

Activismo, derechos lingüísticos e ideologías: la traducción e interpretación en lenguas originarias en el Perú

Activism, Linguistic Rights and Ideologies: Translation and Interpretation in
Native Languages in Peru

Luis Andrade Ciudad

Departamento de Humanidades, Pontificia Universidad Católica del Perú
lfandrad@pucp.edu.pe

Rosaleen Howard

School of Modern Languages, Newcastle University, UK
rosaleen.howard@ncl.ac.uk

Raquel de Pedro Ricoy

School of Social Sciences, Heriot-Watt University, UK
r.de_pedro@hw.ac.uk

Resumen: Desde el año 2012, el Estado peruano ha asumido por primera vez la responsabilidad de desarrollar un programa de capacitación para traductores e intérpretes de lenguas originarias. Entre los países andinos esta es la primera iniciativa que será posible relacionar en el futuro con una 'política de traducción' destinada a favorecer los derechos de los pueblos originarios; de allí la necesidad de documentarla y analizarla. En este artículo nos concentramos en dos aspectos de la experiencia que están vinculados con los capacitados: caracterizamos el activismo que parece estar consolidándose entre ellos a favor de los derechos lingüísticos y sociales de los pueblos indígenas, y estudiamos algunas ideologías lingüísticas observadas en sus discursos y prácticas, relacionándolas directamente con el ejercicio de la traducción y la interpretación.

Palabras clave: traducción e interpretación; activismo; derechos lingüísticos; ideologías lingüísticas; Perú; siglo XXI.

Abstract: Since 2012, the Peruvian state has been developing and delivering training courses in translation and interpreting for speakers of indigenous languages. This programme is a move in the direction of a future formalised 'translation policy' in favour of indigenous peoples' rights, the first of its kind to have arisen in the countries of the Andean region, and as such is worthy of documentation and analysis. In this article, we will focus on two aspects of the trainees' experience of this process. Firstly, we identify and characterise the form of activism that is taking root among the trainees in favour of indigenous peoples' linguistic and social rights. Secondly, we examine some of the trainees' discourses and practices in relation to the exercise of translation and interpreting.

Keywords: translation and interpreting; activism; language rights; language ideologies; Peru; 21st century.

Recibido: 25 de enero de 2017; aceptado: 13 de junio de 2017

INDIANA 35.1 (2018): 139-162
ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v35i1.139-162
© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

Introducción

La lucha por los derechos lingüísticos y culturales de los pueblos indígenas en el continente americano se ha vuelto una dimensión cada vez más visible de sus demandas en las últimas décadas. Es una agenda que incide en la lucha contra la discriminación étnica-racial y que se manifiesta de diferentes maneras en el ámbito mundial (May 2012). Desde la década de 1980, en el Perú, como en otros países latinoamericanos, esta preocupación por atender a los derechos lingüísticos ha impulsado la legislación y la política en el campo de la educación, particularmente la educación intercultural bilingüe (López 2009). En el momento actual presenciamos una expansión de políticas que toman en cuenta las necesidades y derechos lingüístico-culturales de los hablantes de lenguas originarias en los espacios públicos de manera general y no solamente en el campo educativo.

Entre las medidas adoptadas, en la legislación de varios países se plasma el principio de proveer traducción e interpretación entre las lenguas originarias y el castellano en los servicios públicos. En el caso del Perú, que enfocamos aquí, se está avanzando en la formación de traductores e intérpretes en lenguas originarias para responder a una demanda creciente. Tal como en el campo de la EIB se expandió el rol del ‘trabajador del lenguaje’ (ver más adelante) con relación a las lenguas originarias, los traductores-intérpretes objeto de este estudio ofrecen otra instancia de este rol. Es común que el trabajador del lenguaje en el campo de la EIB, por actuar a favor de lenguas y culturas históricamente desfavorecidas y por identificarse a menudo con la agenda política indígena, tenga una actitud activista en relación con su papel. De manera parecida, en el momento actual, en el campo de la traducción e interpretación en lenguas originarias, los actores desarrollan un papel multifacético, al combinar su profesión y misión técnica con una postura de activismo a favor de los derechos lingüístico-culturales de sus pueblos. Nuestro objetivo en este artículo es examinar esta complejidad.

Desde el año 2012, el Estado peruano ha asumido por primera vez la responsabilidad de desarrollar un programa de capacitación para traductores e intérpretes de lenguas originarias. Este programa surgió porque la Ley de Consulta Previa (Ley 29785) estableció entre sus artículos la necesidad de que el Estado peruano cuente con intérpretes que faciliten la comunicación ante posibles proyectos que pudieran afectar a las comunidades y a los pueblos originarios asentados en territorios con predominio de lenguas indígenas. Casi paralelamente, se publicó la Ley de Lenguas Indígenas (Ley 29735), que estableció por primera vez de manera explícita cuáles son los derechos lingüísticos de toda persona en el Perú, entre ellos, el derecho a “usar su lengua originaria en los ámbitos públicos y privados”, a “ser atendida en su lengua materna en los organismos e instancias estatales” y a “gozar y disponer de los medios de traducción directa o inversa que garanticen el ejercicio de sus derechos en todo ámbito”. Así, la conjugación de ambas leyes ha alimentado el desarrollo de esta iniciativa de formación.

