

La otredad Lingüística y su impacto en la conquista de las Indias

Beatriz VITAR

RESUME

Cet article présente les principaux aspects du problème de la communication linguistique durant la conquête américaine, analysant fondamentalement la perception de l'Européen vis-à-vis des langues natives, ainsi que les divergences surgissant entre les différents secteurs du monde colonial du fait de la diversité linguistique qu'offrait le continent Américain.

Une révision sommaire traitant de la politique linguistique imposée par la couronne Espagnole et son incidence dans l'assimilation indigène, précède une approfondissement du rôle joué par la Compagnie de Jésus dans le champs linguistique, et sa répercussion dans le processus d'évangélisation indigène, a fin d'aborder ensuite le rôle des interprètes (ou *lenguaraces*) durant la conquête en s'appuyant sur une réflexion de la portée de ce phénomène dans le processus de la conquête et du métissage culturel.

Mots clef: Langues natives américaines, politique linguistique, assimilation indigène, rôle des interprètes.

Palabras clave: Lenguas nativas americanas, política lingüística, asimilación indígena, papel de los intérpretes.

*«Triste será la palabra de Hunab Ku,
Unica deidad, para nosotros,
cuando se extienda por toda la tierra
la palabra del Dios de los cielos»¹*

¹ Testimonios mayas de la conquista: Profecía de Chumayel y Tizimín acerca de la venida de los extranjeros de barbas rubicundas (León Portilla 1981: 81).

EL IMPACTO LINGÜÍSTICO EN EL NUEVO MUNDO

El proceso de acomodación del europeo al Nuevo Mundo fue una empresa ardua, manifestándose también en el campo de la lengua el fenómeno de choque cultural que significó la conquista, apareciendo la diferencia idiomática como uno de los aspectos en el que con gran nitidez se revela la alteridad, el impacto de la presencia de los Otros². Al toparse con los hombres y cosas del mundo americano, los colonizadores no dudaron en calificar de «irracional» y «bárbaro» casi todo lo que sus sentidos podían percibir. En este plano, los conceptos heredados de la cosmovisión clásica conjuntamente con los dictados de la tradición cristiana, influyeron poderosamente en la visión europea del indígena y en la estructuración de un «discurso» condenatorio de su modo de vida y costumbres. En este contexto, todo lo que se hallaba fuera del universo cultural de los colonizadores se convertía en «bárbaro» o «salvaje» y, de acuerdo con estas pautas, no es de extrañar que en los inicios mismos de la conquista se puedan corroborar los extremos de una concepción etnocentrista en las observaciones hechas por Colón respecto de la nueva realidad encontrada; en el Diario del Primer Viaje, el Almirante negaba la categoría de lengua a la hablada por los indígenas, y por esta razón anunciaba a la Corona que llevaría a unos cuantos de ellos a su regreso a España para que «desprendan hablar» (Pastor 1983: 80).

La visión indígena de la conquista, reflejada en algunos textos aztecas, mayas y quechuas (León Portilla 1981), de los cuales extraemos algunos fragmentos, muestran sin embargo la relatividad del concepto de «barbarie». Según lo que reflejan estos testimonios la población indígena experimentó igual extrañeza y rechazo hacia el idioma español; veamos por ejemplo cómo se referían los Informantes Indígenas de Sahagún a la respuesta dada por Cortés a un discurso de Moctezuma: «Y cuando hubo percibido el sentido del discurso de Moctezuma, luego le dio respuesta [Cortés] por boca de Malintzin. Le dijo en lengua extraña: le dijo en lengua salvaje...»³.

También relativo a los primeros tiempos de la conquista, el relato del padre Las Casas sobre las reacciones de los pobladores de La Española ante la presencia hispánica, deja entrever una versión nada idílica del encuentro lingüístico, cuando afirma que algunos indígenas «huíanse a los montes por

² En un interesante ensayo, Harald Weinrich reflexiona sobre la *xenitud* (extrañeza) de las lenguas extranjeras, definiéndola como una «interpretación de la alteridad» (Weinrich 1988: 231). Este autor destaca como algo paradójico la posibilidad de vencer el obstáculo lingüístico en las relaciones humanas mediante el aprendizaje de las lenguas extranjeras, lo que no ocurre con otros rasgos de la alteridad: «precisamente donde la alteridad nos afecta más directamente en tanto que xenitud es donde resulta más fácil superarla, al menos en principio» (*ibid.*, pág. 232).

³ Informantes de Sahagún (*Códice Florentino*, Libro XII, Cap. XVI), en León Portilla 1981: 39..

apartarse de gente de tan dura y terrible conversación» (Las Casas 1985: 41). En el contexto de denuncia en el que se encuadra la obra del citado dominico, los rasgos de *dureza* y *rigor* adjudicados al «discurso» de los conquistadores, nos remiten además a la instrumentalización del lenguaje con fines de dominio.

Siglos más tarde y referidos a otras áreas del imperio hispánico, se encuentran testimonios que dan cuenta de las estrategias adoptadas por algunos grupos indígenas en el terreno de la comunicación verbal. Durante el proceso de conquista del Chaco —territorio indígena limítrofe con algunas provincias pertenecientes al virreinato del Perú— en el siglo XVIII, ciertos pueblos reaccionaron al fenómeno colonizador rechazando el intercambio lingüístico con los agentes evangelizadores. Hubo grupos chaqueños como los Mataguayo que llegaron a instrumentalizar su lengua «desde el silencio»: negándose a hablar, oponían una resistencia pasiva y «muda» a la avanzada colonizadora. Desde el punto de vista del europeo, el mutismo indígena constituía una faceta de su *natural* hoscoco y parco, y una muestra de *irracionalidad*; esta actitud de los indígenas era criticada por un ex misionero del grupo, expresando que «aún esa mala propiedad tenían [los Mataguayo], que no querían que sus doctrineros supiesen su lengua»⁴.

Aún en el presente siglo, en un fenómeno que pone de manifiesto la pervivencia de una forma muy peculiar de resistencia, los Mby'a del Chaco paraguayo —marcadamente hostiles al trato con los españoles durante la conquista— se mantienen en una actitud de reserva con respecto al contacto y comunicación con los blancos; Bartolomé Meliá ha destacado al respecto «la cautela y prevención con que los Mby'a confían los nombres secretos de los árboles y de los animales a quien no es de los suyos» (Meliá 1978: 60). Esta situación evidencia además el despliegue de una estrategia por parte de los indígenas, con el objeto de defender su espacio y recursos, íntimamente ligados a su universo mítico.

LENGUA IMPERIAL Y LENGUAS BARBARAS

La empresa de colonización hispánica implicó también un proceso de lucha por la supremacía del castellano en los dominios de ultramar. La lengua tendría así la función esencial de contribuir al dominio de la población nativa, de acuerdo con la tan conocida sentencia nebrijana sobre que *la lengua siempre fué compañera del imperio*. Ello justificaría las innumerables resolu-

⁴ Carta del Padre Juan Andreu al Procurador General de la Compañía de Jesús. Miraflores, reducción de indios lules, 22-11-1757. Manuscrito 18.577. Biblioteca Nacional de Madrid.

ciones reales que perseguían el fin de instaurar el castellano en todo el ámbito colonial.

