

# NOTAS

## El latín en el Perú colonial y el doble carácter del lenguaje

JOSÉ CARLOS BALLÓN

*Universidad Nacional Mayor de San Marcos*

*jcballonsur@gmail.com*



*El mismo camino sirve para subir y bajar*

**Heráclito<sup>1</sup>**

El Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y el Grupo Editorial Pakarina publicaron recientemente el libro de Ángela Helmer: *El latín en el Perú colonial. Diglosia e historia de una lengua viva*<sup>2</sup>. La autora es doctorada en literatura y lenguas hispánicas con especialización en lingüística por la Universidad de California. El presente libro aborda el estudio de la situación lingüística establecida en el Perú durante el período de la llamada estabilización colonial y sugiere un conjunto de contribuciones interesantes para entender nuestra historia. A continuación comentaremos, en esta nota, algunos de los aspectos tratados en el libro.

### Diglosia

En particular, el estudio aborda el fenómeno lingüístico denominado «diglosia»<sup>3</sup>, concepto que describe la convivencia simultánea de dos lenguas diferentes al interior de una comunidad, cuyo desarrollo no se puede explicar por la evolución o variaciones de una lengua o de dialectos al interior de una sola lengua.

Asociado a este fenómeno se encuentra el hecho de que una de las lenguas tiene un estatus de prestigio —destinada a la academia, a la esfera oficial y/o

---

1 Fr. 60, Hipólito, Ref. IX 10, 4.

2 Lima, 2013; 375 pp.

3 Del griego δίγλωσσος ('de dos lenguas').

a la ritualidad sacra— frente a la otra, que es considerada inferior y relegada a las situaciones coloquiales domésticas de la oralidad, la vida familiar y el folclore. El concepto de diglosia le permite a Helmer describir y estudiar la situación de privilegio con que se relaciona el latín con el español y con las lenguas indígenas.

Cuando hay tres o más lenguas —como es el caso peruano—, a tal situación se le describe con el concepto de *poliglosia* o *multiglosia*, término introducido al debate desde mediados de los años ochenta por Enrique Ballón Aguirre<sup>4</sup>.

La diglosia no constituye un caso simple o circunstancial de contacto fronterizo entre dos lenguas. Se trata más bien de múltiples y prolongados contactos, que involucran mutuas transacciones morfológicas, sintácticas y fonéticas. Es una situación en que un contacto inicial deviene en relaciones estables de convivencia. Por ello, asociaremos esta situación al concepto usado por el historiador francés Fernand Braudel para describir una convivencia histórica de “larga duración”.

## Sociolingüística

La complejidad de la diglosia es tratada por la autora bajo el prisma de la “sociolingüística”, en la medida en que la larga duración de convivencia y transacciones mutuas plantea problemas muy diferentes a los contactos de lenguas como los que se desarrollan, por ejemplo, en una eventual conquista militar.

Por ejemplo, el padre Acosta criticaba en *De procuranda indorum salute* [1590] las características de los primeros poblados urbanos fundados en el Perú por los españoles, cuya provisionalidad semejaba a la de un «campamento militar». Todavía hoy —cuatro siglos después— seguimos llamando «plaza de armas» a las plazas mayores de nuestras ciudades. Para Acosta, dicho formato urbano resultaba absolutamente inviable para institucionalizar una convivencia de larga duración.

Tal convivencia prolongada implicaba crear *espacios públicos*: cabildos, iglesias, universidades, mercados<sup>5</sup>; en fin, espacios de circulación cotidiana, de intercambios, de distribución de roles y de comunicación, que permitiera desarrollar lo que Ruiz de Montoya denominó como “conquista espiritual”.

---

4 «Lenguas, literaturas y discursos. La multiglosia peruana» en Ernesto Yepes *Estudios de historia de la ciencia en el Perú*. Vol. II, Ciencias Sociales. Lima, 1986, CONCYTEC—Sociedad Peruana de Historia de la Ciencia y la Tecnología; pp. 1-39.

5 De hecho, las «plazas de armas» devinieron pronto en mercados de abastos ambulatórios hasta bien entrada la República.

## Semántica cultural

En esta situación diglósica de contacto prolongado entre hablantes de lenguas mutuamente ininteligibles, ambos grupos desarrollan estrategias comunicativas y también negocian sus «significados».

Ángela Helmer guía su investigación por el “modelo de la semántica cultural”, siguiendo en parte los ejemplos de la profesora mexicana Claudia Parodi en sus estudios sobre la Nueva España, y los de Ballón Aguirre y Cerrón Palomino en sus estudios sobre el contacto español-quechua en el Perú.