En este contexto, el Ministerio de Cultura del Perú ha capacitado y certificado hasta el momento a 307 hablantes de 36 lenguas originarias, tanto amazónicas como andinas, como intérpretes y traductores entre sus lenguas y el castellano. La cifra de hablantes capacitados incluye a personas de perfiles profesionales y étnico-sociales muy diferentes. Desde un enfoque laboral, hay una buena cantidad de profesores, así como comunicadores, administradores, servidores públicos, dirigentes y estudiantes universitarios vinculados a las organizaciones indígenas. Desde el punto de vista étnico-social, todos los capacitados se caracterizan a sí mismos como miembros de alguno de los pueblos originarios del Perú. Entre los países andinos, esta es la primera iniciativa que será posible relacionar en el futuro con una ‘política de traducción’ destinada a favorecer los derechos de los pueblos indígenas (Howard, Pedro Ricoy & Andrade Ciudad 2017). De allí la necesidad de documentar y analizar la experiencia.

En este artículo nos concentraremos en dos aspectos de la iniciativa que están vinculados con los capacitados: en primer lugar, caracterizaremos el activismo que parece estar consolidándose entre ellos a favor de los derechos lingüísticos y sociales de los pueblos indígenas y, en segundo término, estudiaremos algunas ideologías lingüísticas observadas en sus discursos y prácticas, relacionándolas de manera directa con el ejercicio de la traducción y la interpretación. En este marco, nos preguntaremos cómo se vinculan las ideologías lingüísticas, en tanto mediadoras entre las formas de habla y la estructura social (Kroskrity 2010), con la agencia de los capacitados, manifiesta en su activismo, y la iniciativa de formación de traductores e intérpretes indígenas en el Perú. Pensamos que ello puede ser de utilidad para abordar experiencias similares en otros contextos poscoloniales.¹

Propondremos, en primer lugar, que, en un país poscolonial, pluricultural y multilingüe, el proceso de formación en traducción e interpretación en lenguas indígenas está inevitablemente asociado a la defensa de los derechos lingüísticos y sociales de los pueblos originarios, lo que configura un rol bastante complejo para los nuevos profesionales en este campo. En segundo término, postularemos que, en tanto trabajadores del lenguaje, los capacitados enfrentan de manera particular la influencia de ideologías lingüísticas que podrían afectar aun más el ya exigente desempeño de este rol. Evaluaremos estos planteamientos a la luz de un conjunto de datos recabados entre octubre del

1 Partimos de la noción de ‘colonialidad’, tal como la ha definido Quijano (2014: 285), como “uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista”, originado y mundializado a partir de América, que se fundamenta en la imposición de una clasificación racial-étnica de la población, y que “opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social”. El mismo autor (Quijano 1992) ha fundamentado que las construcciones intersubjetivas derivadas de la mencionada estructura todavía constituyen el marco dentro del cual operan otras relaciones sociales, de tipo clasista o estamental, hasta la actualidad, en los países que fueron objeto de la dominación colonial. Es a dichos países y contextos a los que llamamos ‘poscoloniales’.

2014 y diciembre del 2015 a partir de un proyecto de investigación que conjuga aportes de la antropología, la sociolingüística y los estudios de traducción e interpretación.² En la sección siguiente detallamos los principales enfoques teóricos y los antecedentes del estudio. En las secciones tercera, cuarta y quinta exponemos los principales hallazgos recabados. En la sección final discutimos estos resultados y resaltamos sus implicancias para la traducción e interpretación en lenguas indígenas en países poscoloniales.

Activismo, ideologías lingüísticas y auto-representación indígena

En contextos poscoloniales, situaciones de conflicto y crisis humanitarias, que tradicionalmente son el marco en el que se encuadra el activismo en traducción e interpretación, es habitual que exista un desequilibrio entre el estatus de las lenguas que son objeto de mediación: la balanza de poder se inclina hacia las lenguas de las antiguas metrópolis, en el primer caso, y de las organizaciones militares y humanitarias en los dos últimos. Esta asimetría se manifiesta en el Perú, un país poscolonial, en el estatus inferior que se asigna a las lenguas originarias con respecto al castellano. Como una muestra de ello, el activismo emergente entre los traductores e intérpretes en lenguas originarias se entrelaza íntimamente con las ideologías lingüísticas y con las dinámicas de auto-representación indígena.

En los estudios de traducción e interpretación, especialmente en la sociología de la traducción (Baker 2006, 2009; Angelelli 2012), se enfoca el activismo como un conjunto de acciones desarrolladas en el marco de la práctica misma de la actividad traductora e interpretativa, y se lo opone al *habitus* tradicional en la profesión, consistente en la interiorización de un rol subordinado y un perfil sumiso entre los actores involucrados en ella. Wolf, por ejemplo, define de este modo la agenda activista en la traducción (Wolf 2014: 18, traducción nuestra):

Si hablamos de la agenda activista de la traducción, esto significa enfatizar situaciones específicas en las cuales la intervención del traductor o traductora se configura mediante un patrón específico de creencias o convicciones que sigue un determinado programa político mayormente conectado con la solidaridad y las demandas sociales [...]. Dentro del campo más amplio de la cultura política, la traducción ha sido asociada con las luchas mundiales por la descolonización y por los derechos políticos, y los traductores se han involucrado en la promoción de la emancipación de grupos marginados y discriminados, así como en la creación de un equilibrio entre lenguas y culturas.

2 El proyecto fue financiado por el Consejo para las Artes y las Humanidades del Reino Unido (AHRC por sus siglas en inglés). Contamos con la valiosa colaboración de la ONG Servicios Educativos Rurales como socio. El Ministerio de Cultura prestó su apoyo otorgando permisos para observar algunas actividades y entrevistar a funcionarios, y facilitó el contacto con traductores e intérpretes. Sobre los resultados del proyecto, ver <<http://research.ncl.ac.uk/traduciendoculturasperu/>> (25.05.2018).

