

CONTENIDOS ETNOGRAFICOS Y CULTURALES EN LA EDUCACION BILINGUE

Por Enrique Ballón Aguirre
Universidad Nacional Mayor de San Marcos - Lima

Dos enunciados axiomáticos sobre la función de las lenguas en la sociedad nacional, me facilitarán el encaminamiento de las reflexiones anunciadas en el título: el primero nos dice que las lenguas desempeñan siempre un papel importante como cohesionadoras de los grupos sociales culturalmente organizados; ellas representan, gracias a sus respectivos léxicos y a su sintaxis, el modo regulado cómo esos grupos se hacen inteligibles a sí mismos y comprenden a la realidad que viven. El segundo enunciado, más específico, parte del hecho de que el estudio histórico, antropológico y lingüístico conjugado de la sociedad peruana, ha configurado la siguiente evidencia: el carácter *pluricultural* de nuestras diversas actividades sociales manifestadas, concuerda con el *multilingüismo* que las expresa. De la correlación entre ambos enunciados, es posible extraer ahora un breve corolario: el significado y el sentido de nuestras culturas dependen del *estado* de las lenguas que las informan (y no a la inversa), estados considerados individualmente, sin contacto (monolingüismo), en situación de contacto pero sin interferencia (bilingüismo) o con interferencia y en conflicto (diglosia). Cualquiera sea el enfoque em-

(*) Conferencia presentada en el "Seminario-Taller sobre Programas Curriculares para Educación Bilingüe" organizado por el Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación (INIDE) en la ciudad de Cusco entre el 18 y 21 de noviembre de 1986.

pleado se constatará, sin vuelta de hoja, que es por las lenguas peruanas que los miembros de las distintas comunidades nacionales —tomadas separadamente y en conjunto— manejan los medios de expresión, socialización, información y simbolización capaces de permitir la fundación, la constitución y la paulatina integración de las culturas producidas por esas mismas comunidades.

Creo oportuno agregar, a mayor abundamiento, que siendo una prosperidad intrínseca de cada lengua peruana el formar un sistema cuyo empleo posibilite la comunicación en un determinado contexto de situaciones dadas y en relación a dicho contexto, tales situaciones son a su vez determinadas —en cuanto a su contenido signifiante y por tanto, comunicable— por la cultura. Efectivamente, las culturas peruanas definen cada una en su ámbito de influencia, no únicamente lo que es comunicable, sino que ellas mismas permiten los *actos de comunicación grupales* e intergrupales; las lenguas peruanas, por su parte, poseen una doble instrumentalidad interna, es decir, en relación a lo que ellas tienen por función expresar y comunicar, y externa, en relación al contexto donde les es dable funcionar. En resumen, todas y cada una de las lenguas peruanas están hechas para manifestar, para destacar en alto relieve y con pertinencia, el contexto cultural de donde provienen.

Pero si en este deslinde estoy muy lejos, de confundir una de nuestras culturas con el estado de lengua que le sirve de articulación, debo reiterar una vez más que es la cultura quien permite el *desciframiento* de significado y de sentido que portan las articulaciones de la lengua. En efecto, el proceso de significación, al repercutir entre una y otra, se realiza según una doble dirección: descendente, esto es, del mensaje formulado al mensaje emitido y ascendente, del mensaje recibido al mensaje descifrado. Emisión y desciframiento de lo emitido en el mensaje corresponden, pues, en la sociedad culturalmente considerada, al sujeto tanto individual como colectivo que poniendo en práctica los modelos culturales de esa sociedad, se expresa *por y en* esta realización.

Allí se diseñan ineluctablemente los márgenes de la *logósfera* o sea la esfera donde se producen, se difunden y se consumen

los valores semánticos axiológicos, ideológicos y utópicos de cada sociedad linguoculturalmente considerada; ella, la logósfera, prescribe en todo acto de comunicación lo *decible* y lo *escribible*, lo susceptible de ser dicho o escrito al interior de esa sociedad, pero también el marco de lo *escuchable* y lo *legible*, es decir, el ámbito del “inteligible medio” (el estereotipado “sentido común”) soportable para la sociedad mencionada. Las circunstancias históricas, dentro de este esquema, hacen que se desaten, de un lado, las fuerzas retardatarias y conservadoras (el asimilacionismo o asimilismo y especialmente la *glotofagia* virulentamente practicada por las organizaciones transnacionales específicamente instrumentalizadas para mantener al Perú en el estatuto de *país colonial*) (1), verdaderos aparatos de saqueo y opresión linguocultural, y del otro, las fuerzas innovadoras y a la vez reivindicadoras de las lenguas ancestrales y las culturas populares.

Tensados entre esas dos fuerzas, los mensajes emitidos y descifrados en cada acto de comunicación —por lo común aquellos realizados en situación de bilingüismo y de diglosia— destacan los límites donde opera la *libertad de manifestación y comprensión* de los objetos culturales producidos. El código lingüístico efectivamente empleado de modo contante y sonante, es así un índice claro de las condiciones de producción imperantes en una comunidad: su aceptación o rechazo (interceptados por censura ajena o autocensura) determinan la totalidad de los contenidos a transmitir en forma de significados y sentidos, es decir, de significaciones elaboradas por cada comunidad nacional.

