

A PROPÓSITO DE *CRONOTOPOS Y DIALOGISMO INTRAGRUPAL Y EXTRAGRUPAL* DE CLAUDIA PARODI

ÁLVARO EZCURRA RIVERO
Pontificia Universidad Católica del Perú
aezcurra@pucp.edu.pe

Hace varios años, señalaba Klaus Zimmermann (1995: 15), entre los requerimientos para el estudio del español de América, la necesidad de una teoría sobre las formas del contacto que incluya una dimensión reflexiva e integrada sobre los contactos culturales, los hechos lingüísticos y la conciencia sobre ellos. Está pues está claro que no solo son las lenguas las que entran en contacto, sino sus hablantes, quienes bajo determinadas circunstancias, sujetas a sus propias determinaciones sociohistóricas, actúan con estas lenguas. La expresión *contacto de lenguas* es una metáfora, o si se quiere una metonimia, como muchas otras de las que se valen la ciencias para darles forma a sus preocupaciones.

El panel organizado por Claudia Parodi y Marta Luján propone pensar el contacto como un conjunto de relaciones estructuradas que se establecen entre individuos vinculados por medio de discursos. Las categorías bakhtinianas empleadas en el trabajo de Parodi que me toca comentar aquí –*acto de habla, cronotopos y alteridad*– reafirman a los participantes de la situación comunicativa como seres dialogantes que, desde un aquí y un ahora determinados que puede proyectarse hacia otro *tiempo espacio*, producen significados.

Engarzado con ideas que la autora ha venido elaborando en los últimos años a propósito de su modelo de la *semántica cultural* (Parodi 2007 y 2009), el artículo de Parodi se concentra, principalmente y desde una perspectiva histórica, en la problemática léxico-semántica que se origina como consecuencia del contacto entre el español y las lenguas amerindias en la época colonial. Voy a ocuparme, por eso, en la reflexión siguiente, de evaluar cómo las ideas sobre el dialogismo bakhtiniano pueden ayudarnos a comprender procesos histórico-semánticos, en particular, procesos de innovación-adopción en situaciones de contacto. Me concentraré en esta cuestión puntual que intentaré mostrar apelando a algunos retazos de la historia semántica de un préstamo andino de origen quechua, la palabra *cachua*¹, un baile indígena cantado muy presente en la documentación colonial².

¹ Me he ocupado de la historia semántica de *cachua* en Ezcurra (2009), trabajo del que he tomado las citas que ofrezco.

² Algunos otros aspectos de la historia de los contactos culturales y lingüísticos americanos sobre los que me parece que el dialoguismo bakhtiniano podría ofrecer aproximaciones interesantes los formulo a modo de pregunta al final de este comentario.

Mientras Pedro Cieza de León describe las costumbres de la localidad de La Tacunga, cerca de Quito, se detiene en la descripción de un baile vernáculo al que llama con la voz taína *areíto*:

Tienen gran cuidado de hacer sus areitos o cantares ordenadamente, asidos hombres y mujeres de las manos y andando a la redonda a son de un atambor, recontando en sus cantares y endechas las cosas pasadas y siempre bebiendo hasta quedar muy embriagados; y como están sin sentido, algunos toman las mujeres que quieren, y llevadas a alguna casa, usan con ellas sus lujurias, sin tenerlo por cosa fea.

(Cieza [1533] 1962: 136)

El baile al que se refiere el cronista soldado es la cachua andina. Así lo confirman las descripciones que de ella hacen los primeros vocabularios coloniales de quechua, que destacan precisamente el rasgo diferencial aludido por Cieza –baile cuyos participantes se toman de las manos en círculo– como información de carácter definitorio:

Kachua. Baile asidos de las manos (González Holguín [1608] 1952: 129)

Baylar trauadas las manos en corro. cachuani (Valera [1586] 1951: 118)³

El préstamo *cachua* no aparece, sin embargo, en la crónica de Cieza al menos no la expresión gráfica de su materia fónica, pero Cieza ha elaborado un significado para *esa palabra*, que no nombra pero que en cierto sentido usa (o digamos con la que *dialoga*).