Este procedimiento le permite seguir el proceso desde los contactos iniciales en los que se producen los primeros préstamos mutuos,<sup>6</sup> que en un segundo nivel de evolución devienen en relaciones estables o institucionalizadas en las que se forman los roles compartidos de los distintos sujetos, la división del trabajo manual e intelectual, las jerarquías, las instituciones que ordenan las transacciones (laborales, comerciales, educativas, etc.) y finalmente las formas de poder, de desigualdad y de discriminación legalizadas. Es decir, se estructura el orden simbólico que rige dicha convivencia.

Finalmente, se desarrolla una tercera fase, cuando las circunstancias en que dicho orden simbólico comienzan a decaer como consecuencia de algunos eventos políticos o históricos que trastocan o interrumpen su estabilidad, llevando incluso a algunas lenguas al punto en que dejan de ser usadas y terminan extinguiéndose, o a otras a su discriminación, negándoles competencia lingüística general y admitiendo solamente su uso local.

## Debate metodológico

Curiosamente, Ángela Helmer inicia su primer capítulo con un largo recuento histórico y debate crítico del propio modelo semántico y del concepto de diglosia, que ella utiliza para el análisis del latín colonial de los siglos XVII y XVIII. Digo curiosamente, porque no es usual que los científicos inicien sus trabajos con un examen crítico de sus propios instrumentos de análisis. Generalmente el científico —a veces por dogmático u otras veces por cauteloso— supone que su objeto de estudio es transparente y sus herramientas invisibles. Supone que cualquier duda solo es pertinente luego de ver los resultados de su investigación.

Para bien o para mal, son los filósofos —por el radicalismo de su crítica— los que suelen anclarse en este comienzo como la clave de todo desarrollo. En su *Ética*, Aristóteles decía que el «principio es más de la mitad del todo»<sup>7</sup>. Igualmente, la duda metódica de Descartes basa sus pruebas posteriores en

6 Morfológicos, sintácticos y fonéticos.

7 Aristóteles; *Ética a Nicómaco*. I, 7 1098b8.

el principio del mismo yo racional (*ego cogito*) que postula la duda. Podemos dudar de todo, menos del hecho de que dudamos, es decir, de su punto de partida. La prueba buscada del *cogito ergo sum* es el mismo principio. Descartes obtiene lo que ha puesto al inicio.

De ahí que el viejo Platón en su obra de madurez ponía en cuestión muchas de sus propias ideas iniciales. En el camino para alcanzar el verdadero conocimiento, las ideas no se realizan perfectamente en este mundo sensible, sino de una manera limitada y aproximada. Nunca se llega al final. Nuestro conocimiento imperfecto es *el camino en el que siempre estamos en camino*.

Felizmente para los estudios coloniales, Ángela no es filósofa. Pone en el primer capítulo la reflexión metodológica, solo en la medida en que está ante un «problema complejo», donde nuestras fronteras disciplinarias se extinguen. Pero no solo se abre un terreno multidisciplinario, sino que al interior mismo de la lingüística tiene varias entradas que no necesariamente confluyen en una misma conclusión.

## Alcances y límites

El primer capítulo es, por ello, una presentación de los alcances y límites del modelo semántico y del mismo concepto semántico de diglosia o poliglosia que describe la esfera lingüística de una sociedad multicultural. La semántica, en efecto, supone la existencia de una enigmática entidad mental contenida en nuestra conciencia que llamamos «significado».

Supone entonces que este ‘contenido’ está correlacionado con el lenguaje, o que el lenguaje expresa pensamientos. Más aún, que mediante el lenguaje podemos intercambiar pensamientos y acceder directamente a la mente de otros. Chomsky lo denominó «problema de Descartes» [1966]<sup>8</sup>.

Es decir, entendemos el sentido de una numerosa cantidad de oraciones de las que en ningún momento nos han explicado su significado; ¿cómo es que conocemos su significado? Y lo que es peor, a esta entidad socializada —como si fuera algo evidente—, le ponemos el nombre de “cultura”, para describir algo así como una mente colectiva que permite transacciones cotidianas entre sus hablantes.