En otra de sus facetas, este concepto imperial de la lengua, sustentado en su uso hegemónico en territorios de cierta consideración, como símbolo del dominio político y la superioridad cultural de un determinado pueblo, impregnó la visión de los distintos agentes colonizadores en Indias. En lo que respecta a los misioneros, aparece en su discurso una auténtica obsesión por medir la realidad lingüística de acuerdo con los moldes clásicos, introduciendo en sus testimonios continuas referencias al latín y al griego (lenguas imperiales), idiomas ambos que sirvieron de modelo para valorar las diferentes lenguas americanas. Estas apreciaciones revelan un fuerte etnocentrismo por parte de los misioneros, aunque su preocupación por la cuestión lingüística de cara al objetivo evangelizador, legaría a la posteridad importantes contribuciones para el estudio de las lenguas y del fenómeno de la comunicación verbal durante la conquista.

Dentro del ámbito americano, tanto la lengua de un imperio como la que era hablada por grupos étnicos con hábitos sedentarios, o bien la lengua en uso en áreas geográficas más o menos extensas, eran descritas con términos elogiosos, en contraposición a las catalogadas como *lenguas salvajes*. Así, el padre José de Acosta, en su crónica sobre el imperio azteca, se refería a los Chichimecas y Otomíes como pueblos «que no cogían ni sembraban» y cuyas tierras fueron ocupadas por «las naciones que vinieron de fuera, que por ser gente que se explica y habla claro, a diferencia de esa otra bárbara y sin razón» (Acosta 1985: 321).

Asimismo, respecto del idioma *guaraní*⁵, utilizado en una amplia extensión territorial y convertido —al igual que el *quechua*— en instrumento para el adoctrinamiento de numerosos grupos indígenas, el cronista Lozano opinaba que:

«... es diferente del de los demás Indios: y aunque inventado de gente tan bárbara, sobremanera elegante, pues hay quien le compare en su artificio, propiedad, y copia de palabras, y frases con la lengua griega: bien, que es más extendido su Imperio, porque corre por vulgar más de mil leguas desde el Paraguay hasta todo el Brasil, y el mismo usa en el Perú la belicosa nación Chiriguana, descendiente de los guaraníes» (Lozano [1754] 1970: I, 110).

En especial, la «elegancia» y la abundancia de vocablos, asociadas al griego y al latín (en cuyo ámbito hegemónico se excluyeron otros idiomas por

⁵ El «imperio» de esta lengua se revela verdaderamente hasta hoy, ya que para designar a muchos pueblos indígenas del Paraguay y de las regiones vecinas, se continúa utilizando el nombre que los Guaraní les dieron en su idioma, como es el caso de los grupos Toba, Mocoví, Abipón y muchos otros de la antigua región del Chaco (noroeste de Argentina).

considerarlos «bárbaros»), eran atributos otorgados generalmente a la lengua de los pueblos que habían logrado consolidar un imperio. Esta concepción fue el baremo con el que se calibró a los idiomas nativos e incluso influyó en el ánimo y predisposición de los misioneros jesuitas que se abocaron al estudio de las lenguas indígenas; en este aspecto, es interesante el testimonio dado por el padre M. Dobrizhoffer acerca de la labor lingüística de un misionero entre los Abipón del Chaco de quien decía que, «si descubría en el habla de los bárbaros alguna voz nueva o elegante, supo consignarle con diligencia, del mismo modo que las aves eligen los granos de trigo entre el barro» (Dobrizhoffer 1967, II: 183). Huelga decir que subyace aquí un menosprecio por los vocablos que no sonaban bien a los oídos europeos, contribuyendo así a la exclusión de un gran número de voces en los diccionarios que llegarían a elaborarse en el futuro.

En la añoranza de una lengua «ideal» que acabase con la *oscuridad* y la confusión, los jesuitas hicieron circular a veces las versiones más peregrinas respecto de la existencia en Indias de ciertos idiomas que se asemejaban al griego o al latín; siendo además éste último el idioma conocido en los círculos de teólogos e intelectuales, se convirtió en la referencia obligada a la hora de tratar el tema lingüístico. Vemos así que el cronista Lozano reproduce en su relato las noticias de otro misionero acerca de una «nación» que habitaba en algún rincón del Chaco —de la que no se especifica el nombre—, cuyo idioma «era tan terso y pulido, que cedía en poco en la elegancia al latino, y tan copioso juntamente, que sólo para explicar el nombre de Dios tenía cuatro sinónimos» (Lozano 1941: 80) ⁶.

La situación idiomática en las colonias hispanas en una etapa colonial tardía, como lo era la segunda mitad del siglo XVIII, distaba mucho de ser satisfactoria en lo que se refiere a la castellanización de la población nativa. Por entonces, alarmó a algunas autoridades indianas el escaso progreso en el uso del castellano, fenómeno especialmente notorio en ámbitos tales como las antiguas misiones jesuíticas. De este modo, un alto dignatario de la Iglesia advertía sobre la necesidad de corregir tales deficiencias, mediante argumentos que hacían un llamado a la real conciencia sobre la urgencia de consolidar el imperio lingüístico a través del uso generalizado del español: «Si la unidad del lenguaje es causa de la unión de voluntades —expresaba el obispo del Tucumán—, la diversidad será si no causa, ocasión de estar desunidos los afectos» ⁷.

⁶ Antes que un hecho real, estas palabras reflejan más bien lo que constituía un profundo anhelo de los jesuitas. Precisamente la falta de términos que expresaran en las lenguas indígenas nociones tales como Dios, Espíritu Santo, virtud y muchas otras para explicar la doctrina cristiana, fue uno de los mayores obstáculos que debieron afrontar los misioneros durante la evangelización de la mayoría de los pueblos americanos (Pagden 1988: 241-247).

⁷ Carta del Obispo de la gobernación del Tucumán al rey. Córdoba, 20-6-1768. Archivo General de Indias, Sección Audiencia de Buenos Aires, legajo 614.

El proyecto imperial español se encontró con una realidad lingüística que retrasó la castellanización en el marco de las comunidades indígenas, poniendo de relieve la gran variedad de lenguas existentes. Asombro y confusión causó a los colonizadores y misioneros esta diversidad idiomática; inicialmente se habían detectado unas 133 lenguas principales, una auténtica Babel que refrescaba la memoria del castigo bíblico a través de la imposible comunicación (Benassar 1985: 47) ⁸.

La pluralidad lingüística que presentaba el continente americano determinó una flexibilización de las posturas etnocentristas que impulsó el diseño de métodos de comunicación verbal sobre la base de la implantación de una «*lengua general*» en determinadas áreas coloniales; o bien a recurrir al uso de las lenguas autóctonas para evangelizar a la población indígena. Sin embargo, a lo largo de los siglos coloniales la política lingüística experimentó diversos cambios, especialmente a raíz del debate surgido en torno a la conveniencia o no de evangelizar a los indígenas en su lengua; este criterio, sostenido principalmente por los misioneros jesuitas, obligaría más tarde —con posterioridad a extrañamiento— a reimpulsar la homogeneización idiomática con la ayuda de medidas tendientes a suprimir los idiomas nativos. La erradicación de las lenguas «paganas» (una faceta más del programa de «despaganización») que fue incentivada por la Corona a los efectos de imponer su dominio en el Nuevo Mundo, chocaría pues con el afán jesuítico por el aprendizaje de los idiomas de los nativos, convencidos los misioneros de que por esta vía se lograría más fácilmente su cristianización.