En este extremo, todo aquello que los sujetos de la sociedad peruana “conocen”, es el conjunto significativo de su experiencia sociocultural. Es la experiencia sociocultural quien de hecho suscita la designación de las cosas, por ejemplo, y al suscitarlas —seres, nociones o conceptos, procesos, estados, valores, objetos naturales o artificiales, etc.— pueden ser nombradas en lengua convirtiéndose entonces, desde ese momento, en realidades dotadas para nosotros los peruanos de una *densidad semántica* específicamente inteligible, con una forma propia y definida, plena y coherentemente adaptada a nuestras necesidades. De esta manera, cada una de las lenguas peruanas y sus respectivos estados,

hacen accesible a las comunidades que las hablan las realidades cognoscitivas y pragmáticas del mundo, tal cual han sido constituidas por la experiencia sociocultural particular de cada grupo.

Una vez que he llegado a este punto de ataque, estoy en capacidad de sostener que en cada una de las lenguas naturales habladas en el Perú, las estructuras discursivas (de enunciación), semánticas (de significado) y semióticas (de sentido) revelan bien la contextura típica, especial, de la ahormación propia producida por nuestro abanico pluricultural. Por lo tanto, las lenguas peruanas no sólo son factores de comunicación y adunamiento social —su función característica— sino que sirven de ecran conceptual (en el léxico) a sus áreas de conocimiento e incluso son la materia directa (en la sintagmática) de gran parte de su creación cultural, por ejemplo, la etnoliteratura, la literatura oral, la literatura escrita.

Ahora bien, ¿en qué plano o aspecto de la lengua puede observarse su correspondencia con la cultura del pueblo que la habla? Esa correspondencia puede observarse en cualquiera de los niveles en que se suele describir una lengua peruana, pero es ciertamente en el plano semántico donde se describe el fenómeno de modo más inmediato. Sabemos desde antiguo (2) que “el cambio cultural y el cambio lingüístico no se mueven en líneas paralelas y por ello no tienden a permanecer en estrecha relación de causa y efecto” (3) pero también, y con el mismo énfasis, que todo cambio semántico en las lenguas naturales es de carácter sociocultural y ellos se explican: a) por cambios sufridos en la cosa significada; b) por el paso de las palabras de un grupo social a otro y c) por condicionamientos propiamente lingüísticos. Las motivaciones de los cambios semánticos deben buscarse, en lo esencial, fuera del sistema lingüístico mismo, pues incluso los del tercer orden se entienden no en tanto las condiciones lingüísticas en sí mismas (una especie de causalidad nacida del propio sistema de la lengua), sino aquellas motivaciones extralingüísticas que conducen a los condicionamientos indicados.

A continuación, haré una breve aplicación de la hipótesis precedente y sólo a manera de simple ejemplo ilustrativo. En las unidades menores del discurso, los lexemas, ya sean estos aislan-

tes o aglutinantes, la relación entre el plano de los significantes y el plano de los distintos significados que éste es capaz de adquirir, sea por los cambios sufridos en la "cosa" designada, por pasar de un grupo a otro o por las motivaciones que cambian los condicionamientos lingüísticos, presenta constantemente situaciones como la siguiente: en quechua, los sememas de los lexemas "papa" (= *solanum tuberosum*) y "chuñu" tienen un núcleo sémico común e isomorfo compuesto por los semas /tubérculo comestible/ + /solanácea/ pero mientras el conjunto clasemático del primero contiene las clasemas /fresco/ + /hidratado/ (= "crudo"), el segundo contiene los clasemas /duro/ + /deshidratado/ (= "seco") (4). En castellano, los heterónimos del quechua "papa" son el calco "papa" y el lexema "patata" (parasinónimos entre sí) que, desde luego, conservan el mismo semema; no obstante, el paralexema "patata de caña" (= *heliantus tuberosus*) y sus parasinónimos "pataca" y "aguaturma", difieren en cuanto al sema nuclear /compuesta/ que descarta /solanácea/. Cosa semejante sucede con "chuño" que la Academia hace derivar del quechua "chuñu" pero no reproduce sus clasemas originales sustituidos por uno sólo, /feculento/; no tiene heterónimo en francés. En esta última lengua, en cambio, los heterónimos de "papa" y "patata" son el lexema simple "patata" y el paralexema "pomme de terre" (= i.e. "manzana de tierra"), compartiendo ambas lenguas, castellana y francesa, el paralexema heterónimo "papa frita" \cong "pomme de terre frite" (apocopado "frite"; "pommes chips" \cong "papas fritas a la inglesa"), inexistente en quechua. Por último, en francés se emplea el paralexema "pomme de terre nouvelle" que se traduce por "papa temprana" y presenta los clasemas /tierno/ + /reciente/, pero no constituye heterónimo alguno ni en quechua ni en castellano.

Esta rápida comparación —que desde luego no agota el estudio de los respectivos campos léxicos y semánticos— permite, sin embargo, relevar la isomorfía de los núcleos sémicos en quechua, castellano y francés (base legítima de la heteronimia y de la comparación, pues en los Andes, España y Francia se consume la "papa" como alimento básico) y al mismo tiempo destacar el cambio de lexema, dentro de la misma lengua quechua, por cambio de la cosa designada ("papa" / "chuñu"), las modificaciones idiomáticas acaecidas al pasar la designación del mundo social

andino al mundo europeo y, en este último, entre los grupos sociales que hablan español y francés; finalmente, los condicionamientos propiamente lingüísticos de orden heteronímico y paralexemático producido por las distintas experiencias socioculturales de esos grupos entre sí: ni en España ni en Francia se elabora el “chuñu”, pero en los Andes se desconoce la “patata de caña” española y la “papa temprana” francesa.