Así, la noción de activismo en este campo supone, en primer lugar, un giro hacia la visión del traductor como un sujeto con agencia, en contra de la imagen tradicional del sujeto ‘invisible’, que solo constituye un canal aséptico para la ‘transmisión’ del mensaje. Baker (2006, 2009) ha enfatizado, además, el carácter colectivo de las experiencias asociadas al activismo en la traducción y las ha ejemplificado con casos como los de Babels, ECOS (Traductores e Intérpretes por la Solidaridad), Translators for Peace, Traductores sin Fronteras y el grupo Tlaxcala. Brownlie (2010) también ha resaltado el carácter supranacional de estas experiencias y ha señalado como una característica adicional el aprovechamiento de la tecnología moderna para sus fines. En este análisis nos referiremos mediante este concepto a prácticas que se desarrollan paralelamente a las actividades de traducción y no siempre dentro del campo mismo de la profesión, pero que están orientadas por los mismos valores antidiscriminatorios y pluriculturales que animan la agenda activista tal como ha sido presentada por Wolf (2014).

Un segundo tipo de activismo que nos interesa discutir es aquel vinculado a los movimientos indígenas americanos. Con el giro culturalista efectuado por el posmarxismo, la literatura antropológica sobre estos movimientos empezó a resaltar de manera creciente el rol de los hechos del lenguaje en la agencia y la auto-representación de los pueblos originarios. Si bien los derechos territoriales siguen siendo un punto central de conflicto para estas poblaciones, se enfatiza que los activistas indígenas ahora enarbolan nuevas demandas; por ejemplo, la introducción de contenidos relativos a su historia y su cultura en la escuela y en los medios, el tener poder de decisión en la manera como se representa a sus pueblos y, crucialmente, el derecho a usar sus lenguas originarias en los ámbitos públicos (Warren & Jackson 2003: 13).

Otros autores postulan un vínculo aun más estrecho entre las dimensiones territoriales y lingüísticas. Por ejemplo, para Patrick (2007a: 118, énfasis y traducción nuestra), “las luchas políticas –conseguir igualdad para los pueblos indígenas, obtener mayor reconocimiento político o alguna forma de autonomía, o reclamar por el territorio– usualmente *se entrelazan* con las luchas lingüísticas, aunque este vínculo no siempre se explicita”. El nexo se da, por ejemplo, mediante la estrecha ligazón que se concibe entre el lenguaje y los conocimientos ecológicos tradicionales (Patrick 2007a: 123). La lengua originaria cobra prominencia, pues, entre los diversos recursos que adoptan los activistas indígenas para negociar sus agendas ante la sociedad dominante (Warren & Jackson 2003: 8).

Sin embargo, Patrick (2007a, 2007b) también ha llamado la atención sobre el hecho de que en el corazón de los discursos sobre los derechos lingüísticos y sobre la revitalización que han adoptado muchos activistas indígenas yace una contradicción: estos llamados se vinculan estrechamente con el mantenimiento de valores ‘premodernos’ asociados a formas de vida tradicionales en el territorio ancestral. Por un lado, estas demandas implican adoptar una noción reificada de los lenguajes como objetos discretos

y delimitados, lo que se vincula con la ideología del *aislamiento lingüístico* identificada por Bucholtz (2003). Por otro, dichas demandas suponen la promoción de tipos homogeneizadores de usos lingüísticos. Entre las consecuencias de esta tensión está el refuerzo de la esencialización del lenguaje, la cultura y el medio ambiente, dimensiones entre las que se construye una relación inextricable y fija. Las visiones románticas del lenguaje y la cultura pueden crear, así, nociones de 'autenticidad' ligadas a un pasado ancestral, a una vestimenta tradicional, a determinados usos lingüísticos u otras prácticas culturales que frenan la consideración de aspectos políticos, económicos e históricos asociados con la movilidad de los hablantes y su inserción en nuevos contextos culturales (Bucholtz 2003; Patrick 2007a: 119, 126-127).

Desde una perspectiva sociocultural, es importante observar cómo en los nuevos discursos enarbolados por los activistas indígenas subyacen ideologías lingüísticas diversas. En tanto mediaciones entre las formas de habla y las estructuras sociales y de poder (Kroskrity 2010), estas ideologías pueden favorecer o entrapar proyectos de cambio social como los que se propone la iniciativa de formación de traductores e intérpretes indígenas en el Perú. Por otra parte, la centralidad de estas ideologías en los procesos de representación de la identidad y la construcción de las relaciones sociales cobra importancia especial en el caso de trabajadores del lenguaje, como son los traductores e intérpretes. Estos procesos se complejizan en el caso de sociedades poscoloniales como la peruana, ya que las lenguas y las culturas indígenas se encuentran en una situación de diglosia y subordinación histórica respecto de lenguas globales como el castellano y las matrices culturales asociadas.

