

Elena Huber  
(Universidad de Buenos Aires)

Miguel Alberto Guérin  
(Universidad Nacional de La Pampa)

34

## COLONIA Y METRÓPOLI: EL LÉXICO HISPANOPERUANO EN LA *RELACIÓN* DE PEDRO PIZARRO

Elena Huber\*  
Miguel Alberto Guérin\*\*

## COLONIA Y METRÓPOLI: EL LÉXICO HISPANOPERUANO EN LA *RELACIÓN* DE PEDRO PIZARRO

En la *Tragedia del fin de Atawallpa* (Anónimo, 1589), obra indígena compuesta en quechua, a fines del siglo dieciséis o comienzos del diecisiete, que se representa aún hoy, los españoles se limitan a mover los labios o a gritar, por lo que la comunicación entre los personajes de ambas culturas sólo resulta posible mediante las constantes traducciones de Felipillo, el intérprete. Esta presentación de la relación lingüística constituye un excepcional testimonio de la perspectiva indígena del problema intercultural, y tiene diferentes niveles.

En la obra, la traducción es imprescindible, pero no suficiente para permitir la plena comunicación. Felipillo traduce a Pizarro cuando expone el orden político que quiere imponer España; dice, entonces, que le es imposible comprender el oscuro idioma del sumo sacerdote que lo escucha, el cual, a su vez, hace las mismas afirmaciones respecto del idioma de Pizarro. Almagro envía un mensaje escrito a Atahualpa, a cuyo papel los incas llaman "chala blanca" (*ibidem*, pp. 79, 81, 83, 85, 87 y 89) e intentan en vano descifrar aunque sólo logran comparar sus letras con imágenes de la naturaleza que les resultan familiares; según cómo las miren, les parecen un "hervidero de hormigas" o "las huellas que dejan las patas de los pájaros en las lodosas orillas del río" o "venados puestos cabeza abajo y las patas arriba" o "llamas cabizbajas y cuernos de venado" (p. 79), sin embargo reiteran sus intentos y se lamentan de no poder descifrar el mensaje porque le atribuyen un valor fundamental para su futuro (p. 89). Finalmente, Atahualpa, ya condenado, oye, por intermedio de Felipillo, al padre Valverde, que trata de convertirlo a la religión católica; de pronto interrumpe su argumentación y le dice "parece que tú no

\* Universidad de Buenos Aires.

\*\* Universidad Nacional de La Pampa.

comprendes las palabras que yo te digo" (p. 131); le propone entonces que escuche la Biblia, que ha de hablar mejor y más claro. Atahualpa se limita a responderle: "No me dice absolutamente nada" (pp. 131-132).

La versión indígena subraya que la incomunicación trasciende la comprensión de la lengua, ya que, cuando la traducción la supera, se pone aún más en evidencia la irreparable distancia entre dos mundos políticos y dos religiones. La visión que comentamos no es aséptica, pretende establecer lo irreconciliable de ambas culturas para construir sobre ello la utopía incaica como meta de diversos proyectos revolucionarios (Huber y Guérin, 1997, p. 184), cuya eficacia el tiempo ha evidenciado.