Si esto fuera evidente, no podríamos mentir ni engañar a nadie. Los políticos, por ejemplo, se quedarían sin trabajo. Ni siquiera podríamos enunciar «mentiras piadosas» o edificantes, como solemos hacer con no poca frecuencia. Y si esto fuera cierto, deberíamos coincidir con Federico Nietzsche en que el lenguaje es un «instrumento para mentir»<sup>9</sup>. Es decir, no tendría sentido estudiar

---

8 *Lingüística Cartesiana*. Madrid: Editorial Gredos, 1969.

9 *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Ob. Comp., vol. I. Buenos Aires: Ed. Prestigio, 1970,

«las diversas estrategias comunicativas para negociar el significado»<sup>10</sup>. La cosa se vuelve aún más complicada si estudiamos una sociedad multilingüe.

Pero el hecho de que esta comunicación sea estable (prolongada en el tiempo e institucionalizada) tanto en una sociedad monolingüe como multilingüe, sugiere también con igual fuerza que el lenguaje *tiene un soporte extra lingüístico* que la viabiliza. Genera funciones, prestigios, herencias literarias (orales y escritas), adquisiciones, estandarizaciones, estabilidad, gramática, léxico y fonología. Es decir, un conjunto ordenado, abundante y complejo de recursos comunicativos que permite que los miembros de una comunidad se entiendan.

## El debate teórico

Ángela Helmer resume de manera ilustrativa los debates académicos sobre el concepto de diglosia que inicia a fines de la década de los 50 el lingüista estadounidense de la Universidad de Stanford y uno de los fundadores de la Sociolingüística, Charles A. Ferguson<sup>11</sup>, hasta los trabajos de Joshua A. Fishman a inicio de los 70<sup>12</sup>, así como los desarrollos más controversiales sobre la diglosia en los años 80 con R. E. Keller<sup>13</sup>, la poliglosia introducida por Enrique Ballón Aguirre desde mediados de los 80 en sus estudios dedicados al caso peruano<sup>14</sup>, con Alan Hudson en el 2002<sup>15</sup>, Parodi en el 2006 en sus estudios sobre el caso mexicano y muchos otros hasta hoy.

En dicho recorrido, Helmer detecta dos aspectos problemáticos que me llamaron profundamente la atención sobre el modelo semántico cultural: la ambigüedad inicial del concepto de diglosia para precisar la noción de “comunidad de habla” y la fuerza que adquiere el concepto de “institucionalidad” para comprender el fenómeno multilingüe.

Ambos aspectos me hacen pensar que el énfasis que pone el modelo semántico cultural en la institucionalidad, como consagración de un significado, es solo *una* aproximación al discurso oficial o hegemónico del lenguaje desde el poder, que impone el significado de arriba a abajo. Ello explicaría la agudeza

---

pp. 543-556.

10 Ángela Helmer; *El latín en el Perú colonial*, op. cit., p. 17.

11 «Diglossia», *Word*, 1959, Vol. 15, pp. 325-340 y «Diglossia Revisited», *Southwest Journal of Linguistic*, 1991, vol. 10.1, pp. 214-234.

12 «Societal bilingualism: Stable and transitional». En: *The Sociology of Language*, 1972, Rowley, MA: Newbery House, pp. 91-106.

13 «Diglossia in German-speaking Switzerland». En William Haas (ed.) *Standard Languages: Spoken and Written*, 1982, Manchester University Press, pp. 70-93

14 Ballón Aguirre, Enrique y Rodolfo Cerrón-Palomino (Eds.); *Diglosia lingüo-literaria y educación en el Perú (Homenaje a Alberto Escobar)*, Lima: CONCYTEC-GTZ, 301 pp.

15 «Outline of a theory of diglosia». En: *International Journal of the Sociology of Language*. 2002, vol. 157, pp. 1-48.

con que resalta los aspectos de imposición jerárquica y de discriminación que se producen en situaciones diglósicas o multiglósicas.

Tal entrada se muestra, por ejemplo, en el trabajo de Luis Enrique López «El bilingüismo de los unos y de los otros: diglosia y conflicto lingüístico en el Perú»<sup>16</sup>, donde el latín es visto como instrumento de un grupo elitista, un “símbolo del poder” para preservar sus privilegios.

## Doble carácter del lenguaje

Ciertamente hay un rango de certeza en esta mirada institucional del lenguaje. Pero oculta la otra cara de la moneda del lenguaje, que precisamente resalta la entrada desde la pragmática lingüística, que privilegia el uso comunicativo del lenguaje, es decir los procesos de negociación y consensos parciales que se desarrollan en la población independientemente del poder y que le permite desbordar en determinados momentos históricos los límites, las jerarquías, las identidades y las discriminaciones consagradas por el discurso oficial del poder. De ahí la ambigüedad de la semántica cultural para definir la noción de «comunidad de habla».