Proponemos la categoría de trabajadores del lenguaje para referir a actores sociales cuyo medio de producción son las lenguas y sus variedades, y que ponen estos repertorios comunicativos en juego para realizar tareas de enseñanza, capacitación, redacción, traducción, interpretación, edición y corrección, entre otras. Aunque esta noción permite un acercamiento más enfocado en los actores mismos, debemos precisar que ella es tributaria del énfasis puesto por el análisis crítico del discurso (Fairclough & Wodak 2008) en señalar la prominencia y complejidad cada vez mayor que cobran los servicios lingüísticos en las sociedades de la modernidad tardía. Como se podrá inferir, esta complejidad se acrecienta en sociedades poscoloniales, multilingües y pluriculturales como la peruana, dada la situación asimétrica que atraviesan las lenguas 'globales' y las originarias, por un lado, y las variedades prestigiosas y las estigmatizadas, por otro. La formación y la certificación de los trabajadores del lenguaje son muy heterogéneas, así como lo son sus trayectorias profesionales y personales. De este modo, ellos pueden desarrollar perfiles muy diversos, que van desde un polo definido como 'técnico' hasta uno más 'político'. Desde una óptica sociolingüística, sin embargo, es legítimo pensar que como sus medios de producción son los códigos lingüísticos, un rasgo común a

todos ellos es que sus prácticas y discursos se ven atravesados, de manera inevitable, por los procesos de higiene verbal (Cameron 1995) y las ideologías lingüísticas.

Concebidas como “representaciones explícitas o implícitas que interpretan la relación entre la lengua y los seres humanos en el mundo social” (Woolard 2012: 19), las ideologías lingüísticas han sido una noción productiva para explorar las relaciones entre lenguaje, sociedad y poder en el ámbito andino en algunos trabajos que en los últimos años han abordado la formación de identidades y la construcción de relaciones sociales (Howard 2007, 2009), así como la planificación y el desarrollo de políticas lingüísticas regionales a favor del quechua, tanto en el Cuzco (Coronel-Molina 2015) como en Apurímac (Zavala *et al.* 2014). En tanto antecedentes inmediatos para el país que nos ocupa, estas aproximaciones serán cruciales para nuestro examen.

Metodología

Los datos analizados aquí provienen de información recopilada entre noviembre del 2014 y octubre del 2015 en Lima, Huaraz (Áncash), Quillabamba (Cuzco), Puno, Pucallpa (Ucayali) y Madre de Dios mediante entrevistas y grupos focales, observación participante en eventos públicos y formativos, así como seguimiento y análisis de entrevistas televisivas. Aunque también entrevistamos y observamos a funcionarios estatales y capacitadores, la mayoría de nuestros datos proviene del discurso y las prácticas de los capacitados. Las entrevistas abordaron temas diversos, vinculados especialmente a sus trayectorias lingüísticas y sociales, y su visión de la traducción e interpretación, así como de los derechos lingüísticos. Observamos y participamos en un encuentro nacional de traductores e intérpretes indígenas (febrero del 2015, Lima), en el octavo Curso para Intérpretes y Traductores de Lenguas Indígenas, coordinado por la Dirección de Lenguas Indígenas (DLI) del Ministerio de Cultura (Quillabamba, agosto del 2015), en un taller de formación en temas de salud intercultural (Pucallpa, diciembre del 2014) y en un taller de capacitación para un proceso de consulta previa (Madre de Dios, marzo del 2015).

El material se analizó, en diálogo con la observación etnográfica, mediante instrumentos provenientes del estudio de la identidad en interacción (Bucholtz 2003; Bucholtz & Hall 2005; Hall 2003; Howard 2009), la teoría de las ideologías lingüísticas (Irvine & Gal 2000; Kroskrity 2010; Woolard 2012) y el análisis de la conversación (Pomerantz & Fehr 2000). Utilizamos diferentes enfoques de análisis discursivo porque nuestras preguntas de investigación entrecruzaron las dimensiones “identitaria”, “relacional” e “ideacional” o representacional del discurso (Fairclough 1992: 64-65); es decir, nos interesaban la construcción discursiva de las identidades sociales (p. ej., el rol del traductor-intérprete), de las relaciones sociales (p. ej., el vínculo entre los capacitados y el resto de los hablantes) y de los sistemas de conocimiento y creencias (p. ej., las ideologías lingüísticas subyacentes a los discursos y prácticas de los capacitados).

Un activismo emergente y las dinámicas de la auto-representación

Como hemos mencionado, la Ley de Consulta Previa estableció en el 2011 la necesidad de que todos los proyectos que puedan afectar a las comunidades y pueblos originarios en el Perú sean consultados y que, en los territorios de predominio de lenguas indígenas, se cuente con intérpretes para facilitar la comunicación entre los miembros de estos pueblos y el Estado. Ello explica que la formación de los traductores e intérpretes se haya concentrado, en primer lugar, en la preparación para los contextos de consulta previa. Progresivamente, la DLI reorientó los cursos, de tres semanas de duración, para cubrir distintos servicios públicos, en especial salud y justicia, y desde el séptimo curso, estableció que los capacitados deben hacer, además de esta formación, una pasantía en una institución pública antes de ser certificados.³ Estos cambios coincidieron con un mayor énfasis de la DLI en la promoción de los derechos lingüísticos como uno de los ejes de su acción.