El ejemplo nos interesa para subrayar que las producciones referidas al problema lingüístico en América, que comienzan en los momentos iniciales de la conquista, deben ser estudiadas a partir de sus diversos puntos de enunciación, es decir, de los sistemas socioculturales y sociopolíticos que el enunciador integra, que el enunciador manifiesta porque lo explican. Una primera clasificación resulta evidente. La producción en quechua, uno de cuyos ejemplos es la *Tragedia* mencionada, reivindica lo incaico. Pueden vincularse entre sí los textos de marcado bilingüismo propios de la producción mestiza, como la obra de don Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui, o la de Guaman Poman de Ayala, en los que la exaltada reivindicación de lo indígena se organiza sobre una base que acepta un cierto grado de aculturación y la imperiosa necesidad de convivir para seguir viviendo. Los teóricos del problema lingüístico, como José de Acosta, interactúan con los textos de la decisión política emanada de la Corona, de tal modo que resultan coherentes y de enriquecedora lectura conjunta, como lo ha puesto de manifiesto la antología de Francisco de Solano (1991). De una de las decisiones de la Corona, la de realizar un relevamiento sistemático de las culturas indígenas y de la geografía de la circulación en función de la identificación del potencial minero del Nuevo Mundo, surgieron las relaciones geográficas. Los gramáticos y lexicógrafos como fray Domingo de Santo Tomás (1951, pp. 5-16), pusieron su erudición al servicio del proyecto de profunda aculturación que la evangelización implicaba. Finalmente, pueden agruparse, bajo la denominación genérica de crónicas, los textos escritos por españoles con propósito laudatorio tanto de la conquista como, a menudo, de su participación en ella. Casi todos resultan asimilables a extensas probanzas de méritos y servicios, como sucede con la *Relación* (1571) de Pedro Pizarro, cuya estructura básica coincide con la probanza efectivamente elevada al Rey con el objeto de aumentar en una vida su encomienda (Guérin, 1992, pp. 197-198). En otros, el interés es más historiográfico, pero aún así contienen la exaltación del mérito personal, que consiste en haber rescatado del olvido hechos que manifiestan la grandeza de la Corona. En todos estos textos, la temática lingüística sólo en ocasiones conforma una secuencia claramente

identificable y, consecuentemente, aislable del resto; por lo común se encuentra incluida en las diferentes secuencias narrativas y, con menor frecuencia, en pasajes descriptivos del mundo indígena que ha sido sometido.

El análisis del vasto espacio semántico construido, en la *Relación*, por las acepciones del sustantivo *lengua*, constituye un acceso adecuado para indagar la temática lingüística en textos no indígenas.

*Lengua* refiere, en primer lugar, una parte de la anatomía humana y animal (154 r.), que el texto jerarquiza y destaca del resto, no exenta de valor simbólico: para presentar las crueldades de Chalicuchima se describe la plaza de Jauja con muchas lanzas hincadas, en cuyas puntas estaban puestas cabezas, lenguas, manos y pies de los enemigos vencidos (34 v. y 35 r.).

En segundo lugar, remite a los idiomas hablados por los indios. Para la *Relación*, las lenguas del Perú difieren según las provincias. Existe además una lengua común, el *quechuasimi*, que es la que "el señor mandaba se hablase generalmente" (45 r.-45 v.). Este mundo lingüístico, sin embargo, no resulta totalmente ajeno al autor que es capaz no sólo de describirlas desde lo exterior, sino también de emitir juicios basados en un conocimiento adquirido durante su prolongado trato con el mundo indígena, como militar y como encomendero. Puede establecer una gradación en esa diferencia, y señalar que algunas difieren poco, son "casi unas" (67 r.-138 r.), y también indicar el grado de dificultad relativo que esas lenguas tienen para los españoles: la lengua "de los señores orejones era la más oscura de todas" (45 r.-45 v.).

El uso más extenso del sustantivo *lengua*, lo hace sinónimo de intérprete o trujamán. En el primer momento de la conquista, cuando todo es nuevo, el "lengua" resulta de una creación espontánea o deliberada. Los españoles, que se quedan "en la tierra" de los indios, es decir que se apartan durante un cierto tiempo de su comunidad lingüística, se transforman naturalmente en intérpretes. A su vez, algunos "muchachos" indígenas, son llevados a España con la intención de convertirlos en traductores (14 v.-15 r.). Las relaciones que impone la guerra con los indios amigos o enemigos, otorga al *lengua* una condición propia, como el fraile o el soldado, que lo distingue del común (23 r.) y que debe vincularse al poder que le confiere la dependencia que, respecto de él, tiene el resto de los españoles y, de manera especial, el capitán. Para atenuar la responsabilidad de su pariente Francisco Pizarro en la muerte de Atahualpa, Pedro califica de "demonio" a Felipillo, porque, "con sus retruecos", "hace entender" lo que no es cierto, es decir que lo acusa de haberse amparado en lo exclusivo de su saber para presentar como traducción sus intencionadas invenciones (37 v.-38 r.).