No obstante, el establecimiento de una *lengua franca* en algunas áreas colonizadas constituyó también un reflejo del objetivo homogeneizador de la política lingüística frente a la diversidad idiomática. El caso de la Amazonia brasileña (Bessa Freire 1983) representa un verdadero paradigma del afán de uniformidad de los proyectos colonizadores, dentro de los cuales la existencia de una lengua de comunicación general era un vehículo fundamental para la integración de la población indígena. La región amazónica, con una asombrosa variedad de lenguas, se convirtió en el escenario de la expansión del idioma *tupi* (hablado por uno de los grupos indígenas que allí habitaban), al disponer la Corona portuguesa su uso como lengua franca. En este ámbito, la intervención jesuítica perfeccionó la instrumentalización de esta lengua a los efectos de la homogeneidad lingüística que se pretendía, facilitando la tarea evangelizadora y el dominio de los indígenas de la Amazonia brasileña, mediante la acostumbrada elaboración de gramáticas y catecismos (D. Mendes Barros 1986). Dentro del ámbito colonial hispano encontramos un proceso similar en la utilización del *quechua*, la lengua general del Perú, que se

⁸ Sobre la diversidad lingüística y su origen, puede consultarse el reciente ensayo de Umberto ECO, *La búsqueda de la lengua perfecta* (1993), en el que sobre la base del análisis de textos bíblicos se concluye que la «confusio linguarum» tuvo su aparición antes de Babel, lo que pondría en duda la idea de la pluralidad de lenguas como castigo divino.

difundió en el noroeste argentino desde las primeras entradas a dicho territorio a través de los indios que acompañaban a las huestes. Pronto este idioma —que otrora fue también lengua imperial— se impuso como lengua franca, convirtiéndose en la herramienta básica para el sometimiento y cristianización de diversos pueblos indígenas del Tucumán y del Chaco.

LOS JESUITAS Y LAS LENGUAS INDIGENAS

Fueron sin duda los misioneros y especialmente los padres de la Compañía de Jesús quienes se abocaron al estudio de la complejidad lingüística del mundo americano, cuestión ésta en la que, por lo demás, se jugaba el éxito de su labor misional. Numerosos testimonios referentes al problema de la multiplicidad de lenguas —Acosta hablaba de un «bosque de lenguas» (Pagden 1988: 241)— en el período de la conquista pueden hallarse en las crónicas y demás documentos provenientes de la Orden jesuita, revelando no sólo su particular método para la sujeción y conversión de los nativos, sino también sus profundas divergencias con relación a la política propiciada por la Corona.

Sin embargo, aún en los tiempos coloniales tardíos, cuando se había avanzado ya en el conocimiento y contacto con los pueblos indígenas, la reacción de los misioneros en los primeros contactos con nuevos grupos étnicos fue la de rechazo hacia su idioma, al que incluían entre los *oscuros frutos de la gentilidad*. En esta experimentación de la *xenitud* lingüística y al abrigo de un catolicismo proselitista, en lucha contra las religiones paganas, se podría encontrar la raíz de la expresión «hablar en cristiano», usada hasta hoy en el mundo hispano-parlante (y también en regiones que fueron colonizadas por Portugal), como símbolo de un lenguaje inteligible y válido para la comunicación.

Por otro lado, estas manifestaciones etnocentristas obedecían a la profunda convicción de que en Indias se hallaba invertido el *orden natural*, como resultado de la intervención satánica (Pagden 1988), provocando un desorden y confusión que se hacía patentes en la cultura y costumbres de los pueblos americanos y por ende en sus lenguas. Un primer impulso movería pues a «demonizar» los idiomas indígenas, tal como se hacía con otros aspectos de su cultura, en una reacción que indica el temor de los misioneros ante lo desconocido, hacia todo lo que estaba fuera del orden cultural europeo. La incompreensión e inaceptación de los Otros tiñen el primer impacto de los europeos en su encuentro con otras culturas, recurriéndose a la «diabolización» para explicar las diferencias. Es indudable que los jesuitas se hallaban imbuidos de las teorías de Eusebio de Cesárea, quien sostenía que Satán se comunicaba con los hombres mediante «una serie de ruidos y sonidos bárbaros e ininteligibles» (Pagden 1988: 244), siendo éstos algunos de los rasgos que los

misioneros solían adjudicar a las lenguas habladas por los pueblos «salvajes»; asimismo López Medel (1612) decía que «con palabras bárbaras los demonios suelen...deleitarse mucho» (*ibid.*). En este contexto, la empresa de vencer las dificultades idiomáticas, asumida con extraordinario celo por los misioneros jesuitas, parece adquirir el carácter de un combate más contra el demonio, causante de la confusión y el desentendimiento entre los hombres al «hablar» por boca de los indígenas mediante un lenguaje ininteligible.

Abundan en los textos jesuitas las apreciaciones que aluden al carácter «diabólico» de las lenguas nativas (guturalidad, ininteligibilidad), aunque no se recurra precisamente a dicho adjetivo para describirlas. Puede observarse también una solapada negación del carácter humano de las voces indígenas, tal como puede verse en los comentarios del cronista Lozano respecto de la lengua kaká, hablada por pueblos que habitaban Santiago del Estero (norte de Argentina) en los inicios de la conquista: «Es sobremanera revesada, y difícil, y tan gutural, que parece no se instituyó para salir a los labios» (Lozano [1754] 1970: I, 17). La *animalización* de los indígenas que pertenecían al denominado mundo «salvaje», representado por el conjunto de pueblos de guerreros-cazadores que no vivían organizados en estados, no sólo constituía un aspecto recurrente en las descripciones coloniales sino que se encuentra también ejemplificada en las anotaciones jesuitas referidas a las lenguas indígenas que carecían de escritura, elemento con el que se medía el grado de civilización de los pueblos. En muchos casos, cronistas y misioneros asociaron las lenguas indígenas a voces de animales, lo que generaba la imposibilidad de volcarlas en signos escritos (Pagden 1988: 245). En este sentido, es ilustrativo el testimonio del misionero Dobrizhoffer respecto de ciertos rasgos de las lenguas «bárbaras»:

«Es difícil para el europeo acostumbrar el oído y la lengua a las voces extrañas y torcidas de los bárbaros que pronunciaban ya sea silbando con la lengua, o por la nariz, o por la garganta; y en consecuencia te parecería oír confusamente, no palabras sino voces de pato en un lago, y no entenderás por atento que estuvieras sin vestigio de letra expresada» (Dobrizhoffer 1967,II: 154).

El *desorden* que experimentaban los misioneros se agravaba al constatar que entre los indígenas eran usuales ciertas formas de comunicación no verbales, verdaderamente extrañas para los europeos, motivo por el cual se tachó a ciertos idiomas indígenas de «lenguas pobres» —superando, eso sí, la actitud negadora de Colón respecto de otorgar la categoría de lengua a la que hablaban los grupos con los que se encontró a su llegada a las Indias—, debido a la costumbre de utilizar algunos códigos gestuales ⁹, aunque éste fue el

⁹ Esto sucedió por ejemplo en Brasil con el *Nheengatu* o «*lingua geral brasileira*» (hablada por los pueblos Tupinambas), cuyo proceso de consolidación como lengua franca ha sido estu-

recurso utilizado por misioneros y conquistadores para solucionar la incomunicación de la primera hora. Para los doctrineros, el lenguaje de señas representaba una situación embarazosa que se empeñarían en desterrar: «Mi mayor preocupación —comentaba el misionero Paucke— fue aprender el idioma para que no necesitara hablar por señas con los indios como un mudo» (Paucke 1942: II, 170).

Respecto del uso de un lenguaje no convencional y del recelo que generaba en los misioneros por considerarlo como un recurso diabólico, se encuentran algunas referencias en la crónica chaqueña de P. Lozano, donde se comenta que ciertos pueblos de la región «se comunicaban y hablaban como hijos de la confusión gentilicia con lenguas de humo, que es la seña, con que de lejos se entienden y hablan» (Lozano 1941: 325). Este lenguaje de señas y efectos visuales, junto a la gran diversidad de lenguas indígenas, tuvo que haber impresionado hondamente a esos *cristianos viejos* que quizá esperaban un nuevo Pentecostés, milagro que según el relato bíblico disolvió la extraordinaria pluralidad de lenguas, haciendo que un conglomerado de gentes con idiomas diferentes recibiera el mensaje de los Apóstoles en su lengua materna (Weinrich 1988: 236-237)¹⁰.