Podemos decir, inclusive, que Cieza tiene algo más que una competencia pasiva de la voz prestada. Me pregunto si podemos decir que estamos ante algo así como una *innovación* o quizás –mejor– ante algo en el medio entre innovación y adopción, ante un proceso primario que podría estar indicando la adopción en ciernes de un significado, que habría que documentar en otras fuentes de la época.

Desde las categorías del dialogismo, es posible reflexionar sobre la dinámica de la innovación y adopción como un proceso anclado en una voluntad dialógica. Al decir *areíto*, Cieza se sitúa en el cronotopos de las islas, y recurre a saberes conformados en el marco de situaciones dialógicas intragrupalas. Parte del significado, o el sentido si se quiere, de *areíto* está impregnado del vínculo que la voz guarda con discursos previos. Pero *areíto* se proyecta ahora en otro *tiempo espacio* conformado por otros interlocutores. Por eso se renueva semánticamente en el diálogo ahora extragrupal. ¿Usó Cieza *areíto* o usó *cachua*? Digamos que escribió *areíto* y que el sentido que la voz cobra ilustra, a la luz de los procesos dialógicos referidos, las circunstancias iniciales de la innovación-adopción de la voz *cachua*.

La historia de esos diálogos es parte de la historia semántica de la palabra, enmarcada en una historia del contacto. La semántica histórica más moderna concentra sus afanes en los procesos cognitivos que subyacen a la formación de nuevos significados. El asunto, qué duda cabe, es de importancia central para la comprensión de los procesos de cambio. Pero eso no quiere decir que un esquema o un *mapa cognitivo* que recojan relaciones semánticas metonímicas y metafóricas lleguen a constituir una explicación histórica de un hecho lingüístico. Si queremos explicar hechos lingüísticos, tenemos que mirar los usos en los textos, sin descuidar a los hablantes y las circunstancias históricas en que esos usos se conforman.

³ En ambos casos, mis cursivas.

Desde allí, les podremos dar un lugar razonado a los fenómenos que, a la luz de nuestras teorías, cobrarán propiamente su carácter *lingüístico*.

Volvamos a las cachuas. En varios pasajes de su crónica, el cronista indio Guamán Poma de Ayala intentará acercar estas festividades a los ritos católicos. La idea es conocida: lo intentaron evangelizadores con las cachuas y con otros bailes cantados aborígenes. Para que eso sea posible era necesario liberar estas prácticas de borracheras e idolatrías:

Ci los dichos yndios hiciesen cin borrachear las fiestas ni comer coca y cin ydulatrear, fuera fiesta de cristiano. Dansas y taquies y haylles y *cachiuas*, harauis como cristiano fuera bien. Pero a ojos y a uista que lo confieso como lo e bisto, estando borracho ydulatran y fornican a sus ermanas y a sus madres, las mugeres casadas. Y las mugeres, estando borrachos, andan salidas; yllas propias buscan a los hombres, no mira ci es [s]u padre ni ermano.

(Guamán Poma [1615] 1980: 877)

Del primer sacramento del bautismo que hagan los yndios cristianos muy gran fiesta y le den aguinaldo a los dichos padres y le onrren a sus conpadres y comadres de la pila. Y bayan muy bestidos y lleuen al niño con tronpetas y cherimías, flautas y música, taquies y danzas. Y que tengan arco de flores cherimías, flautas y música, taquies y danzas. Y que tengan arco de flores puesta en sus casas y puerta de la yglecia y calles y bayan linpios y peynados y mucha fiesta y uanquete y dansas y taquies, *cachaua*, haylles y rregocijos. Lo tengan en sus casas de manera no tengan ydulatras ni borracheras.

(Guamán Poma [1615] 1980: 628)

Cristianizar el baile no era, sin embargo, tarea fácil. Contamos con testimonios diversos que dan cuenta de la proscripción de los bailes y cantos. Los registros en vocabularios del XVI ya lo atestiguan, como lo confirma el jesuita Valera en su definición para *cachhuani* [=‘cachuar, bailar la cachua’]: “vaylar desta manera [en corro], es pernicioso” (Valera [1586] 1951: 19). Todavía en el s. XVII, el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero exhorta a los sacerdotes a tener particular cuidado con los cantos y bailes vernáculos:

[...] estaran advertidos de no consentir los vayles, cantares o taquies antiguos en la lengua materna, ni General, y haran que se consuman los instrumentos que para ellos tienen, como son los tamborillos, cabezas de venados antaras y plumeria, y los demás que se hallaren, dexando solamante los atambores que se usan en las danzas de la fiesta del Corpus Christi, y de otros santos, y prohibirán las borracheras, castigando a los que hallaren culpados en ellas [...].