Finalmente, Pizarro usa el sustantivo *lengua* integrado a expresiones coloquiales, como sinónimo de habla, de modo de hablar. Diego de Almagro tenía "mala lengua" porque trataba mal a "todos los que con él andaban" (90 v.) y podía "desatar la lengua" para decir ofensas que luego tuvo que pagar caro (103



r.). En estas expresiones, *lengua* queda opuesto al adjetivo “lenguaz” que aplica a Carvajal porque “habla discretamente y a gusto de los que le oyen” (146 r.).

En síntesis, la *Relación*, se sirve de esta palabra para identificar el mundo de las lenguas indígenas y, a partir del conjunto de acepciones derivadas de la anatomía, también el de quienes ofician de traductores entre ellas y la española, respecto de la cual sólo se indican, mediante este sustantivo, formas sociales de uso.

Al elaborar el léxico de palabras y expresiones explicadas por Pedro Pizarro, en el que confrontamos sus definiciones con las aportadas por los textos de los gramáticos y lexicógrafos, la producción mestiza, los teóricos del problema lingüístico, las relaciones geográficas y las crónicas, quedó en evidencia que la cadena léxica de la palabra *lengua* se vincula y completa con algunas de las cadenas organizadas por los verbos *llamar* y *decir*.

Las cadenas del verbo *llamar* revisten tres formas básicas, “llaman”, “llamamos” y “se llama”, y la organización sintáctica de sus formas más extensas corresponde a una proposición relativa. La primera, que es también la más ilustrada (veintiocho ejemplos), tiene como antecedente una palabra o expresión española que explica una dimensión del mundo peruano, y asume la forma “que los indios (esos indios, éstos, ellos, entre ellos) llaman (acá)”, más la palabra quechua correspondiente a la traducción propuesta por Pizarro. “Llamamos”, la forma menos ilustrada (dos ejemplos), establece una secuencia simétrica partiendo desde lo español: “que (acá) llamamos”; y “se llama” (seis ejemplos) se extiende a “que (así) se llama(n)” para evitar remitirse a la traducción.

Las cadenas del verbo “decir” son: “quiere decir” (seis ejemplos), cuya forma más extensa es “que quiere decir (entre ellos, en su lengua)”; “quiero decir” (un ejemplo) y “que se dice” (diez ejemplos). Las dos primeras anuncian la traducción española de palabras quechuas.

La vinculación entre los tres conjuntos de cadenas, *lengua*, *llamar* y *decir*, se establece, en el plano semántico, a partir de la idea de traducir: alguien, en algún lugar traduce algo para alguien, cercano o distante.

La más evidente explicación de este proceso intercultural quedó resumida, de manera paradigmática, en la tan repetida exposición de fray José de Acosta:

[...] tratándose de caballos, bueyes, trigo, aceite y otras cosas que no conocían, recibieron de los españoles no sólo las cosas, sino sus nombres, a cambio de las cuales hemos tomado también nosotros, de ellos, otros, de animales o frutos desconocidos en Europa (1954, p. 518).

Sin embargo, sólo un conjunto de palabras y expresiones traducidas en la *Relación* se explica mediante estas afirmaciones. Es cierto que no todos los indigenismos usados por Pizarro, que son muchos, le reclamaban una traducción.

Algunos, en particular los recibidos por los españoles en las Antillas y el Caribe, y transportados por ellos hasta los límites de la primera expansión, se incorporan al texto como una palabra española más, de uso imprescindible debido a que con él se construyen las mencionadas dimensiones “desconocidas en Europa”. Los quechuismos de incorporación necesaria se subrayan mediante las formas impersonales “se llama” y “que se dice”, y se refieren casi exclusivamente a los topónimos (“Cangallo”, “Chilca”, “Maray”) con los que se construye el espacio de los desplazamientos de los españoles durante la guerra de conquista.