La «pobreza» de las lenguas indígenas, en las que colonizadores y misioneros se encontraron con la ausencia de palabras que aludiesen a conceptos propios de la civilización cristiana y occidental, fue resaltada en la mayoría de las crónicas etnográficas jesuíticas. Sin embargo un misionero como F. Paucke, que acabó sintiendo una fuerte admiración por su reducidos —los Mocoví del Chaco—, no escatimó elogios en relación a su lenguaje y sus aptitudes comunicativas; de alguna manera el citado jesuita rebate la tan mentada pobreza de los idiomas americanos cuando dice que «puedo asegurar que difícilmente uno les mostrará alguna cosa de Europa a la cual ellos [los Mocoví] no pudieran dar pronto un nombre circunstancial; sólo necesitan ver la figura y saber el uso del objeto» (Paucke 1942: II, 177).

Aunque la evangelización en las lenguas indígenas presentaba numerosas dificultades debido a la inexistencia de vocablos para explicar los principios

diado por Bessa Freire (1983). El idioma *tupi*, utilizado hasta mediados del siglo XIX para la comunicación con la población indígena, fue entonces calificado como «lengua pobre», ya que obligaba a complementar la voz con gestos y acciones para hacerla inteligible, razón por la cual se dispuso su remplazo por el portugués (Bessa Freire 1983: 69). Puede consultarse además, en lo referente al lenguaje gestual, sus características y significados para los mundos enfrentados en el proceso colonizador, el documentado estudio de Martinell Gifré (1988).

¹⁰ En este plano, a la oposición *griego-bárbaro*, en la que los europeos encarnaban el primer término en relación a los infieles de América, se sumaba la de *cristiano-pagano*, dentro del marco ideológico que inspiró el desarrollo de la conquista del Nuevo Mundo. La herencia cultural de la Grecia clásica permanecía viva en el siglo XVI y, en tal sentido, estaba muy arraigado el prejuicio hacia lo extraño e incomprensible; estas prevenciones se alimentaban en la antinomia entre helenos y «bárbaros», siendo estos últimos calificados por aquéllos como «bestias», e incluso como gente «sin lengua» (Reinhard 1987).

básicos de la doctrina cristiana, los jesuitas se empeñaron en el estudio de los idiomas de sus reducidos¹¹. Los jesuitas incluso rechazaron de plano la castellanización por una vía sistemática; así, un misionero de las reducciones chaqueñas, tras resaltar la gran variedad de lenguas hasta en las *parcialidades* de un mismo grupo étnico, decía que «el querer introducir un idioma forastero en una nación solamente por la vía de la enseñanza, es y ha sido siempre un proyecto quimérico y como tal lo califican los hombres de seso» (en Furlong 1939: 68). Asimismo, muchos misioneros demostraron una gran preocupación por el estudio concienzudo de las lenguas indígenas, como así también un fuerte prurito respecto de utilizarlas para la evangelización, cuando no se había llegado a un nivel satisfactorio de conocimiento de las mismas por los efectos nocivos que podía ocasionar en la transmisión de la doctrina; a este respecto, veamos lo que relata el misionero Paucke respecto de su aprendizaje de la lengua *mocoví*:

«Atreverme a subir al púlpito sin un fundamental conocimiento y comprensión de la lengua habría sido un atrevimiento y un pecado porque yo me hubiere expuesto al peligro de predicarles una heterodoxia, porque las palabras a veces son ambigüas y según la pronunciación denotan lo contrario» (Paucke 1942: II, 71).

Por otro lado, al mantenerse el uso de las diferentes lenguas en ámbitos cerrados como los de las reducciones, se dificultó su difusión aunque se aseguró su pervivencia. Incluso en algunas misiones de las fronteras hispanas, el mantenimiento de los idiomas nativos y el deficiente aprendizaje del español hizo cundir la alarma, poco después de expulsados los jesuitas. En el caso de algunas misiones constituidas con grupos chaqueños en los confines de la provincia del Tucumán, los indígenas desconocían prácticamente el castellano, tal como había podido constatar el obispo de dicha diócesis durante su visita a las reducciones de la frontera; en una comunicación a la Corona, dicho dignatario confesaba además ignorar «qué motivos tendrían los Padres

¹¹ No obstante, el estudio de las lenguas indígenas resultó para muchos una empresa difícil y agotadora: en este aspecto resulta de interés comparar los testimonios misioneros utilizados por Bessa Freire en su análisis del problema lingüístico en la Amazonia brasileña, con algunas crónicas que disponemos para el estudio de las relaciones entre el mundo colonial y los pueblos indígenas en el área del Chaco argentino. El autor citado destaca del padre Antonio Viciera, por ejemplo, su «horror» ante el hecho de tener que aprender las lenguas indígenas (Bessa Freire 1983: 46), actitud que contrasta con los lamentos del jesuita Paucke destinado a una misión *mocoví* en las fronteras chaqueñas; en el relato de su experiencia misional, este doctrinero recordaba cómo en muchas ocasiones «las lágrimas se me cayeron de los ojos y me invadió una profunda tristeza que la lengua no quiso pegárseme tan pronto como yo pretendía» (Paucke 1944, II: 49).

[jesuitas] para no querer que nadie les hablase en español y por eso no podían aprender ningún término»¹².

Las medidas dictadas por la Corona en el ámbito de la comunicación lingüística con el objeto de establecer el uso generalizado del castellano en las colonias de ultramar, no habían tenido pues el efecto esperado en lo que respecta al radio de acción jesuítica. A pesar de los esfuerzos de la Corona por lograr la castellanización de los indígenas, insistiendo en sus medidas homogeneizadoras desde fines del siglo xvii (Pagden 1988), en el ámbito misionero la expansión del castellano experimentó una evolución diferente, constituyendo éste un fenómeno estrechamente ligado al enfrentamiento surgido entre la Compañía y la administración colonial. La actitud de los misioneros jesuitas frente a las lenguas nativas, aunque teñidas de los prejuicios anteriormente señalados, presenta ciertas fisuras en relación al criterio con que obraban los colonizadores, lo cual resulta más notorio en los tiempos coloniales tardíos. Tal apertura de los padres de la Compañía con respecto a la pluralidad idiomática tuvo sus resultados inmediatos en el aprendizaje de las distintas lenguas y una prueba material contundente en la elaboración de las gramáticas y diccionarios de las mismas. Por otra parte, la cuestión lingüística deja entrever una lucha por el poder, ya que al tener los misioneros el control exclusivo de la comunicación con la población indígena —favorecidos por el aislamiento de las misiones—, se aseguraban el dominio de ésta, sin la ingerencia de otros sectores de la sociedad colonial.

En estas condiciones, el desarrollo de la labor evangelizadora sufría sus retrasos, ya que los indígenas continuaban apegados a sus «idolatrías»¹³. Sin embargo, al practicar el adoctrinamiento en las lenguas nativas los jesuitas lograban el monopolio de la transmisión del discurso religioso en los ámbitos misioneros a la vez que ejercían un control directo sobre la población indígena, sin la ingerencia de otros sectores del mundo colonial.