Por sus propias trayectorias individuales, los capacitados engarzan muy bien con este eje. La mayor parte de ellos se posicionan, para utilizar sus palabras, como ‘embajadores culturales’ que buscan ‘revitalizar’ sus lenguas y ‘mostrar’ sus culturas ante la sociedad mayor. Por ejemplo, casi todos los entrevistados en el octavo curso apuntaron este afán de ‘visibilización’ como la principal motivación para haber postulado a la experiencia formativa. El siguiente testimonio brinda un ejemplo típico:

Desde mi niñez, ya desde el colegio, me he relacionado mucho con la gente aimara porque mis abuelos son de una zona rural [...] y tengo una relación muy cercana con mis hermanos y hermanas aimaras, y eso hace de que yo, desde casi más o menos desde la secundaria, participe de un medio de comunicación regional, en la que difundían programas en idioma aimara, quechua. Entonces, yo me anoté ahí como colaboradora que hacíamos parte de grabación de sociodramas, cuñas educativas; entonces, me encantó. Y desde ahí no dejé mi aimara, o sea, me fortalecí cada vez más. Luego, más adelante, aún estudiando en la universidad, tuve docentes que nos inculcaron en qué realidad trabajamos: ‘Estamos en la región donde hay población quechua y aimara; entonces, si ustedes van a ser profesionales, tienen que ser también orientado hacia ese pueblo’. Entonces, yo [...] quiero mucho al aimara, me siento muy orgullosa del aimara. [...] Y veo que no solamente soy yo, somos varias personas en cada pueblo. Y eso me da mucha alegría sinceramente, y agradecerles a ustedes también por mostrar este interés, y que finalmente se visibilice estas poblaciones, y que digan: ‘Sí, existen’, y que Perú tiene varios idiomas, y que sí tienen una cultura bonita y tal ... (Laura, entrevista, Quillabamba, 19.08.2015).

El discurso de Laura,⁴ comunicadora hablante de aimara sureño, engarza preocupaciones por el reconocimiento de la diversidad (“Sí, existen”) con su propia biografía como base para la identificación con su lengua y su cultura. Esta identificación se codifica discursivamente mediante la selección léxica (“hermanos y hermanas aimaras”), el uso de

3 Una vez certificados, los capacitados pasan a formar parte de un registro nacional gestionado por la DLI.

4 Los nombres de los capacitados han sido cambiados para preservar el anonimato.

posesivos (“mi aimara”) y el discurso reportado directo, a través del cual escuchamos la voz de sus profesores universitarios enfatizando la necesidad del compromiso profesional con “ese pueblo”.⁵ Asimismo, Laura evidencia el refuerzo que le brinda el propio curso como un espacio que le permite encontrarse con representantes de otros pueblos que comparten el mismo compromiso. Meses después de esta entrevista, pudimos observar a Laura presentando una ponencia en una mesa dedicada a los derechos lingüísticos en un congreso internacional sobre educación intercultural bilingüe en Puno (05-06.11.2015) y el material que empleó en su solvente exposición fue en gran parte el mismo que utilizaba la DLI por esas fechas.

Interesados en sondear el peso del interés por la formación técnica frente al compromiso con su pueblo y la defensa de sus derechos, enfrentamos a algunos capacitados con una hipotética disyuntiva: profesionalizarse más en traducción e interpretación o profundizar las actividades de promoción social y ciudadana en las que ya se encontraban embarcados. Una de las participantes en un grupo focal respondió: “Lo que yo he entendido siempre es: donde estés siempre tienes que difundir y promover tu lengua y tu cultura, de donde sea. Lo que quiero es empoderar a mis hermanos del campo a que ellos sobresalgan, que hagan respetar sus derechos” (Miryam, quechua ancashino, grupo focal, Quillabamba, 28.08.2015). Aunque algunos capacitados han explicitado el interés de profundizar su especialización en traducción e interpretación, pensamos que la respuesta de Miryam es representativa de la elección que haría la mayor parte de ellos.⁶

Este posicionamiento implica un conjunto de actividades públicas que genera un activismo grupal emergente sobre la base de compromisos asumidos por los capacitados de manera individual antes de la formación. Este activismo se manifiesta en diferentes espacios y tipos de actividad, siendo los principales la participación en servicios públicos estatales, la aparición en medios de comunicación masiva y la intervención constante en redes sociales como Facebook (‘activismo digital’).⁷ Según algunos capacitados, un espacio importante para reforzar este compromiso estuvo en las pasantías que realizaron antes de certificarse. En estas prácticas los capacitados no solo suelen traducir e interpretar esporádicamente, sino que también realizan actividades de difusión de los derechos lingüísticos entre el personal institucional.

En ocasiones la búsqueda misma del espacio de pasantía es aleccionadora. Es ilustrativo el caso de José, hablante de quechua Cuzco-Collao y migrante de Puno a Arequipa,

5 Ver Howard (2009) sobre la importancia de los pronombres y el discurso reportado directo en el estudio de la construcción discursiva de la identidad en los Andes.

6 La alusión de Miryam a los “hermanos del campo” se abordará posteriormente.

7 El ‘activismo digital’ ameritaría acercamientos específicos posteriores. Durante el desarrollo del proyecto, se llevó a cabo el Encuentro de Activismo Digital de Lenguas Indígenas, en el Cuzco (diciembre de 2015), en el que participaron algunos capacitados. Este encuentro fue organizado por Global Voices con el apoyo de la DLI.

donde se formó como profesor de música folklórica y donde hoy trabaja enseñando quechua a universitarios. Él postuló inicialmente a un hospital general de Arequipa para hacer sus prácticas porque consideró que allí se debían de congregarse muchos migrantes de zonas quechuas y aimaras. Sin embargo, cuando se acercó al hospital para averiguar por los resultados de su solicitud, la administradora le informó que en ese local no se necesitaban intérpretes, porque “todos hablan castellano”. Esperando esos resultados, José justamente acababa de “estar hablando con quechua-hablantes en la cola toda la mañana”. Manifiesta haber sentido una gran confusión y “estar a punto de colapsarme” porque “me estaban mintiéndome, o sea, fue algo que no podía explicarme en ese momento” (entrevista, Lima, 25.11.2014). Luego de esta experiencia tan concreta de ‘borrado’ (*erasure*; Irvine & Gal 2000), José escribió lo siguiente en su cuenta personal de Facebook:

Es momento de ver a los invisibles. No por lo que hablamos algunas palabras castellanas sabemos hablar castellano, nosotros hablamos nuestro idioma originario y queremos que nos respondan en nuestro idioma. Es momento de reflexiones, es momento de mea culpa y es momento de derechos lingüísticos.