El latín fue sin duda el lenguaje oficial de la academia y la Iglesia (en el Perú y en todo el mundo). Pero no olvidemos que toda la justificación de la conquista se basó en una misión evangelizadora que originó una «lingüística misionera»<sup>17</sup>, la misma que hizo enfrentar múltiples veces al clero con los encomenderos y, en el caso de los jesuitas, con la propia corona española.

## El latín y el quechua

Lo que quiero sugerir en esta breve nota es que ese mismo «idioma sagrado» (usado en la literatura oficial, académica y en el culto) también fue el instrumento del clero misionero para construir una «auténtica codificación»<sup>18</sup> —sobre la base de un monumental trabajo lexicográfico previo— que articuló numerosas lenguas nativas, que Alfredo Torero denominó una «alianza de lenguas»<sup>19</sup>, y a la que Fray Tomás de San Martín puso el nombre de «Quechua», con el que hasta hoy es conocido<sup>20</sup>.

16 En: Ballón Aguirre, Enrique y Rodolfo Cerrón Palomino (Eds.), *Diglosia linguo-literaria y...* op. cit., pp. 91-128.

17 Suárez Roca, José Luis; *Lingüística misionera española*. Oviedo: Ed. Pentalfa, 1992, 326 páginas.

18 Cerrón-Palomino, Rodolfo; «Las primeras traducciones al Quechua y al Aymara: un caso de elaboración y desarrollo estilísticos». En *Boletín del Instituto Riva Agüero*, 24, Lima, 1997, p. 86.

19 Torero, Alfredo; *Idioma de los Andes. Lingüística e historia*. Lima: IFEA-Horizonte, 2002.

20 En la región andina, a pesar de la existencia de múltiples idiomas y dialectos, los misioneros optaron por enseñar en la *lengua quechua*, que extendieron por territorios en los que nunca se había hablado en tiempos prehispánicos. Las únicas lenguas que escaparon a esta política de

Este lingüista y etnólogo dominico, primer Rector de la Universidad de San Marcos —conocido por sus virulentos sermones contra los abusos de los encomenderos—, construyó una imaginaria «lengua general de los Incas» asentada en una sintaxis latina («tan conforme a la latina y española»)<sup>21</sup> y convirtió las lenguas indígenas prácticamente en una lengua románica que permitió no solo una traducción radical y estabilizadora de la comunicación evangélica (véase el *catecismo* bilingüe, primer libro impreso en el Perú [1613]), sino que también proporcionó hasta hoy un proyecto moderno de identidad cultural a la heterogénea población andina —al igual que las lenguas romances nacionales lo hicieron con las naciones europeas—, que se desarrolló independientemente del poder e institucionalidad colonial. Tanto es así, que la propia Corona Española en 1783 —siete años después de la expulsión de los jesuitas— intentó vanamente prohibir el uso de las lenguas indígenas en los dominios americanos.

Este uso pragmático de la lengua latina (o ‘neolatina’ como algunos llaman) permitió unificar pueblos, etnias y culturas muy distintas entre sí, «innumerables naciones» como las denominó el padre Acosta<sup>22</sup>, así como organizar su defensa hasta hoy. Este constructo verdaderamente compositivo pudo en realidad fusionar un sinnúmero de lenguas fragmentadas, al punto de crear una identidad social paralela y más sólida que la débil institucionalidad imperial, y desarrollar una población hasta cierto punto protegida por un «derecho indiano», independiente del «derecho hispano», que no era punible, ni siquiera por la Santa Inquisición.

Una entrada desde la pragmática lingüística al asunto, más centrada en el uso del lenguaje (discursos socializados) y no en los significados institucionalizados desde el poder, permitiría complementar la mirada semántica, explorando las negociaciones y consensos parciales que se dieron en el seno de la población y que luego desbordarían el poder colonial. Entonces podremos apreciar que los cambios y/o decadencias institucionales del lenguaje no son externalidades ajenas al uso del lenguaje, sino que suponen núcleos lingüísticos más sólidos en el seno de una comunidad de habla que resiste al poder todos sus intentos de discriminación y dominación.

---

uniformización lingüística fueron el aymara, hablado en el altiplano surandino, el muisca, en la zona andina central de Colombia y el guaraní, en las misiones del Paraguay.