(Lobo Guerrero [1613] 1987: 41)

La historia de las transformaciones semánticas de *cachua* se comprende mejor si la situamos en el debate sobre el uso de los bailes y cantos que hubo entre los siglos XVI y XVII en el Perú colonial, si atendemos al contacto cultural de aceptaciones y rechazos, que sitúan los testimonios brevemente reseñados en un espacio tiempo determinados. Solo así tendrá sentido el posterior documento del obispo del s. XVIII Baltazar Martínez Compañón, quien da cuenta del éxito, al menos parcial, que los evangelizadores tuvieron en la transformación de las cachuas, convertidas ahora en un canto religioso cuya letra, por lo demás, denuncia evidentes rasgos del español andino:

Cachua al nacimiento de Christo Nuestro Señor

Den nos lecenia señores
 Supuesto que es nochebuena
 Para cantar y baylar
 Al uso de nuestra tierra

Niño il mijor quey logrado
 Alma mia mi songuito
 Por lo mucho qui te quiero
 Mis amores tey trajido

Ay jisos qui lindo
 Mi niño lo esta
 Ay jisos mi Padre
 Mi Dios achalay

Me gustaría terminar con algunas preguntas. Decíamos más arriba que las ideas presentadas en el artículo de Parodi se concentran sobre todo en cuestiones léxico semánticas. Es claro, sin embargo, que el modelo trabajado por Parodi y Luján se coloca, antes que allí, en un plano más general que atañe a la dinámica cultural de producción de significado en situaciones de contacto lingüístico.

Visto así, cabe la pregunta sobre las posibilidades explicativas del dialogismo bakhtiniano si se le redirige hacia otras creaciones culturales mediadas (y constituidas) por discursos en un contexto de contacto. Ello más allá del español de América, pero perfectamente dentro de la preocupación integrada por los contactos entre americanos y españoles. ¿Me pregunto, por ejemplo, si podríamos acercarnos con las categorías empleadas por Parodi a la comprensión de los fenómenos de codificación y traducción de las lenguas indígenas por parte de los misioneros, a veces europeos, a veces mestizos? Lo pregunto teniendo en mente también que toda traducción es, al fin de cuentas, un acto habla. Y lo mismo se podría afirmar, si bien menos evidentemente que en el caso anterior, de un vocabulario o una gramática coloniales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cieza de León, Pedro. [1533] 1962. *La Crónica del Perú*, Tercera Edición, Madrid, Espasa-Calpe.
- Ezcurra Rivero, Álvaro. 2009. Reflexiones para la historia del quechuismo *cachua*, *Lexis*, XXXIII, 2: 185-221.
- González Holguín, Diego. [1608] 1952. Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca, Edición y prólogo de Raúl Porras Barrenechea, Lima, Imprenta Santa María.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. [1615] 1980. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Edición crítica de John Murra y Rolena Adorno, México, Siglo Veintiuno.
- Lobo Guerrero, Bartolomé y Fernando Arias Ugarte. [1613] 1987. *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*. Madrid/Salamanca, Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas/ Instituto de la Historia de la Teología Española de la Universidad Pontificia de Salamanca.
- Parodi, Claudia. 2007. La semántica cultural y la indianización en América: Un análisis del contacto lingüístico, en *Actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, México, Fondo de Cultura Económica: 210-223.
- Parodi, Claudia. 2009. La semántica cultural: Un modelo de contacto lingüístico y Las Casas, en *Visiones del encuentro de dos mundos en América*, México, UNAM: 19-45.

- Rivarola, José Luis. 1990. *La formación lingüística de Hispanamérica*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Valera, Blas. [1586] 1951. *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada Quichua*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Zimmermann, Klaus. 1995. Aspectos teóricos y metodológicos de la investigación sobre el contacto de lenguas en Hispanoamérica, en K. Zimmermann (ed.), *Lenguas en contacto en Hispanoamérica*, Frankfurt am Main/ Madrid, Vervuert/ Iberoamericana: 9-34.