Pero la mayor parte de las palabras explicadas o traducidas (es difícil y no funcional analizar lo que explica de lo que traduce) no cumple con este procedimiento. La extensa cadena de relativas del tipo “que los indios llaman (acá)” se vincula a momentos en que el texto ya ha logrado un nivel de comunicación con independencia del vocablo quechua; pero el autor opta por agregar la palabra indígena. Sin embargo, la incorporación no es gratuita: la requiere la construcción del “acá” como un todo no homogéneo. Es esencial, a la presentación del Perú destinada a la Corona –la instancia de decisión de las peticiones de los españoles–, construir un mundo cuya bipartición justifica los méritos acumulados durante la guerra inicial y la exaltada importancia de la novedad y magnitud de lo obtenido mediante esa guerra. La tensión entre indígenas y españoles, que resulta de las acciones de estos últimos, constituye la substancia para construir el capital de sus méritos ante el mundo metropolitano. Se refleja en la lengua. La traducción es también una manera de diferenciación o quizás sólo es eso.

Ay otra fructa que se llaman achupallas, que, acá, nosotros les tenemos puesto nombre piñas (36, 158 r.).

Ay otra fructa que llaman, esto yndios, cachun, que nosotros, los españoles, le tenemos puesto nombre de pepino (36, 156 v.).

El mundo americano recibe la marca, la apropiación, producida por el impacto de la producción lingüística de los españoles de América, que, mediante ese mismo gesto, también construyen las diferencias entre el acá y el centro destinatario del texto.

Este gesto genérico de volver a nombrar las cosas, alcanza aún mayor grado de apropiación cuando los españoles inauguran topónimos conmemorativos de acciones de lo que consideran su gesta.

[...] en un llano que se puso, por nombre, La Guasáwara, que quiere dezir vatalla, por vn rreuentro que aquí se ubo con la gente de Quisquis [...], donde mataron y hireron algunos caballos (14, 51 v.).



...la llanada que tiene por nombre La Guasúara, por el rrequeentro que allí se vbo quando entramos el Cuzco, como tengo ya dicho (27, 116 v.).

La reiteración manifiesta el interés por darle vigencia al topónimo y por vincularlo con los hechos de la conquista que se consideran sobresalientes, y también documenta la transición del gesto bautismal al nombre ya establecido o que se pretende establecido ("se puso por nombre" frente a "tiene por nombre") y el paso de lo impersonal al "nosotros", pronombre que identifica a uno de los contrincantes del combate al tiempo que construye, para el centro, la identidad del mundo hispanoperuano.

Finalmente, la *Relación*, soporte de un mundo cultural en diferenciación y asimilación, es decir en proceso de identificación, de formación, subraya la presencia de lo americano en España.

Ay vnas rraíces que se comen por fruta [...] que se llaman camotes, que, en las yslas, llaman patatas; ya éstas las ay en España, sabrán lo que es (36, 158 r.).

Este maíz es vn mantenimiento mayor que trigo, que comen estos naturales, que, por auello mucho en España, no me aclaro más (21, 93 v.).

Toda organización sociocultural puede ser estudiada como un sistema de intercomunicaciones que comprende mensajes (enunciativos, exhortativos, volitivos), destinados a concertar acciones, y narraciones que amplían las dimensiones físicas y temporales del momento de enunciación. Estos mensajes y narraciones reconocen un emisor, individualizable o no, que es sólo parcialmente responsable de su sentido, ya que todo acto de comunicación se constituye a partir de organizadores culturales –los discursos culturales– que cada acto, por su parte, actualiza, redefine y fortalece. Los discursos identifican –construyen– espacios y subespacios semánticos en permanente interacción, que son la sustancia misma de la organización sociocultural y que, por lo tanto, también establecen los límites entre una organización sociocultural y las restantes. En las tensiones y cooperaciones que constituyen la interacción discursiva, la reproducción predomina sobre la producción, pero no la anula, debido a lo cual todo acto de comunicación opera condicionado por la oposición entre lo esperable y la transgresión, y es analizable en un nivel superficial, o consciente, y un nivel profundo, o inconsciente. La construcción y también la apropiación del discurso, en los espacios y subespacios, identifica, y su estudio constituye una vía idónea para el reconocimiento de grupos y subgrupos socioculturales.