No se han resaltado aquí los cambios y diferencias en los otros planos del lenguaje (gramatical, fonético, fonémico, estilístico, etc.) que no sean los de vocabulario, pero es indudable, como no deja de señalarlo A. Sommerfelt (5), que todos esos planos se ven afectados, especialmente como sucede en el caso peruano en que “la adopción de una lengua nueva por una población [el castellano, en la ocurrencia] puede conducir a cambios profundos por la acción del sustrato. La evolución material y espiritual de una sociedad es seguida de la aparición de un gran número de palabras nuevas y de sentidos nuevos que repercuten sobre las otras partes del sistema lingüístico”. Ciertamente, la intervención depredadora de la cultura y la lengua castellana en las lenguas y culturas ancestrales andinas, conmocionó —decirlo es hoy casi un lugar común— en una especie de sismo cuyas repercusiones han modificado por siempre las logósferas originales peruanas, fundamentalmente tres órdenes capitales de la comprensión del mundo: a) las estructuras espacio-temporales; b) las estructuras modales y sus funciones originales; c) las estructuras discursivas, notablemente temáticas y de motivos. El disloque cultural iniciado en la Conquista, perdura indeteniblemente; los cambios experimentados por nuestros diversos estados de lengua en todo el territorio peruano, así lo atestiguan y denuncian.

No obstante, si contemplamos el panorama linguocultural peruano únicamente desde el punto de vista de las políticas asimilacionistas oficiales, el diseño quedaría trunco y lo peor, tergiversado. Ya indiqué anteriormente que enfrentadas a las fuerzas retardatarias y conservadoras, en el seno de la sociedad peruana sobrepujan las fuerzas innovadoras y reivindicadoras de las lenguas ancestrales y las culturas populares; pues bien, agregaré ahora que esa especie de túnica sin costuras que para los conquistadores era su propia lengua, el castellano, al imponerse como

lengua dominante, esto es, como *superestrato* sobre las lenguas ancestrales peruanas —reducidas, entonces, a desempeñar el rol de *sustrato*—, fue rasgada y continúa siendo deshilachada por la acción corrosiva de estas lenguas.

De modo parejo, las culturas peruanas ancestrales luchan por su sobrevivencia sin amilanarse por las continuas olas que ensayan doblegarlas y pervertirlas. Por eso la asimilación linguo-cultural iniciada con el episodio histórico de la Conquista, llevaba consigo el detonante de su propia deflagración: las culturas y las lenguas ancestrales peruanas, al entrar en contacto con la lengua y la cultura foráneas, se convirtieron en lo que se conoce como *rest-culturas*, es decir, como elementos concientes e inconcientes que perturban y corroen la lengua y la cultura del superestrato. Los fenómenos de diglosia y multiglosia imbricados estrechamente con los de bicultura y pluricultura, son hoy por hoy el espectrograma más fiel del estado de la cuestión; ellos dejan traslucir el hecho de que tanto el interlecto como la gran cultura popular peruana resultan no sólo del contacto sino de la *interferencia*, de la compenetración *conflictiva* de culturas y lenguas, funcionando el todo actualmente, desde cualquier ángulo, como una *neo-cultura*. En esta neo-cultura, las categorías lingüísticas y culturas nuevas aparecidas recientemente —desde los “peruanismos” posteriores a la segunda guerra mundial, hasta la música “chicha”— responden a las nuevas necesidades sociales surgidas del contacto forzado, tema que pone sobre el tapete la correlación entre historia, cultura y lengua: un determinado estado de lengua y de cultura es siempre un hecho social ligado a una evolución histórica precisa.

Veré en seguida de ajustar un poco más los problemas rest- y neo-culturales peruanos con una muestra de las luchas reivindicadoras linguoculturales. Los estudios de semiótica narrativa y lingüística del discurso aplicados desde hace unos diez años tanto al estudio de nuestras literaturas orales costeña y andina en castellano peruano, como las literaturas campesinas, obreras y de reclusión producidas en el Perú (6), han puesto en evidencia este fenómeno de síntesis cultural conflictiva donde los valores semánticos de las culturas ancestrales no sólo sombrean aquellos de la cultura oficial dominante, sino que al *desemantizarse* im-

pactan fuertemente las estructuras narrativas hispanoárabes de acogida. En todos estos casos de cultura popular actual y de los corpus mesolectales que pudieran constituirse, se observa la compulsación de fuerzas entre las estructuras semánticas de intervención y las de acogida, desde los niveles morfológicos menores que reciben la impronta de los “quechuismos” en unos casos y de los “castellanismos” en los otros, hasta las secuencias discursivas donde la figurativización, la tematización, la actorización, etc. impulsan las variantes textuales y sus transformaciones (7).

Sin embargo, a pesar de la importancia de primer orden que tienen estos tipos de literatura intercultural y desinstitucional en la historia y la vida cotidiana de las grandes formaciones socio-económicas y discursivas dominadas del país —como el problema linguocultural más acuciante—, ciertas orientaciones lingüísticas generativo-transformacionales hacen caso omiso de esa realidad sociolingüística peruana; pero el contrasentido llega a extremos de verdadero sarcasmo y befa de la realidad peruana cuando la llamada “sociología de la literatura peruana” reproduce muy campante y sin la mínima adecuación científico-social, los modelos sociocríticos inventados para estudiar la literatura de sociedades esencialmente monoglósicas, de estructura capitalista no dominada y, para colmo, colonialistas (8); ella se jacta —colmo de colmos— de menospreciar la médula misma de la producción literaria que *identifica* a la cultura no-elitista peruana (9). Abocados con meticulosidad a ejercer la llamada “sub-cultura ilustrada”, estos críticos se ponen (10) al servicio de un opresor externo que opera con el apoyo de la alta burguesía. La cultura burguesa de los países centrales no es canalizada como simple información complementaria o enriquecedora de la cultura nacional, sino como una alternativa a la misma, o todavía más que eso, como una abierta negación de los valores nacionales. Se estimula así la imitación simiesca, el pensamiento sobre otra realidad, y se inhibe el desarrollo del propio pensamiento, el que se funda en la realidad del pueblo colonizado y defiende sus intereses esenciales. Es en virtud de esta manipulación que la cultura burguesa de los centros de poder deviene, dentro de los países sometidos a una presión colonial, una subcultura, algo alienado y alienante, que parcializa, discrimina y no cumple en ningún momento con la fun-