Una vez expulsados los jesuitas se intensificaron las medidas tendentes a la homogeneización lingüística, ordenándose a los frailes franciscanos —sus herederos en la empresa misionera—, que se cuidase especialmente en las reducciones indígenas la enseñanza del español, a fin de eliminar el uso de las lenguas «bárbaras». Tal es así que por una Real Provisión de 1773, se mandó que las oraciones cristianas adaptadas a los distintos idiomas indígenas, utilizadas para transmitir la doctrina, fuesen sustituidas por catecismos, «cartones» y «cartillas», que en adelante se emplearían para enseñar la lengua española y evangelizar a los reducidos. Estas disposiciones apuntaban claramente a que «se destierre todo idioma del Reyno y se hable sólo el español»¹⁴.

¹² Expediente sobre la visita obispal... (doc. citado [7]). AGI. Buenos Aires, 614.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Informe sobre la visita a las Reducciones de Indios del Gran Chaco, realizada por el gobernador Gerónimo de Matorras. Países del Gran Chaco, 24-12-1773. AGI, Buenos Aires, 143.

Estas medidas, dictadas a miles de kilómetros del escenario americano, no surtieron el efecto esperado en aquellas regiones apartadas, en donde el aislamiento contribuyó a perpetuar el uso del «nativo idioma» hasta bien entrado el siglo xx. Durante la década de 1920, en algunos rincones de la provincia de Santiago del Estero, en las cercanías con el Chaco, una buena parte de la población autóctona hablaba solamente el quechua, produciéndose un fenómeno de intercambio lingüístico muy peculiar con la llegada de inmigrantes sirio-libaneses a la zona.

LOS INTERPRETES

A estos intermediarios en la comunicación entre los españoles y los grupos americanos nativos se les llamó también *lenguas o lenguaraces*. El uso del primero de estos términos, además de expresar la condición intrínseca de la lengua como instrumento para la comunicación, quizá este reflejando la proyección de unas firmes convicciones cristianas. En este sentido, el término *lengua* podría aludir a las lenguas de fuego que en el día de Pentecostés representaron la intervención del Espíritu Santo, logrando el entendimiento general en medio de la diversidad lingüística.

Nada más ilustrativo para introducirnos en la trayectoria de los intérpretes, que algunas de las respuestas dadas por los sabios y sacerdotes aztecas a los primeros curas franciscanos llegados a México en 1524 (poco después de la victoria española sobre los aztecas), y que fueron traducidas del *náhuatl*:

«Por medio del intérprete respondemos
devolvemos el aliento y la palabra
del Señor del cerca y del junto.»¹⁵

Este fragmento de discurso es sumamente elocuente para comprender, más allá de la distancia lingüística que separaba a conquistadores y vencidos, el valor otorgado por los aztecas a la palabra en cuanto expresión de la divinidad¹⁶, opuesto abiertamente al uso generalmente intimidatorio de la lengua por parte de los conquistadores, con el fin de imponer su dominio.

Siendo la lectura del «requerimiento» uno de los momentos cruciales de la estrategia colonizadora, no es de extrañar que desde los primeros tiempos de la conquista se tomasen los recaudos necesarios para disponer de «guías-intérpretes», cuya actuación fue objeto de diversas medidas que apuntaban a un desempeño «fiel» del oficio. Este aspecto ha sido tratado por F. de Solano

¹⁵ *Libro Coloquio de los Doce*, en León Portilla 1981: 25.

¹⁶ Para profundizar sobre este aspecto, puede consultarse a T. Todorov (1987: 70-106), quien analiza detenidamente el sentido profundo de la palabra y de la comunicación verbal entre los antiguos mexicanos.

(1992) quien, centrándose en el período 1492-1556, pone de relieve el papel de los lenguas en las expediciones de conquista, enumerando las disposiciones reales que reglamentaban sus funciones; se destaca asimismo la incorporación de los intérpretes a los diferentes órganos gubernativos de las colonias, convirtiéndose así estos individuos en una presencia «integradora» y «cotidiana» (Solano y Pérez Lila 1992: 120-121).

La intervención de los lenguaraces, que en muchos casos permitió coronar con éxito el programa de conquista derribando la barrera de la inco-municación, no dejaba de ser visto como un auténtico milagro con el que Dios premiaba a la cristiandad, empeñada en otra guerra santa. Así, los españoles llegaron a ver en el intérprete a un *enviado* de Dios para superar los escollos que presentaba la comunicación verbal, abriendo el camino para la conquista de los *infieles*. Así parecen demostrarlo los comentarios vertidos por el cronista Oviedo en su relato de la conquista de México, acerca del encuentro de Cortés con Aguilar y la Malinche (doña Marina), que luego serían sus lenguas; respecto a este hallazgo providencial, dice el nombrado cronista que «el placer que los cristianos sintieron fue muy grande en les dar Dios lengua y guía en tal tiempo, de que tenían gran necesidad»¹⁷. Aunque la meta final era someter a los mexicanos, también estas palabras aludirían al don de lenguas, otorgado por intermediación del Espíritu Santo. En otro testimonio mucho más tardío y referido a otra área colonial, como lo es la crónica de Lozano sobre la trayectoria de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay, subyace también la idea de una iluminación divina cuando dicho autor, al referirse a la labor evangelizadora del misionero Alonso Barzana en el norte argentino y a su rápido aprendizaje del «áspero» idioma *kaká*, expresaba que hubo en este hecho

«... algo sobrenatural, haciéndole gran parte de la costa, el que en figura de lenguas se dignó en los rudimentos de la Iglesia descender sobre el cenáculo de Sión, a hacer elocuentes a unos rudos pecadores en todos los Idiomas del Universo para propagar y acrecentar el Evangelio» (Lozano [1750] 1970: I, 17).

En la mayoría de los casos los intérpretes fueron indios, aunque desde los inicios de la conquista se observa también la actuación de intérpretes españoles, como es el caso de Jerónimo de Aguilar, conocedor de la lengua *maya* e importante eslabón en la cadena de comunicación establecida entre Cortés, Malintzin o Malinche (Doña Marina para los españoles) y los aztecas, durante el desarrollo de la conquista del imperio de Tenochtitlán. No obstante, es un hecho sintomático de la fuerza con que obraba el rechazo español hacia las lenguas «bárbaras» la circunstancia de que fueron general-

¹⁷ FERNÁNDEZ DE OVIEDO, en *Cronistas de las Culturas Precolombinas*, 1963: 127.

mente los indios quienes aprendían la lengua de los conquistadores y no a la inversa; ya lo resaltaba un obispo en el siglo XVIII, diciendo que era notoria «la facilidad con que los indios aprenden nuestra lengua y la dificultad con que nosotros aprendemos la suya»¹⁸. En una tercera categoría se podrían incluir los intérpretes mestizos, aunque en este punto cabe agregar que, prescindiendo de lo estrictamente racial, el individuo que hacía de intermediario en la comunicación lingüística constituía en sí un claro ejemplo de mestizaje cultural; bien dice Todorov de la Malinche, paradigma de intérpretes en la historia de la conquista, que esta mujer «es ante todo el primer ejemplo, y por eso mismo, el símbolo del mestizaje de las culturas» (Todorov 1987: 109).

Un aspecto que merece destacarse respecto de los intérpretes indios es el de su «perfil», teniendo en cuenta que quienes cumplieron estas funciones fueron en muchas ocasiones objeto de una premeditada selección por parte de los colonizadores. Fundamentalmente, dichos individuos debían transmitir un mensaje, traduciéndolo de una lengua a otra; sin embargo, si analizamos el contexto en el que desarrollaron su labor, esto es, en una situación de conquista, vemos que su trayectoria trascendió el mero rol de intermediarios en la comunicación verbal. En este aspecto, debe señalarse también la gestión de los intérpretes como mediadores para el sometimiento de un grupo, o bien, en el desarrollo de la labor evangelizadora, como auxiliares de los sacerdotes en los diversos oficios del culto¹⁹. Uno de los rasgos más notorios en lo que se refiere a la figura del intérprete es su carácter conflictivo, en tanto individuos que se desenvolvían entre dos universos culturales muy distintos, en momentos cruciales en los que se debatía el sojuzgamiento de un grupo por otro; en este sentido, los lenguas no eran sólo intérpretes bilingües, sino que su grado de aculturación podía condicionar en gran medida el grado de la lealtad hacia su mundo originario. No en vano se insistió siempre, a través de la legislación indiana, en lo que se juzgaban cualidades esenciales para un intérprete: «su fidelidad y ecuanimidad» (Solano y Pérez Lila 1992: 121).