De este modo, José atacaba uno de los sentidos comunes más generalizados contra el ejercicio de los derechos lingüísticos de los hablantes de lenguas originarias en espacios públicos: la idea de que cualquier nivel de bilingüismo supone un manejo suficiente de la lengua hegemónica como para hacer innecesaria la interpretación, sin sopesar las desventajas que esta opción significa para muchos hablantes.

Si bien este activismo parece centrarse en el lenguaje y la cultura como nuevas demandas, no deja de lado aspectos políticos ‘clásicos’ como los reclamos sobre el territorio y otros asuntos políticos vinculados con el reconocimiento, en especial, entre los capacitados provenientes de la Amazonía. El siguiente es un fragmento de una entrevista hecha a tres traductores e intérpretes indígenas en el canal de televisión nacional, en el que nos concentramos en la *performance* de Marina, una capacitada asháninka que ha destacado también como diseñadora de moda. En el fragmento participa, además de ella (Mari) y la conductora, Cecilia Brozovich (Ceci), el lingüista Agustín Panizo (Agus), director de la DLI (y en la interacción completa intervienen, asimismo, un capacitado awajún y otro de quechua ayacuchano o chanka).⁸

8 Los símbolos para la transcripción de este ejemplo se detallan en el anexo. El fragmento puede verse en: <<https://www.youtube.com/watch?v=SF9DJngYOLI&t=1s>>, 14.00-17.48 (25.05.2018).

1. Ceci estamos cambiando el pensamiento
2. y bueno nosotros aquí en TV Perú y particularmente en Bien por Casa
3. no solo nos sentimos emocionados y contentos
4. y sobre todo hoy por tenerlos aquí a ustedes
5. grandes representantes y que de hecho van a contribuir a este cambio de
6. pensamiento
7. sino que también sentimos la responsabilidad como medios no?
8. de poder digamos difundir y y enseñar y y sobre todo compartir el sentir de
9. orgullo no? por nuestras lenguas
10. Marina en tu caso ((mira un papel)) tú eres además además de intérprete asháninka
11. eres además diseñadora de modas ((mirando a la entrevistada))
12. y cantas muy bonito también
13. Mari ja ja
14. Ceci te he escuchado cantar
15. Mari *pasonki* ((asháninka: gracias)) Cecilia
16. ((fragmento en asháninka de aproximadamente un minuto, 14.42-15.36))
17. Agus ((sonriendo)) en castellano?
18. Ceci ja ja
19. Mari ja ja
20. Ceci bueno suena tan bonito? no?
21. Agus sí: °lindo°
22. Ceci yo igual me siento contagiada de-
23. siento en el corazón lo que- lo que has dicho ja ja
24. Mari bueno yo mismo voy a interpretarme je
25. Ceci ja ja ja
26. Mari sí
27. mi nombre es Marina
28. soy del Perené (.) soy asháninka
29. nosotros en el Perú somos cien mil asháninkas
30. y en el Brasil también
31. hoy día estamos presente con mis compañeros
32. y gracias a la Dirección de Lenguas Indígenas que nos ha venido formando
33. también agradecer a ustedes por- por ser la primera-
34. creo que me siento muy afortunada de ser la primera vez
35. que me siento frente a los veintiocho millones de peruanos
36. se podría decir
37. y frente a la selva que algunos tienen televisión que nos están viendo
38. creo que era hora de que nos sentemos y difundamos nuestra lengua
39. por otro lado estoy un poco triste porque hoy día celebramos los siete años

40. lo que sucedió en Bagua?
 41. Ceci mm
 42. Mari en aquel momento
 43. y estamos solidarizándonos con los hermanos awajún ((la conductora asiente))
 44. con las treinta y cuatro personas muertos
 45. tanto policías y peruanos e awajún ((la conductora asiente))
 46. y creo que es un llamado de atención
 47. de que todos nosotros debemos apoyarnos no?
 48. somos parte del Perú también
 49. y y bueno mi presencia aquí ahora e: básicamente para la difusión de lenguas
 50. indígenas
 51. y yo creo que teniendo las cuarenta y siete lenguas ((mira a la conductora))
 52. amazónicas cuarenta y tres de la lengua amazónica
 53. cuatro de la lengua andina
 54. yo creo que el país en realidad (.) es rico culturalmente no?
 55. y creo que todos nosotros debemos aceptarla
 56. primero que soy asháninka que hablo otra cultura
 57. con su propio cosmovisión y
 58. Ceci °sí°
 59. Mari y lengua no?
 60. Ceci °claro que sí°
 61. Mari y todos los aprendizajes que tenemos
 62. justamente he traído acá unas fotos ((toma las fotos con las manos))
 63. que quería mostrarles que loh asháninka
 64. textilmente estamos avanzando no? (entrevista televisiva, Lima, 28.07.2015)