ción esencial de toda verdadera cultura. Una variante de la subcultura ilustrada sería lo que Lombardi Satriani llama "subcultura juvenil politizada", que también agrade a la cultura popular, creando en ella profundas distorsiones, al exigirle su adecuación mecánica a modelos revolucionarios ajenos a su sentimiento del mundo, en vez de activar los elementos contestatarios que existen en la misma para lograr más fácilmente los cambios estructurales que persigue.

Así, el escapismo intelectual no sólo hace economía de las comprobaciones científico-sociales sobre la producción literaria nacional, sino que hablan y predicán sobre los fenómenos pluriculturales peruanos de oídas que no de vista. El palabreo socio-crítico nacional que suplanta la investigación científico-social seria, coge ávidamente el manubrio teórico-ideológico que le proporciona J.C. Mariátegui... para descaminarlo, jamás para poner en práctica sus *exigencias de comprobación directa y demostrada* de los objetos de conocimiento peruanos. Por más que ciertos críticos se proponen en no "solidificar" el pensamiento de Mariátegui ni "reiterarlo mediante un juego de citas que no se distancia demasiado de la argumentación escolástica basada en los 'criterios de autoridad'" (11), la parte que les toca en la tarea de peruanizar al Perú consiste, para ellos, en formular sentencias del tipo de esta que nos dice que "es científicamente (*sic*) correcto establecer que nuestra literatura, y por extensión nuestra cultura, es la combinación inestable de varios sistemas, cuya comunicación entre sí tampoco es estable" (12).

Semejante hipótesis que, tomada en serio, sólo puede ser demostrada con un vasto estudio sociolingüístico y semiótico del estado de multiglosia y pluricultura que vivimos, es dada como una *verdad* absoluta, como un apotegma. Procediendo de modo similar en cuanta ocasión se les presenta, escamotean concientemente el examen de la realidad literaria nacional; y al inflacionar el pensamiento revolucionario, no hacen otra cosa que desmerecer el discurso *subversivo* de J.C. Mariátegui, caracterizado precisamente por exigir teorías y métodos de análisis adecuados para conocer *directamente* la realidad nacional (13).

Por más ingenuos que resulten esos juicios —desde el punto de vista de las ciencias sociales— es urgente señalarlos, pues no

sólo la imagen linguocultural del país se ve deteriorada por ellos, sino que la educación nacional tanto escolar como universitaria recibe tarde o temprano la influencia de sus delirios fantasiosos (como ocurre con prácticamente todas las historias de la literatura peruana al uso) (14).

La reivindicación de las lenguas y las culturas ancestrales, va en pareja con la *resemantización* de los discursos, especialmente de la etnoliteratura y de la literatura oral. Pero ¿cómo es posible hacer operatoria la resemantización de los valores culturales autóctonos en la educación bilingüe? A mi modo de ver, uno de los problemas raigales planteados por la pedagogía de la educación bilingüe es el pronunciado desequilibrio que existe entre los medios empleados para lograr en los alumnos una conciencia metalingüística —fonético-fonológica y morfosintáctica— de la frase, y el descuido en que se tiene a la adquisición de esa misma conciencia pero sobre las producciones lingüísticas en un nivel superior al de la frase o al enunciado aislado, es decir, la prácticamente nula importancia otorgada al *análisis del discurso*. No se trata, por cierto, de aprovechar para la propedéutica cultural de la educación bilingüe solamente la caracterización étnica de la organización léxico-semántica y/o sintáctico-semiótica de los textos de, por ejemplo, etnoliteratura o el conocimiento de sus encadenamientos lógico-narrativos, sino y sobre todo las relaciones que el análisis del discurso mantiene hoy con problemáticas más extensas tales como el *análisis del contenido* desde la perspectiva etnoantropológica, o de la apreciación sociolingüística de los fenómenos de enunciación.

Uno de los aspectos centrales de esta problemática lo ocupa, sin duda, el estudio de los procesos de dessemantización que conducen a un relato etnoliterario a convertirse en un relato de literatura oral. La pérdida de muchos valores míticos y su degradación como valores folklóricos, vale decir, su conversión (por el proceso de deculturación) en simples programas narrativos de uso, es uno de los síntomas más notables de la *alienación* de esos valores en provecho de la aculturación generalizada de la sociedad ancestral por la aculturación occidental. Para efectuar la resemantización —que es el proceso inverso de recuperación, en lo posible, de los valores semánticos iniciales— es preciso restablecer mien-

tras se pueda los universos de discurso, o sea el conjunto de los elementos que constituyen las condiciones de producción de los enunciados, comprendiendo allí tanto los elementos lingüísticos del contexto (o entorno discursivo de esos enunciados) como los elementos extra-lingüísticos: la situación en la que ellos se insertan y a la cual se refieren, incluyendo el llamado "mundo exterior" que puede ser real (objetos existentes a los cuales remiten los signos) o imaginario, el o los locutores, etc.