La actuación del intérprete en el desarrollo de la conquista de los territorios americanos siguió, en líneas generales, determinadas fases. En un primer momento, el intérprete actuó como fuente de información básica, por cuanto al mismo tiempo que vehículo para la comunicación fue guía de las huestes conquistadoras como «práctico» en terrenos totalmente desconocidos para aquéllas. Esta fase de intervención no ponía a los intérpretes en una situación

¹⁸ Expediente sobre la visita obispal... (doc. cit. [7]). AGI, Buenos Aires, 614.

¹⁹ Para mayores detalles sobre la importancia de los intérpretes en el programa de conversión de los indígenas, ver el breve pero interesante aporte de Drumond Mendes Barros (1986). Esta autora destaca que durante el proceso de evangelización en Brasil, la Iglesia trató de corregir los efectos negativos de la existencia de intermediarios en la transmisión del mensaje religioso, imponiendo a los curas misioneros el aprendizaje del *tupi*; ello significaba un giro importante en la estrategia desplegada con anterioridad, en que fue prioritaria la «formación» de los lenguas o intérpretes (Drumond Mendes Barros 1986: 72).

muy controvertida, aunque desde el momento en que podían abrir el paso a las expediciones colonizadoras hacia los asentamientos de grupos indígenas resistentes al contacto, quedaban de alguna manera implicados en el proyecto pionero. Con posterioridad, la preparación de los intérpretes para las tareas que debía desarrollar estuvo cuidadosamente planificada a los efectos de sacar el máximo provecho de su intermediación, con miras al sometimiento de un determinado grupo. A partir de la acción de los intérpretes como informantes de la situación geográfica y otras características físicas del medio explorado, se puede destacar una segunda fase, en la que se los utilizaba para la obtención de otro tipo de información, a los efectos de planificar la estrategia de conquista sobre la base, en parte, de los elementos aportados por el intérprete. Esta función era de una importancia clave ya que abría las puertas a una etapa decisiva, en la que se harían las «negociaciones» con los indígenas.

En el caso de la conquista de México, los lenguas que llevaba Cortés cuando iba camino del encuentro con Moctezuma, cumplieron las diferentes funciones antes mencionadas, observándose además los procedimientos que habitualmente desarrollarían los españoles en relación al tratamiento de los individuos que posteriormente se utilizarían como intermediarios para transmitir a los indígenas las condiciones de las «pases»; en realidad, más que un diálogo, los requerimientos españoles con respecto a los pueblos que pretendían sojuzgar, constituían un monólogo, que podía ser traducido fielmente o no por los intérpretes. En cuanto a Malintzin, la intérprete de Cortés, el hecho de que éste mantuviera con ella una relación íntima favoreció la fidelidad en la comunicación del mensaje del conquistador y el logro de sus objetivos. Mediante esta alianza entre Cortés y Doña Marina, se consiguió lo que por medios más rudos se obtuvo también: la lealtad del intérprete o, dicho en la jerga de los conquistadores, «la afición al español». Para arribar a esta meta, muchas veces se aprisionaba y se aislaba al individuo destinado a ser intérprete, practicándose con él un intensivo proceso de adoctrinamiento y enseñanza del castellano. Algunos relatos mayas de la conquista, describen el modo en que un «letrado» —persona de alto rango— fue arrestado al llegar los españoles a Cauacá y su posterior participación como guía e intérprete en diversas incursiones a poblados mayas:

«Este letrado Caamal, a saber, fue hecho príncipe de Sisaal, en Zací, y lo nombraron don Juan Caamal de la Cruz porque hablaba muy verdaderamente. Fue el primero que adoró la Cruz en Cauacá y tenía muchas palabras para los señores extranjeros»²⁰.

²⁰ *Crónica de Chac-Xulub-Chen por Ah Nakuk Pech*, en León Portilla 1981: 91-92.

Similares procedimientos se adoptaron en otros espacios coloniales, como muestra del arraigo de los mecanismos de la conquista. Dentro del ámbito peruano, los indios que hablaban el *quechua* sirvieron de intérpretes en los movimientos expansivos que desde Lima organizaron las fuerzas colonizadoras hispanas; así también, con la ayuda de dicha lengua se desarrollaron los primeros contactos entre los españoles y los pobladores del norte argentino e incluso se desplegó la labor evangelizadora. En esta última región, el quechua se hallaba bastante difundido, al igual que en el vecino territorio del Chaco, convertido en refugio de los indígenas fugados del dominio incaico y con posterioridad de los que se rebelaron contra los primeros encomenderos del Tucumán.

En lo que respecta a las diversas tentativas colonizadoras del Chaco realizadas desde la gobernación del Tucumán (integrada en el virreinato peruano), actuaron como intérpretes tanto el «indio ladino en lengua quechua» (Lozano 1941: 327) como así también algunos individuos de las diversas etnias chaqueñas, capturados en operaciones de las milicias coloniales. En esta ocasión, y si se trataba de líderes, no sólo se aislaba al individuo sino que se lo confinaba a territorios distantes con el fin de hacer más efectivo el proceso de asimilación al mundo colonizador. En la conquista chaqueña, intensificada en el siglo XVIII, se recurrió permanentemente a los intérpretes, aplicándose viejos mecanismos que se consideraban eficaces para hacer trastabillar los valores indígenas y acelerar su aculturación. El procedimiento de preparación del intérprete se complementaba con el otorgamiento de honores, títulos y hasta «cargos» que los españoles repartían aduladoramente entre los *principales* del grupo. En una carta enviada por el gobernador de la provincia del Tucumán al rey, detallando los entretelones de una campaña al Chaco y sometimiento del grupo de los Malbalá, se observa el modo en que se alicionó a un individuo de este grupo, hecho prisionero en anteriores campañas; comunicaba dicho funcionario que al conocer su «condición de caudillo», determinó:

«... llevarlo a Buenos Aires, donde aprehendiese la lengua española, sin riesgo de volverse a sus tierras, encargando su buen tratamiento y que se procurase introducir en ánimo amor firme al español al fin de traerle por intérprete y guía en el dilatado espacio que contienen las provincias del Chaco habitadas de muchas bárbaras naciones»²¹.

Los intérpretes fueron depositarios de las expectativas españolas, en tanto que sobre ellos descansaba en gran parte la posibilidad de someter a un grupo mediante la transmisión exacta del mensaje de los conquistadores. En lo que se refiere a la fidelidad del intérprete, contamos con el testimonio de

²¹ Carta al rey del gobernador del Tucumán, don Esteban de Urizar. Salta, 24-7-1713. AGI, Sección Audiencia de Charcas, legajo 284.

Bernal Díaz del Castillo, quien en su relato celebraba el acierto en el desempeño del oficio de intérpretes por parte de la Malinche y Aguilar —valiosos auxiliares de Cortés— cuando se reclamaba a los aztecas el abandono de sus ídolos; los intérpretes se convirtieron en el mismo Cortés en el sentido de reflejar con precisión sus intenciones. Decía al propósito Díaz el cronista antes citado:

«Y se les dijo [a los mexicanos] muchas otras cosas tocantes a nuestra santa fe, y verdaderamente fueron muy bien declaradas, porque doña Marina y Aguilar, nuestras lenguas, estaban ya tan expertas en ello, que lo daban a entender muy bien»²².