Si bien no toda organización sociocultural cuenta con el mismo repertorio de espacios, el lingüístico parece infaltable en el mundo hispanoperuano. Se trata

de un espacio básico pero no exclusivamente bipartito, en el que toda comunicación surge de la interacción de una parte con su simétrica, y de la noción de límite, que permite la diferenciación –la existencia misma– de esa dualidad y que habilita la definición tanto de lo esperable como de la transgresión.

En el caso estudiado se identifica, de manera retrospectiva (la *Relación* es casi cuarenta años posterior a los hechos iniciales de la conquista), un traductor, el "lengua" –que actúa facilitando las interacciones que inician la conformación del discurso de su cultura hispanoamericana–, y los indígenas. Pero también existe una traducción del mundo hispanoperuano para el mundo hispanometropolitano, que pretende subrayar y encarecer las diferencias que se construyen sobre el postulado de una base de homogeneidad.

## Bibliografía

- Acosta, Joseph de (1954): *De procuranda indorum salute* [1588], Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.
- Anónimo (1989): *Tragedia del fin de Atawallpa*, versión en español y estudio preliminar de Jesús Lara; Introducción de Adolfo Colombes, Cochabamba, Ediciones del sol-Los amigos del libro.
- Domingo de Santo Tomás, fray (1951): *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú* [1560]. Edición facsimilar de Raúl Porras Barrenechea, Lima, Instituto de Historia de la Universidad Nacional de Mayor de San Marcos.
- Fiske, John (1989): *Understanding Popular Culture*, Boston, Unwin Hyman.
- Frow, John (1996): *Cultural studies and cultural value* [1995], Oxford, University Press.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe (1936): *Nueva crónica y buen gobierno* (*Codex peruvian illustré*), Paris, Université de Paris, Institut d'ethnologie.
- (1993): *Nueva crónica y buen gobierno*. Edición y prólogo de Franklin Pease, G. Y.; vocabulario y traducciones de Jan Szeminski, México-Argentina-Brasil-Colombia-Chile-España-Estados Unidos de América-Perú-Venezuela, FCE, 3 tomos.
- Guérin, Miguel Alberto (1992a): "El relato de viaje americano y la redefinición sociocultural de la ecumene europea", *Disposito* (Department of Romance Languages, University of Michigan), XVII, n° 42, pp. 1-19.
- (1992): "Historiografía y política en el Perú del siglo XVI: la *Relación* de Pedro Pizarro, Arequipa 1571", Kohut, 1992, pp. 188-202.
- Huber, Elena y Miguel Alberto Guérin (1997): "La crónica de Indias, una mimesis entre lo épico y lo dramático", Pelletieri (ed.), pp. 175-187.
- Jiménez de la Espada, Marcos (ed.) (1950a): *Tres relaciones de antigüedades peruanas* [1879], Asunción del Paraguay, Guaranía.

- Kahn, Joel S. (1995): *Culture, multicultural, postculture*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage.
- Kohut, Karl y otros (eds.) (1992): *De conquistadores y conquistados. Realidad, justificación, representación*, Frankfurt am Main, Vervuert.
- Meneses, Raúl (1982): *Teatro quechua colonial*. Lima, Edubanco.
- Pellettieri, Osvaldo (ed.) (1977): *El teatro y su mundo. Estudios sobre teatro iberoamericano y argentino*, Buenos Aires, Galerna-Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- Pizarro, Pedro (1978): *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* [1571]. Edición y consideraciones preliminares de Guillermo Lohmann Villena. Nota de Pierre Duviols, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. [Las transcripciones se toman del manuscrito de la Huntington Library (San Marino, California).]
- Santacruz Pachacuti Yamqui, Joan (1950): *Relación de antigüedades deste reyno del Perú* [1613], Jiménez de la Espada, pp. 205-281.
- Solano Francisco de (ed.) (1991): *Documentos sobre política lingüística en hispanoamérica (1492-1800)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.