Es, pues, en el inmenso marco de los estudios efectuados sobre la enunciación y las condiciones de producción del enunciado en situación de diglosia, que los contenidos etnográficos y culturales descritos por la lingüística del discurso, alcanzan, de un lado, el rigor analítico no logrado hasta la última década y, del otro, se desplaza la frontera que llevaba a la lingüística tradicional a reducirse al puro análisis frasal y a neutralizar todo lo que era exterior a ella.

Pero una vez superada esta situación, es indudable que el aprovechamiento pedagógico del nuevo marco lingüístico, rendirá resultados no imaginados hasta ahora, especialmente en el plano de la *concientización* de profesores y alumnos sobre los valores de cultura ancestral y popular a reivindicar y afianzar y aquellos de la cultura occidental a asumir como nuestros. La reequilibración entre los valores axiológicos, ideológicos y utópicos de cada ámbito cultural en el aprendizaje, tendrá efectos inmediatos para la superación de la etapa de diglosia y la adquisición de un bilingüismo coordinado suficiente.

Siempre dentro del mismo orden de ideas, uno de los aspectos subsidiarios pero de importancia no menor en las relaciones entre etnicidad, cultura y lengua y sus proyecciones a la pedagogía bilingüe, es el conocimiento de los conceptos, nociones y rasgos de significado y sentido comunes a las lenguas catellana y a las lenguas andinas. Los trabajos de lingüística contrastiva sobre estos cuasi-universales de lenguaje, se inscriben en la perspectiva de ayudar a la toma de conciencia sobre dichos rasgos que dependen, a la vez, de la civilización y de la lengua. Es indudable que el mayor conocimiento etnoantropológico de las civilizaciones en contacto e interferencia, al servicio de la educación bilingüe, per-

mitirá que los educandos sean eficazmente adiestrados —o por lo menos con una eficacia mayor que los ensayos hasta ahora conocidos— para distinguir la extensión de los campos semánticos en ambas lenguas, contribuyendo así a su empleo más apropiado.

Un último aspecto derivado de las reflexiones procedentes, es el del acceso de los alumnos que reciben educación bilingüe a las formaciones discursivas propias del alfabetismo funcional (o alfabetismo de segundo grado) en la segunda adquirida. En tal sentido, cada una de las unidades didácticas que forman los cursos deben establecer una progresión que en grandes líneas tenga presente, a la vez, la lógica semántica interna de la discursivización del sistema lingüístico a aprender (es decir, la lengua puesta en acción) y la capacidad de asimilación de los alumnos, ahora en cuanto a su aptitud para proferir discursos. A un mejor entrenamiento sobre la capacidad para emitir discursos, no sólo en la lengua aprendida sino en la lengua materna del estudiante, mayores serán los resultados a obtenerse no únicamente “técnicos” sino, por encima de todo, *éticos*; no olvidemos que aquí se trata, entre otras cosas, de ayudar a resolver el *conflicto* de las lenguas peruanas y, especialmente, a atenuar la dominación de una por la otra.

No cabría, a este respecto, hacer hincapié en las discursivizaciones escritas u orales por medio de modelos de, por ejemplo, “buena redacción” en castellano ni tampoco tomar casos individuales como paradigmas ya que éstos, por más prestigio que ostenten, siempre serán expresiones ideológicas individuales (pertenecientes semánticamente al *subsistema*); si es, en cambio, prudente aprovechar las discursivizaciones de los sujetos colectivos, pues ellas expresan ideologías colectivas (pertenecientes al *diasistema*). Los muy meritorios esfuerzos por difundir la práctica de la escritura en las lenguas ancestrales, tiene aquí su lugar: se reafirma por este medio la expresión en la lengua materna del educando y con ella los valores de cultura y civilización obrantes en la colectividad ancestral concomitante. De manera semejante, al practicar la escritura en la lengua castellana adquirida, se buscará en contrapartida no imitar los modelos individuales de escritura, sino aquellos que expresen amplios márgenes de población hablante de castellano andino o ribereño.

Todos estos factores de imbricación entre las lenguas naturales y las culturas ancestrales, pueden ser reunidos en una noción global tal como está formulada por el historiador inglés P. Burke: la cultura es "un sistema de significados, actitudes y valores compartidos, y las formas simbólicas (representaciones, objetos) en que se expresan o en que están incorporados" (15). ¿Y qué papel desempeña ahí la lengua? Recordemos que ella es la forma de expresión del sistema de valores (de su logósfera) y de la cosmovisión integradora que reúne el grupo social y a su cultura. Pero el criterio de Burke, si bien cumple con reunir en el seno de la sociedad a la lengua y la cultura producidas por dicha sociedad, pienso que sólo es apropiado para caracterizar a las sociedades monolingües y monoculturales; es un postulado sincrónico y consensual que difumina, bajo un barniz relativamente neutro, la noción de *conflicto linguocultural* infaltable en el caso de las sociedades multilingües y pluriculturales, conflicto originado ciertamente por el desigual reparto histórico de la capacidad de decisión tanto sobre los elementos culturales como sobre las lenguas; en pocas palabras, no incluye la problemática del *contacto cultural y de lenguas* y de su control (16).