En este fragmento la capacitada es posicionada como intérprete, diseñadora de modas y buena cantante (turnos 10-14). Después de un turno inusualmente largo en su lengua originaria, el director de la DLI solicita una traducción al castellano (17), expresando la incomodidad del grupo frente a la infrecuente experiencia de incompreensión ante cámaras. La conductora evalúa estéticamente el parlamento de Marina (20) y esta evaluación es confirmada por Panizo (21). Luego, la conductora afirma tener una comprensión ‘profunda’, emocional, de lo dicho (22-23). A raíz de la heteroselección o invitación de turno hecha por Panizo (17), la capacitada se anuncia como su propia intérprete en 24, y así da inicio a un largo turno que conjuga varios actos de habla: una presentación que enfatiza la procedencia geográfica y la pertenencia étnica (27-28), una aseveración sobre la densidad poblacional y el carácter transfronterizo del pueblo asháninka (29-30), el agradecimiento a la DLI por la formación impartida (32) y al canal estatal por la

invitación (33), así como una evaluación sobre la importancia de la presencia de la lengua indígena en un medio masivo de comunicación por “primera vez” (34-38).

De manera muy articulada, la entrevistada pasa al punto que queremos resaltar en esta sección: la expresión de solidaridad por la tragedia de Bagua (39-45) y una consecuente evaluación de su significado para el país (46-48). Los hechos de Bagua, conocidos como ‘el baguazo’, ocurrieron en junio del año 2009, cuando murieron 33 peruanos en un enfrentamiento desatado por el intento del segundo gobierno de Alan García Pérez de introducir modificaciones inconsultas en la legislación sobre territorios indígenas (Cavero 2011). En un contexto en que la conmemoración de la tragedia no ha sido anunciada por la conductora, ni por el funcionario público, ni por el intérprete awajún también presente, es importante resaltar que sea Marina quien la ponga sobre el tapete y, además, la evalúe. En este sentido, ella asume un papel político de alta relevancia en la interacción. A continuación, retoma el posicionamiento que se le ofreció al inicio: el de intérprete, pero lo reformula como difusora de las lenguas y culturas indígenas, y lo evalúa, a través del adverbio *básicamente*, como su misión central en el evento (49). Este posicionamiento es reforzado mediante información cuantitativa sobre las lenguas (51-53) que luego es evaluada como base para la riqueza del país (54) y es utilizada como un puente para la expresión del derecho a la diferencia y al reconocimiento del pueblo asháninka (56-69). El uso de varias cifras en su corta *performance* (34, 43, 50-52) agrega matices de objetividad y precisión a su discurso.⁹ Aunque a la larga Marina cantará y mostrará sus tejidos y prendas (como se anuncia en 63), el despliegue de su agencia en 27-59 contrasta con los tímidos intentos de la conductora (58, 60) por retomar el turno.

A diferencia de lo que Marina dice explícitamente (“mi presencia aquí ahora e: básicamente para la difusión de las lenguas indígenas”), su *performance* enfatiza un posicionamiento político más orientado hacia la lucha por los derechos territoriales encarnados en la tragedia de Bagua. En este sentido, el fragmento recuerda que, en el activismo indígena americano, los derechos lingüísticos suelen estar engarzados con las demandas políticas clásicas (Patrick 2007a, 2007b). Esta imbricación se codifica de dos maneras: en el plano del contenido, mediante el tránsito entre distintos posicionamientos identitarios: la identidad ofrecida por la conductora a Marina (10-14) da lugar a un posicionamiento más político (39-48), que concluye con un retorno al posicionamiento inicial (49-64), pero ya resignificado desde la noción de derechos lingüísticos. En el plano de la forma, el cambio frecuente de primera persona singular (27-28, 34-35, 38-39, 49, 51, 54-56, 62-63) a primera persona plural muestra que en este fragmento Marina está hablando desde sí misma, pero

9 La llamativa disociación entre “policías y peruanos e awajún” (44), que podría interpretarse como un ‘borrado’ (Irvine & Gal 2000) de la condición de peruanos para los policías, y de la muerte de otros actores que no eran ni policías ni indígenas awajún (mestizos no policías), también podría verse como una solución de compromiso frente a la necesidad de buscar un género próximo para los miembros del pueblo awajún; en este sentido, ‘peruanos’ sería equivalente a ‘ciudadanos’.

también desde un nosotros fluido que en distintos momentos refiere al pueblo asháninka (29, ¿61?, 64), a los intérpretes congregados en el set televisivo (31-32, ¿37?), tal vez a los pueblos amazónicos en su conjunto (38-39, 43, 48), y que, en dos momentos claves por la modalidad deóntica utilizada (47, 55), abarca a todos los peruanos. El compromiso con las demandas de reconocimiento de los pueblos originarios que este fragmento ejemplifica fue confirmado en otras entrevistas, especialmente entre los capacitados amazónicos.

Las ideologías lingüísticas y su impacto potencial

En tanto son trabajadores del lenguaje, era esperable encontrar en la actividad de los capacitados procesos que han sido descritos en los estudios previos sobre ideologías lingüísticas en los Andes (Coronel-Molina 2015; Howard 2007, 2009; Zavala *et al.* 2014) y más escasamente en la Amazonía.¹⁰ No nos interesa aquí tanto insistir en la existencia de estas ideologías como calibrar su potencial para afectar los procesos de traducción e interpretación. Las principales son el purismo, especialmente en la región surandina, y, a lo largo de los Andes, la ‘ruralización’ de las lenguas indígenas como un medio de diferenciación lingüística y cultural.