21 *Grammatica o arte de la lengua general de los Yndios del Perú* [Valladolid, 1560], p. 9.

22 Cfr.: Acosta, José de; *Historia natural y moral de las Indias*. En: *Obras del Padre José de Acosta*. Madrid: BAE 1954, t. LXXIII, Lib. I, cap. XXIV, p. 38.

## Una breve reflexión final

El libro de Helmer intenta desentrañar uno de los problemas teóricos más importantes de lo que podríamos llamar genéricamente «estudios culturales» en países multiculturales como el nuestro. Un área de estudios que cubre diversas disciplinas de las llamadas ciencias sociales y humanísticas, cuyo objeto de análisis es el proceso de elaboración y evolución de categorías conceptuales y sensibilidades éticas o estéticas consensuadas por una comunidad.

El filósofo neokantiano alemán del siglo XIX Wilhelm Dilthey (1833-1911) las llamó «ciencias del espíritu» (*Geisteswissenschaften*), para oponerlas al modelo epistemológico de las ciencias naturales ‘objetivas’ (*Naturwissenschaften*). Llamó ciencias ‘subjetivas’ a aquellas que se ocupaban de la «realidad histórica-social-humana».

No comparto esta distinción fuerte y tajante que propuso Dilthey (ciencias naturales y ciencias del espíritu) porque sospecho que ha originado en nuestra comunidad un inmenso malentendido que contrapone el estudio de las llamadas entidades o intereses materiales al estudio teórico de las entidades o intereses espirituales.

En realidad, este dualismo vulgar ha originado en nuestra comunidad un cierto desprecio por los llamados «estudios culturales», por ser demasiado teóricos y de poca utilidad práctica. El Estado y la academia han privilegiado las ciencias aplicadas sobre las ciencias básicas, que se ocupan del estudio teórico de los procesos mediante los cuales se construyen los consensos sociales básicos.

No se considera importante este conocimiento teórico de nuestra propia evolución como comunidad. Se estima solo la historiografía anecdótica del poder político, porque se supone que el orden social es una competencia del poder político (Estado). Se supone erróneamente que el orden social no se logra mediante sucesivos consensos sociales sino mediante instituciones tutelares (castrense o clerical), desde el poder.

Esto ha dado lugar a lo que Guillermo Nugent llamó «el orden tutelar»<sup>23</sup>, o que Alberto Flores Galindo caracteriza como «la tradición autoritaria»<sup>24</sup>. También sucede con la lectura invertida de nuestra historia nacional, que según Franklin Pease consiste en una trilogía que relata la historia del Estado (Estado Inca, Estado Colonial y Estado Republicano) y no de la Nación<sup>25</sup>. Por ello, Basadre dice que cambiamos una y otra vez el Estado, las constituciones, las instituciones y las leyes, pero la Nación sigue igual.

---

23 *El orden tutelar. Sobre las formas de autoridad en América Latina*. Lima: DESCO-CLACSO, 2010, 165 páginas.

24 *La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú*. Lima: SUR-APRODEH, 1999, 73 páginas.

25 *Del Tahuantinsuyo a la Historia Del Perú*. Lima: PUCP-Fondo Editorial 2001, 239 páginas.



Continuamos creyendo que el Estado suplanta la necesidad de construir consensos sociales. Paradójicamente, cada obra de ingeniería genera inmensos conflictos sociales y cada decisión política una inmensa inestabilidad social, sea cual fuere el gobierno de turno. El poder parece suponer que somos un país vacío, con instituciones vacías, ausentes de ciudadanos. Solo estos estudios pueden desentrañar las claves fundamentales de cualquier viabilidad social. Su ausencia es posiblemente la fuente de la recurrente expresión escéptica de que «somos un país inviable». En realidad, debemos partir a la inversa: desentrañar el enigma de cuatro siglos de convivencia recorrida. Flores Galindo se planteó a fines de los años 80 una interrogante de este tipo: ¿Por qué no nos hemos desintegrado como nación, tal como ocurrió en América Central? La respuesta a esta pregunta presupone otra: ¿Qué procesos consensuales se han negociado en el país real que son recurrentemente ignorados por el poder oficial, ya sea para preservarlos, mejorarlos o cambiarlos radicalmente? La constitución de estos procesos consensuales en la población no es simple y construirlos ha tomado a nuestra comunidad multicultural cuatro siglos. Y su solidez es indudablemente mayor a la de cualquier poder institucional y cualquier obra de ingeniería estatal desarrollada en nuestro país desde entonces.