Este control se halla obstinadamente presente al interior de las sociedades multilingües y pluriculturales, definidas en el centro de su identidad por una compleja relación de supeditación no sólo física (por medio de los Aparatos de Poder del Estado, a manos del grupo dominante) (17), sino de represión de unos objetos culturales en provecho de la vigencia de otros, es decir, la *violencia simbólica institucionalizada* donde la oposición binaria corriente entre grupos dominantes y grupos dominados debe ser apreciada, para ser operatoria, a lo menos en sus niveles socioeconómicos, étnicos, históricos, lingüísticos y culturales propiamente dichos. Por ejemplo, las lenguas y las literaturas que obran dentro de nuestra sociedad (aquellas que son producidas, difundidas, empleadas y reproducidas), operan efectivamente como *dispositivos* que resguardan y perpetúan las relaciones sociales de dominación, memorizando, por así decirlo, algunas de ellas como expresiones activas de la cultura dominante y el resto como manifestaciones más o menos pasivas de la cultura ancestral, las razones socioeconómicas, políticas, etc. que *legitiman* a cada una, representaciones mentales de orden ideológico para las primeras y utópico para las segundas.

De ahí que el esquema de la dominación en países multilingües y pluriculturales como el Perú deba comprender, si quiere ser descriptivamente adecuado, a los instrumentos asimiladores tales como la política linguoeducativa del Estado y las teorías y críticas literarias etnocéntricas que sostienen e incentivan el control lingüístico y cultural; ellos son los instrumentos de *mediación de la dominación*, una de cuyas tareas es la de ocultar el origen socioeconómico e histórico de los conflictos lingüísticos y literarios o de la violencia cultural institucionalizada; ellos sostienen el "prestigio", el "poder mágico" de los signos lingüísticos de la lengua oficial y a la vez el "genio productor" de los autores literarios en esa lengua, concebidos ambos, por ejemplo, como factores de promoción social por la burocracia administrativa de la educación peruana.

Las lenguas y las literaturas peruanas son expresiones básicas de las relaciones humanas entre las comunidades nacionales culturalmente organizadas y, en ellas, los modos de adhesión y lealtad opuestos de los miembros de esas comunidades, determinan la especificidad de la violencia simbólica desde la controversia social directa, sobre todo cuando algunos se arrogan para el estamento que defienden, la incautación de la propiedad de los medios de comunicación de masas y de las estrategias de la enunciación. E incluso, no sólo de los grandes medios de comunicación de masas (periódicos, radio, televisión), sino del más inmediato: la escritura simple. Las culturas ancestrales son orales mientras que la cultura dominante, aquí y en cualquier otra parte, supone siempre la escritura y el manejo de lo que se llama "sensotipos": nuestra cultura oficial es, así, fuertemente espacial, visual, cinestésica y de difusión masiva.

De hecho, las distintas maneras que dispone el usuario para expresarse y comunicarse (orales simples o radiales, escritas e impresas de circulación restringida o extensa, integrales y audiovisuales como la televisión) a lo que se suman las posibilidades de acceso a esos medios, tienen un efecto decisivo sobre lo que es susceptible de expresar y comunicar, es decir, sobre los *estímulos* de la invención cultural. Los modernos auxiliares de la difusión lingüística, no tienen únicamente por finalidad extender los alcances de la intercomunicación grupal; son, por definición, factores de *información* nada neutros.

Dos ingredientes connaturales de la información de masas, la *manipulación* y la *seducción* de los oyentes, lectores o televidentes, son enfilados para sostener el efecto mayor de los discursos en lengua: la verosimilitud, la *apariencia de verdad* de lo enunciado. Gran parte del prestigio de los valores culturales dominantes en nuestra sociedad multilingüe y pluricultural, inclinan el astil de la balanza a su favor, no sólo detentando la propiedad de los medios de difusión masiva, sino además *orientando* el contenido de los mensajes transmitidos; en ellos se resalta constantemente un tipo de valores culturales en desmedro de los otros. Pero, como dice la sabiduría popular, para conocer el pastel hay que probarlo: desde hace unos años en el valle del Mantaro se ha trastornado fuertemente el régimen de pastoreo por el afán de los pastores de no perderse ni un minuto de los episodios de las telenovelas de la tarde (los muchachos pastores guardan el ganado apresuradamente mucho antes de lo acostumbrado para su régimen alimenticio normal) (18). Así, no se interviene únicamente en la deculturación de los televidentes al distorsionarse el castellano andino en proceso de asimilación —con el castellano hablado en México, Argentina, Venezuela, países donde se producen las telenovelas—, sino, fundamentalmente, se pervierten los valores de la cultura autóctona.

En seguida resumiré algunos de los tópicos que a mi parecer deben ser retenidos para el diseño de una futura política de educación bilingüe del país. Comenzaré por señalar que la desfiguración de la lengua y de la cultura van a la par; comunicarse, pensar, percibir, crear entre los hablantes de las lenguas ancestrales, no son actividades desligadas entre sí, pues son ellas quienes fundan la solidaridad comunal y, entonces, lo que afecta a una repercute por fuerza en las otras. Ahora bien, al interior de nuestra sociedad las formas concretas de percepción y emotividad constituidas desde tiempos inmemoriales como valores semánticos materializados en las lenguas ancestrales, son dessemantizados violentamente y reemplazados por otros pretendidamente universales y abstractos. Un ejemplo de esta devastación vehiculizada por la educación nacional, está en el reemplazo compulsivo de la narratividad etnoliteraria (propia de las lenguas ancestrales) y su dessemantización, primero, en forma de literatura oral o sea de discursos narrativos cuyas variantes admiten ya la in-

tervención de valores semánticos aculturados y luego su depredación mayor al sólo sobrevivir como motivos anecdóticos localistas o pequeños enclaves de verosimilitud folklórica dentro de ciertas categorías literarias occidentales —cuento, novela, relato ficcional— con su cohorte de géneros, estilos, escuelas, etc.