Los lenguas se transformaron en personajes polémicos, tanto desde la perspectiva española como de la indígena. En primer lugar, los intérpretes no sólo habían logrado derribar la barrera idiomática sino que también por la circunstancia de dejar de hablar progresivamente la suya propia (salvo, claro está, en los momentos en que se desempeñaba como traductor), podían experimentar una fuerte ambivalencia con respecto a sus valores originarios. Esto desencadenaba una profunda crisis de identidad, al estar inmerso el intérprete en un mundo de ambigüedad y contradicciones, que enrarecían la relación con su comunidad de origen, proceso mucho más acentuado si de un líder se trataba. En algunos casos, el consenso de que gozaba el intérprete dentro de su grupo podía resultar de gran utilidad en la tarea de persuadir a los indígenas para aceptar las proposiciones de los españoles, allanándoles a éstos el camino hacia la conquista del grupo; en un efecto contrario, también podía ocurrir que se exacerbase el sentimiento étnico, rechazando las propuestas colonizadoras. Estas dos variantes eran factibles, en lo que se refiere a las reacciones del grupo indígena, si es que el lengua recibía «premios» por el buen resultado obtenido en las negociaciones, esto es, si se conseguía «pacificar» a los indígenas. Estas recompensas españolas solían consistir, entre otras cosas, en la concesión de grados militares a los indígenas, en un gesto que era una proyección de la escala de valores del frente colonizador.

En ocasiones, coronando el proceso de *conversión* del intérprete indígena, éste recibía el bautismo cristiano, de modo tal que el individuo que en estas condiciones —es decir, con un nombre impuesto desde otra cultura— se presentaba ante su pueblo, podía alterar desde el comienzo los términos de la relación con la comunidad. Así, retomando el caso de los Malbalá anteriormente citados, un testimonio jesuita refiere el caso de un cautivo de este grupo «que en su barbarismo se hacía llamar Ays», y que había pasado a convertirse en intérprete con el nombre de «Antonio» (Lozano 1941: 327), in-

²² Díaz del Castillo en, *Cronistas de las Culturas Precolombinas* 1963: 193.

gresando en la tan mentada categoría de «indio amigo», implantada por los colonizadores.

Los lenguas tuvieron un activo papel durante el desarrollo de los *acuerdos de paz* con algún grupo indígena, que se concretaban a través de las *capitulaciones*, singular instrumento en el que los conquistadores hacían gala de un puro hablar de sí mismos, aunque aparentemente se hablase a los Otros. La aceptación de dichas capitulaciones —en las que se especificaban las pretensiones españolas— por parte de un grupo étnico, constituía el feliz corolario de las arengas lanzadas a través del intérprete, requerimientos que un cronista jesuita resumía como «cristiano y discreto razonamiento» (Lozano 1941: 388). Las capitulaciones estipulaban las obligaciones y derechos de ambas partes en caso de que los indígenas acordasen aceptar la vida en reducción y la sujeción a un doctrinero; el contenido de esos *pactos* era transmitido por el intérprete y era en este punto donde se manifestaba la desconfianza española respecto a la intervención del intérprete: siempre planeaba la sombra de la *traición*. De ahí las prevenciones hechas por los españoles al lenguaraz «para que usase fielmente su oficio de intérprete y no malquistase a los españoles» (Lozano 1941: 366). El temor de los españoles por un posible falseamiento de su discurso no era infundado: en algunas ocasiones el lengua pagó con su vida una transmisión malintencionada de las propuestas colonizadoras. En este sentido, abundaron las sublevaciones indígenas con posterioridad a la celebración de acuerdos con los españoles, así como en muchas ocasiones el sometimiento de un grupo se logró con éxito tras la mediación del intérprete. Respecto a la «rendición» de un jefe indígena del Chaco —Paikín— y su grupo, el gobernador del Tucumán manifestaba al rey que:

«Tuviéronse varias conferencias con él [Paikín] por medio de fieles intérpretes y convencido en algunas dudas que se le ofrecieron para desengaño de sus errores, se consiguieron los felices principios de su conversión y de los demás sus súbditos»²³.

En el ámbito reduccional, el intérprete cumplió también un papel no menos relevante, al convertirse en auxiliares de los misioneros en las diversas tareas inherentes a la prédica y al culto. Asimismo, fueron útiles en la empresa abordada por los jesuitas, en su intento de sistematizar las lenguas nativas. Así, en los primeros pasos de la evangelización del Chaco, el misionero Barzana pudo confeccionar un «Arte y Catecismo de una lengua bárbara» con la ayuda de una «india intérprete» (Lozano [1754] 1970: I, 104).

No obstante los misioneros mantuvieron fuertes prevenciones respecto de la actuación de los intérpretes, lo cual se volvía más conflictivo en el caso de grupos que habían opuesto una feroz resistencia a su sujeción en reduc-

²³ Carta al rey del gobernador del Tucumán, don Gerónimo de Matorras. Salta, 20-6-1773. AGI, Buenos Aires 49.

ciones. Un misionero de los guerreros Mocoví del Chaco, se lamentaba de los desencuentros con sus reducidos debido a una inadecuada actuación de los lenguaraces: «... la desgracia fue que los intérpretes no siempre hablaban a los indios conforme a lo que yo deseaba» (en Furlong 1938: 26). Por lo demás los jesuitas, celosos defensores del aislamiento de sus misiones y vigilantes de los contactos que pudiesen mantener los indios con españoles, negros o mestizos, se esforzaron en estudiar las lenguas para evitar intermediarios en la comunicación con los reducidos. Sin embargo, las dificultades que presentaban algunas lenguas obligaron a recurrir a los lenguaraces, prefiriéndose siempre a los intérpretes indios; en el fondo, muchos jesuitas aborrecían al «lenguaraz español cautivo». Con referencia a ésto, se puede traer a colación lo que relata Paucke al tratar de los obstáculos del idioma en la vida cotidiana y en el adoctrinamiento: «...lo peor de uno u otro lenguaraz de los Españoles cautivos había sido una bestia igual al mismo indio» (Paucke 1942: I, 171).

En lo que respecta al mundo indígena —según testimonios más tardíos referentes a su enfrentamiento con el mundo colonial—, también se detecta el uso de este recurso, o sea, la actuación de portavoces para los tratos con los españoles. Así puede verse que en la frontera sur de la provincia del Tucumán, los *caciques* de un grupo indígena «tenían sus intérpretes y eran unos indios apóstatas que de la jurisdicción de Buenos Aires se habían internado en aquellas tierras»²⁴. El aprendizaje del español fue útil para los indígenas en la planificación de su estrategia frente al mundo colonial, además de resultar conveniente para las tareas de espionaje. En este punto, cabe destacar que el aprendizaje del español dentro de las comunidades indígenas estuvo siempre relacionado con el liderazgo, siendo los individuos que desempeñaban un papel relevante quienes cumplieron el papel de intérpretes en las diversas tratativas hispano-indígenas, tal como lo demuestran las reiteradas menciones a la actuación de «caciques ladinos en lengua castellana» en dichas situaciones; de los grupos vilela del Chaco se decía, por ejemplo, que «tienen todos sus caciques y ordinariamente es el mejor hablador de cada nación» [Alonso Sánchez] (en Furlong 1939: 44). Esta costumbre se fue consolidando entre los diversos grupos indígenas a lo largo de sus intercambios con la sociedad blanca, aunque en ocasiones parecería que es el dominio de la lengua lo que conduce a reafirmar posiciones en la jefatura; al respecto, en su estudio sobre los guaraní de Misiones (Argentina), M. Bartolomé refiere que era común que las familias extensas eligieran como líder a aquel miembro del grupo «que mejor hable el castellano» (Bartolomé 1978: 103).

