.
- IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva
1975[1608] Compendio histórico del reino de Texcoco. En Edmundo O'Gorman (ed.), *Obras históricas*, tomo 1, pp. 415-521. México: UNAM.
- KARTTUNEN, Frances
1982 Nahuatl Litteracy. En G. A. Collier, R. I. Rosaldo, y J. D. Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States 1400-1800*, pp. 395-417. New York: Academic Press.
- LIENHARD, Martín
1990 *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988*. Hanover (USA): Ediciones del Norte.
- LOPEZ ALBUJAR, Enrique
1976[1920] *Cuentos andinos*. Lima: Mejía Baca.
- MANRIQUE, Nelson
1981 *Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*. Lima: Ital Perú/CIC.
- MARTINEZ, Gregorio
1975 *Tierra de caléndula*. Lima: Milla Batres.
1977 *Canto de sirena*. Lima: Mosca Azul.
- MATTO DE TURNER, Clorinda
1973[1889] *Aves sin nido*. Lima: Peisa.
- MELGAR, Mariano
1971[hacia 1815] Yaravíes. En *Poesías completas*, edición crítica, pp. 273-407. Lima: Academia de la Lengua.
- OLLANTAY
1958 *Ollantay*. Copia del Códice de Santo Domingo por Bertha D. de Nieto y Luis Nieto, trad. por Julio G. Gutiérrez. Cuzco: Festival del Libro Cuzqueño.
- OREGON MORALES, José
1984 *Kutimanco y otros cuentos*. Huancayo: Tuky.
- PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santacruz
1968[1613] Relación de antigüedades deste reyno del Perú. En Francisco Esteve Barba (ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena*, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 209, pp.279-319. Madrid: Ediciones Atlas.
- POTTIER, Bernard (ed.)
1983 *América Latina en sus lenguas indígenas*. Caracas: UNESCO-Monte Avila.
- RAMA, Angel
1984 *La ciudad letrada*. Hanover (USA): Ediciones del Norte.
- REQUERIMIENTO
1954-55[1688] Requerimiento. En Diego López Cogolludo, *Historia de Yucatán*, tomo 1, libro 2, cap. 4. Campeche: Comisión de Gobierno.
- RIVERA MARTINEZ, Edgardo
1986 *Angel de Ocongate y otros cuentos*. Lima: Peisa.

RIVET, Paul y George de CREQUI-MONTFORT

1951-56 *Bibliographie des langues aymará et kicua*, 4 vols. París: Institut d'Ethnologie.

TUPAC INCA, fray Calixto de San José

1969 Representación verdadera y exclamación rendida y lamentable que toda la nación indiana hace a la majestad del señor rey de las Españas y emperador de las Indias, el señor don Fernando VI ... En Jorge B. Ballesteros, "Fray Calixto de San José Tupac Inca, procurador de indios y la 'Exclamación' reivindicacionista de 1750". *Historia y cultura* 3: 19-35.

VALDERRAMA FERNANDEZ, Ricardo y Carmen ESCALANTE GUTIERREZ (eds.)

1977 *Gregorio Condori Mamani: autobiografía*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos 'Bartolomé de Las Casas'.

VARGAS VICUÑA, Eleodoro

1978 *Nahuin, narraciones ordinarias 1950/1975*. 2da. ed. Lima: Milla Batres.

WALLPARRIMACHI MAITA, Juan

1979 Cuatro poemas de Wallparrimachi (comienzos s. XIX). En J. Lara (ed.), *La poesía quechua*, pp.182-186, la reimpresión. México: F.C.E.

YUPANGUI, Titu Cussi

1985[1570] *Ynstrucion del Ynga don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui*. Introd. Luis Millones. Lima: El Virrey.

ZORRILLA, Zein

1987 *¡Oh generación!* Lima: Lluvia.