Las lenguas ancestrales son llevadas, así, a elaborar formas (códigos restringidos) literarias, no viables a la larga como expresiones autónomas de la identidad nacional. La represión social, lingüística y literaria al mismo tiempo, y la explotación económica característica de nuestra sociedad capitalista, hacen de la educación en general y de la cultura de masas en particular, uno de los medios de control social predilectos para el ejercicio del *poder* por parte de las élites académicas dominantes en las instituciones estatales y universitarias.

Vistas las cosas desde este enfoque, la necesidad sociolingüística de una *contrainformación* es apremiante (19). Sin embargo, tal es el arraigo, la fuerza de los estereotipos dominantes —fenómeno que H. Marcuse (20) llama “el embotamiento de la crítica: una sociedad sin oposición”— que abogar por la resemantización de los objetos de cultura autóctona y de los discursos en las lenguas ancestrales peruanas, tiene los visos de subvertir todo un sistema de valores; pero hacerlo así implicaría una proposición mucho más ampliada donde la transformación económica y política tuviesen el papel principal. Dentro de los límites de las ideas expuestas, se trata de responder a la jactancia inmoderada de esos valores dominantes y a la correspondiente jerarquización elitista de, por ejemplo, escritores y obras individualmente magnificados en las historias de la literatura peruana, ronda cortesana donde la producción cultural de los sujetos colectivos (etnoliteratura, literatura oral) es sistemáticamente marginada (no obstante que, a veces se proponga de palabras que no de obra, su estudio y análisis).

Una política y una planificación lingüística y educativas que no presten la debida atención al enmudecimiento obligado del sujeto colectivo, a la censura de *lo decible* y *lo escribible* en los discursos de las lenguas ancestrales y de los hablantes diglósicos, vale decir, a la materialización de la cultura autóctona en esos ve-

hículos de expresión natural, sufriría de un atrofiamiento inconsecuente con el postulado que define a la sociedad peruana como multilingüe y pluricultural a la vez. Asumir, al propio tiempo, el hecho radical de que el hilo vital de nuestra sociedad reúne inextricablemente ambos componentes multilingüe y pluricultural supone, a no dudarlo, optar por esa visión nacional y la dialéctica de sus enfrentamientos. La educación bilingüe no puede, ingenua o insidiosamente, plantearse al margen del enfrentamiento entre nuestras formaciones discursivas, problema que, al fin y al cabo, es la expresión más aguda de la dominación étnica, lingüística y cultural peruana.

NOTAS

- (1) P. Macera sostiene, al respecto, que la sustitución eufemística de los términos "país colonial" por "país subdesarrollado", "no es sólo una variante lingüística, sino una variante que permite entregar trabajos de ciencias sociales a universidades extranjeras que tienen interés en que no se hable de 'país colonial'" (*Trabajos de Historia - Tomo I*, Instituto Nacional de Cultura, Lima, 1977, p. 143. Un testimonio directo del actual colonialismo linguocultural, es el dado por el profesor Angel Soria de Pannaillo (río Ucayali) en la entrevista titulada *Educación en la Selva: con el agua hasta el cuello*, en "Pueblo Indio", año 2, No. 5, Lima, 1986, p. 25.
- (2) Antoine Meillet ya en 1906 (cf. *L'Année sociologique*, 1904-1905, París, p. 1) esbozó los tópicos principales de esta reflexión.
- (3) Edward Sapir, *El lenguaje y el medio ambiente*, en P.L. Garwin y Yolanda Lastra de Suárez, *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984, p. 32.
- (4) Se entiende aquí el "chuñu" ya elaborado y no en proceso de elaboración donde se procede, en una primera etapa, a la hidratación de la papa destinada a ser "chuñu".
- (5) Alf Sommerfelt, *Structures linguistiques et structures des groupes sociaux*, en Emile Benveniste y otros *Problèmes du langage*, Gallimard, París, 1966, pp. 191-192.
- (6) cf. Enrique Ballón, *La producción narrativa peruana: de la Academia al Graffiti*, en Enrique Ballón, *Antología General de la Prosa en el Perú - De 1895 a 1985*, Tomo III, Ediciones Edubanco, Lima, 1986, pp. 555 a 574.
- (7) No se incluye aquí a la etnoliteratura peruana, caracterizada por contener valores intraculturales; respecto de los estudios y trabajos dedicados a la literatura oral, campesina, obrera y de reclusión en el Perú, puede consultarse, Enrique

Ballón, *Semiotics in Perú*, en Thomas A. Sebeok y Jean Umiker-Sebeok, *The Semiotic Sphere*, Plenum Press, New York y Londres, 1986, pp. 387 y 406; Enrique Ballón, *Introducción a la lexicografía en lenguas andinas y selváticas*, en "Amazonía Peruana" No. 12 (Vol. VI), Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima, 1985, pp. 59-115; Enrique Ballón, *Notas sobre el motivo 'origen' (en los manuscritos de Huarochiri - S. XVII)*, en *Teoría semiótica - Lenguajes y textos hispánicos*, Actas del Congreso Internacional sobre Semiótica e Hispanismo celebrado en Madrid entre el 20 y el 25 de junio de 1983, Volumen I, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. 821 a 837; Enrique Ballón, *L'état tendu de l'action*, en H. Parret y H.G. Ruprecht, *Exigences et perspectives de la sémiotique - Recueil d'hommages pour A.J. Greimas*, Volumen I, John Benjamins Publishing Co., Amsterdam y Philadelphia, 1985, pp. 113-121; Enrique Ballón, *El motivo 'creación (del hombre)' en la mítica de los Huitoto*, en "Amazonía Peruana" No. 13 (Vol. VII), Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima, 1986, pp. 91 a 101. Respecto de las últimas investigaciones no registradas en *Semiotic in Perú*, puede citarse a Hermis Campodónico, *Taxinomies paysannes: problematique sémiotique*, en H. Parret y H.G. Ruprecht, *Exigences et perspectives de la sémiotique - Recueil d'hommages pour A.J. Greimas*, Volumen I, John Benjamins Publishing Co.,