²⁴ Carta del gobernador del Tucumán, Andrés Mestre, a José de Gálvez. Córdoba, 6-9-1780. AGI, Buenos Aires 49.

CONCLUSION

Hemos planteado someramente algunos de los problemas que planteó el choque lingüístico en la conquista americana, quedando sugeridos una infinidad de aspectos en torno a la problemática expuesta que podrán ser objeto de futuras investigaciones.

De todo lo hasta aquí tratado, cabe reflexionar sobre todo acerca del alcance del conocimiento que de las lenguas indígenas nos dejó el conjunto de estudios, gramáticas, diccionarios y catecismos elaborados por los misioneros en las lenguas indígenas. Debe tenerse presente que por estos medios se concretó el pasaje de lenguas sin escritura a idiomas condensados en vocabularios y compendios gramaticales confeccionados de acuerdo con la normatividad lingüística propia de los idiomas europeos.

Tampoco puede olvidarse el hecho de que, al no incluirse en los vocabularios algunos vocablos desechados por «no elegantes» o por la dificultad de traducirlos a signos de la escritura latina, o quizá también porque reflejasen alguna costumbre «no recomendable» de las comunidades indias, una buena porción de lengua se habría quedado en el camino. Infinidad de hechos relacionados con la trayectoria vital de los pueblos indígenas —muchos de ellos ya extinguidos—, sus mitos u otros aspectos de su cultura, se callaron para siempre o tendrían en los tiempos venideros su expresión verbal ya matizada por el contacto con la lengua de los blancos. He aquí la contundencia del mestizaje: también el castellano adquirió diferentes matices a lo largo de su encuentro con las diferentes culturas del Nuevo Mundo.

Con respecto a la intervención de los intérpretes, su actuación ofrece múltiples perspectivas de análisis en tanto que cumplieron un papel crucial en el desarrollo de la colonización, en su calidad de transmisores de un discurso que encerraba un lenguaje absoluto y en el marco de una homogeneidad que formaba parte del ideal unificador de la conquista. No puede desdeñarse, en este sentido, la particular dimensión que alcanzó la figura de los intérpretes españoles, indios o mestizos, en la medida en que representan en sí mismos un símbolo del mestizaje cultural. Todas las matices que entraña la participación de los intérpretes en episodios claves del proceso colonizador son susceptibles de ser estudiados en profundidad, como asimismo la dimensión de su papel en los más diversos aspectos (político, religioso, económico-social y cultural), en la medida en que se convirtieron en un instrumento esencial para el sometimiento y cristianización de los grupos indígenas. Ello contribuirá sin duda a desvelar otros aspectos interesantes de la interacción cultural en el proceso de conquista de los pueblos de la América indígena.

BIBLIOGRAFIA

BARTOLOMÉ, Miguel

- 1978 «La situación de los guaraní (Mby'a) de Misiones (Argentina)», en: *Las Culturas Condenadas*. Compilación e Introducción por Augusto Roa Bastos. México, Siglo XXI, pp. 86-111.

BENASSAR, Bartolomé

- 1985 *La América Española y la América Portuguesa*. Madrid, Edit. Sarpe (Colección Biblioteca de la Historia).

BESSA FREIRE, JOSÉ

- 1983 «Da "fala boa" ao português na Amazonia brasileira», *Amerindia*, núm. 8, pp. 39-81.

DRUMOND MENDES BARROS, María C.

- 1986 «Um caso de política lingüística: a questao do intérprete e do discurso religioso no Brasil colonial», *Amerindia*, núm. 11, pp. 69-77.

ECO, Umberto

- 1993 *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Ed. Crítica.

FURLONG, Guillermo

- 1938 *Entre los mocovíes de Santa Fe*. Buenos Aires, Edit. Amorrortu.

- 1939 *Entre los vilelas de Salta*. Buenos Aires, Academia Literaria del Plata.

GONZÁLEZ NAÑEZ, Omar E.

- 1990 «Lenguas indígenas e identidad en la Cuenca del Guainía-Río Negro, territorio federal Amazonas, Venezuela», en: *Indianismo e Indigenismo en América*. Compilación de José Alcina Franch, Madrid, Alianza Universidad, pp. 284-301.

KIRTCHUK, Pablo

- 1987 «Le parler quechua de Santiago del Estero: quelques particularités», *Amerindia*, núm. 12, pp. 95-110.

MARTINELL GIERE, Emma

- 1988 *Aspectos lingüísticos del descubrimiento y de la conquista*. Madrid, CSIC.

MELIA, Bartomeu

- 1978 «El que hace escuchar la palabra» en: *Las Culturas Condenadas* (Compilación de A. Roa Bastos), México, Edic. Siglo XXI, pp. 56-61.

PAGDEN, Anthony

- 1988 *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid, Alianza Editorial.

PASTOR, Beatriz

- 1983 *Discurso narrativo de la conquista de América*. La Habana, Ediciones Casa de las Américas.

REINHARD, Wolfgang

- 1987 «Humanismo y Nuevo Mundo. Lengua y lingüística en la expansión euro-

pea», *Acta Humaniora*, Bonn, 1987, pp. 1-36. Traducción al español de Lilia Frieiro (inédito).

SOLANO Y PÉREZ LILA, Francisco de

1975 «El intérprete: uno de los ejes de la aculturación», *Política indigenista española en América*, I, pp. 265-276. Valladolid.

1992 «Lengua y relación: la intercomunicación entre aborígenes y españoles (1492-1556)». *Actas del Congreso de Historia del Descubrimiento (1492-1556)*. Madrid, RAEH, vol. IV, pp. 113-129.

TODOROV, Tzvetan

1987 *La conquista de América. La cuestión del Otro*. México, Ediciones Siglo XXI.

WEINRICH, Harald

1988 «Breve xenología de las lenguas extranjeras», en: *Cruce de culturas y mestizaje cultural* (Comp. de T. Todorov), Madrid, Ediciones Júcar.

Fuentes impresas

ACOSTA, José de

1985 *Historia Natural y Moral de las Indias*. Edición de Edmundo O'Gorman. México, FCE.

CRONISTAS

1963 *Cronistas de las Culturas Precolombinas* (Antología). Prólogo y notas de Luis N. D'Olwer. México, FCE.

DOBRIZHOFFER, Martín

1967 *Historia de los Abipones*. 3 vols. Santa Fe. Imprenta de la Universidad Nacional de Santa Fe.

HERVAS Y PANDURO, Lorenzo

1800 *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas. Lenguas y naciones americanas* (tomo I). Madrid.

LAS CASAS, Bartolomé de

1985 *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid, Ediciones Sarpe.

LEÓN PORTILLA, Miguel

1981 *El reverso de la conquista. Relaciones mayas, aztecas e incas*. México, Ed. Joaquín Mortiz.

LOZANO, Pedro

1941 *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

[1754] 1970 *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, 2 vols. Gregg International Publishers. England.

PAUCKE, Florián

1942 *Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios mocovíes (1749-1767)*. Tucumán, Imprenta de la Universidad Nacional de Tucumán.

Fuentes documentales

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla:

– Sección Audiencia de Charcas: legajo núm. 284

– Sección Audiencia de Buenos Aires: legajos núm. 49, 143, 614.

Biblioteca Nacional (Madrid)

– Sección Manuscritos: Manuscrito núm. 18.577.