Amsterdam y Philadelphia, 1985, pp. 423 a 434; Blanca María de Rosario Sheen Merino, *Aproximación semiótica al análisis del discurso masivo sobre el terrorismo en Ayacucho*, tesis sustentada en el Programa Académico de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Lima, Lima, 1984; Rocío de Fátima Quispe Agnoli, *Estructura del microrelato: el motivo 'origen' en las crónicas de Fray Martín de Murúa - S. XVI-XVII*, memoria sustentada en el Programa Académico de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1984; María Nelly Cuculiza, *Discurso y enunciación cronística (una aproximación semiótica)*, en "Contra-texto" No. 2, Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Lima, Lima, 1986, pp. 183 a 194. Finalmente, el conjunto de testimonios recogidos en *Habla la ciudad*, Escuela de Literatura de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Plan de Participación Cultural de la Municipalidad de Lima, Taller de Testimonio, Lima, 1986.

(8) El único trabajo serio y meditado de sociocrítica peruana hecho por Alejandro Losada, *Creación y praxis - La producción literaria como praxis social en Hispanoamérica y el Perú*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1976, cae flagrantemente en este error; el libro de J.P. Borel y M.E. Larrú, *Leer y ¿qué? - El impacto literario / una experiencia*, Latinoamericana Editores, Li-

ma, 1984, es un auténtico disparate.

(9) El eruditismo que suplanta la reflexión axiológica es uno de sus síntomas más evidentes.

(10) Adolfo Colombres, *Elementos para una teoría de la cultura de Latinoamérica*, en R. Stavenhagen y otros, *La cultura popular*, Premiá Editora, México, 1983, pp. 114-115.

(11) Antonio Cornejo Polar, *Apuntes sobre la literatura nacional en el pensamiento crítico de Mariátegui*, en Xavier Abril y otros, *Mariátegui y la literatura*, Editora Amauta S.A., Lima, 1980, p. 49

(12) Antonio Cornejo Polar, intervención en Fernando Sánchez Albavera y otros, *Problema nacional - Cultura y clases sociales*, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima, 1981, p. 81.

(13) cf. Antonio Cornejo Polar, *El problema nacional en la literatura peruana*, en "Quehacer" No. 4, DESCO, Lima, Abril de 1980, pp. 100 a 109; cf. Tokihiro Kudó, *Hacia una cultura nacional popular*, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima, 1982, p. 75. Ultimamente, Fernando de Szyszlo ha denunciado estas mixtificaciones que, a pesar de ser públicas y notorias, no habían sido puestas en letra de molde; tanto en la crítica literaria como artística en general se da el mismo fenómeno: "Desgraciadamente en nuestro me-

dio —dice Szyszlo— se ha hecho y se hace mucho contrabando en materia crítica. El más grueso es cuando nos quieren hacer pasar como crítica de arte vagas sociologías del arte que ni siquiera pueden ser consideradas como opiniones de sociólogos, ya que sus autores no lo son, y que con un desinterés total por la obra de arte opinan solamente en función de la posición política (...); les interesa a través de su crónica escalar posiciones, participar en congresos, obtener becas, etc. todas cosas que a los demás no pueden interesarnos demasiado" (entrevista de Luis E. Lama, *La última década*, en "Caretas", 9 de diciembre de 1986, p. 64). En cuanto a los juicios de J.C. Mariátegui, se puede constatar a lo largo de sus *Obras completas* cómo éste siempre se apoya en los datos proporcionados por la investigación científico-social de su época. En esas *Obras completas* no encontramos los hinchados términos demagógicos con que están empedrados tantos "estudios" sociocríticos e historicistas de corte letrado y humanista.

(14) cf. Enrique Ballón, *El discurso de la historia de la literatura peruana*, en "Socialismo y Participación" No. 33, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, Lima, marzo de 1986, pp. 65 a 82.

(15) Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Oxford University Press, Londres, 1978, p. X.

(16) cf. Enrique Ballón, *Multiglosia y poder de expresión en la sociedad peruana*, en A. Corbera y otros *Educación y lingüística en la Amazonía Peruana*, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima, 1983, pp. 16 a 27; Enrique Ballón, *Política lingüopedagógica peruana*, en "Revista Andina" No. 8, año 4 No. 2, Cusco, 1986, pp. 479-500.

(17) Pablo Macera define al Estado Peruano como "una organización multinacional con relaciones internas de dependencia y discriminación multinacional con relaciones internas de dependencia y discriminación étnica" (*Visión histórica del Perú - Del Paleolítico al Proceso de 1968*, Editorial Milla Batres, Lima, 1978, p. 1).

(18) Este testimonio me ha sido proporcionado por Rodolfo Cerrón-Palomino.

(19) Robert Hodge llega a sostener que "la lingüística puede y debe hacer una contribución decisiva al estudio de la cultura popular y si no lo hace, tanto peor para la lingüística" (*La lingüística y la cultura popular*, en C.W.E. Bigsby, *Examen de la cultura popular*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 195).

(20) Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Les Editions de Minuit, París, 1968, p. 15.