En el caso del quechua sureño, las posturas puristas llevan a algunos capacitados a rechazar los préstamos del español, buscando palabras alternativas que han sido fijadas por los ‘expertos’, o bien los conducen a adoptar arcaísmos y a recurrir a préstamos de otras variedades, aunque estas decisiones podrían afectar la comunicación con el resto de hablantes. Sirve como ejemplo el siguiente extracto de entrevista, en el que Asunta, ex trabajadora del hogar y hoy comunicadora radial, caracteriza los recursos lingüísticos del equipo con el que dirige un programa educativo:

Beatriz es la comunicadora que habla mayormente en español. Yo en quechua, *yo manejo más quechua popular que digamos, o sea quechua... o quechuañol*, lo que dicen las otras personas. Ricardo es una persona que maneja más, ya un poco más, bueno, *quechua neto no existe, pero quechua un poco... bien hablado*, no sé cómo decir adecuadamente. Y entonces, nosotros los tres hemos hecho un grupo (entrevista, Quillabamba, 26.08.2015, énfasis nuestro).

Asunta se considera a sí misma como hablante de una variedad baja de quechua (o ‘quechuañol’) que busca ‘mejorar’ mediante del uso de los términos oscuros impuestos como correctos por la Academia Mayor de la Lengua Quechua del Cuzco (AMLQ). Sin embargo, como comunicadora, ella ha confirmado que estas palabras no son entendidas por la mayoría de sus oyentes. En el siguiente fragmento, explica cómo intenta resolver los impases comunicativos que surgen para los nombres de los días de la semana:

10 No creemos que estos procesos sean inexistentes entre los capacitados amazónicos, pero han sido más visibles entre los andinos. No descartamos que la escasez de antecedentes para la Amazonía haya sesgado involuntariamente nuestra observación. Fue recién después de la investigación que accedimos al trabajo de Jara Yupanqui (2012).

Asunta Yo también trato de adecuar me para que la gente también me entienda, porque, por ejemplo, ahora último, te diré, hace dos años así, voy entrando más con este tema de la cultura, sobre todo el quechua, ¿no? [...]. Me sucedió una vez que me llama un señor y me dice: ‘Señorita, usted, ¿a qué se ha referido con *intichay* [‘domingo’]? ¿Qué significa eso?’. Porque yo saludé y luego invité a un evento que va a haber un domingo. Entonces, el señor no me ha entendido. Entonces, lo que ahora a veces lo utilizo es saludar primero como debe de ser, ¿no?: *Allillanchu, imaynallam, turaykuna, ñañaykuna? Kunan p’unchay kashanchis antichay p’unchay, ¡martes p’unchaypi!* (‘¿Están bien? ¿Cómo están, hermanos, hermanas? Hoy día estamos en el día *antichay*. ¡En día martes!’). O sea, para que, si ella me entiende *antichay*, bien; si tú no me entiendes, te lo digo, ¿no?, *martes p’unchaypi*, entonces, más o menos así.

Luis *Para asegurar la comunicación...*

Asunta Sí, porque hay muchos que no te logran entender. Por ejemplo, los meses: mayormente manejas *enero, febrero*; no decimos *puquy killa, kamay raymi, qapaq raymi, anta sitwa...* (entrevista, Quillabamba, 26.08.2015).

La experiencia de Asunta como comunicadora da un indicio de las dificultades que podrían tener las posturas puristas en el desempeño de los traductores e intérpretes si estos optaran por adherirse a los dictados de la AMLQ. La recolección de arcaísmos es una práctica habitual de los miembros de esta entidad (Howard 2007: 67) y puede asociarse con la táctica de disminuir la autoridad lingüística de los quechuahablantes comunes a fin de legitimarse a sí mismos como parte de una élite letrada (Coronel-Molina 2015: 130). Los quechua-hablantes comunes serían hablantes de *runa simi* (‘lengua de la gente común’) o, en el peor de los casos, de ‘quechuañol’, como Asunta, mientras que los académicos y sus seguidores disciplinados serían hablantes y difusores del *qhapaq simi* (‘lengua de los señores’), heredera directa de la tradición incaica. Coronel-Molina (2015: 131) resalta el carácter clasista de este purismo, que, en la tipología de Thomas (1991), se podría definir como una combinación de purismo arcaizante con purismo de élite. Para Coronel-Molina (2015: 131-132), estos procesos ideológicos no hacen sino distanciar a la élite cuzqueña de los quechua-hablantes rurales, “causando una suerte de diglosia dialectal, una relación asimétrica entre el *qhapaq simi* y el *runa simi*” que atenta contra los objetivos de la revitalización del quechua.¹¹ Es muy probable que si asumen acríticamente estas formas de distinción lingüística, los capacitados sureños como Asunta alimenten este mismo distanciamiento cuando ejerzan su oficio.

Otro rasgo discursivo que hemos identificado entre los capacitados andinos es la ‘ruralización’ de las lenguas indígenas, esto es, la creencia de que estos códigos no son adecuados para los entornos urbanos, y que el ‘verdadero’ idioma se habla solo en ‘las comunidades’. Esta ideología, presentada como un repertorio interpretativo recurrente entre los funcionarios públicos de Apurímac por Zavala *et al.* (2014), puede llevar a los

11 Habría que agregar que la AMLQ también se distancia así de los quechua-hablantes urbanos no letrados.

capacitados residentes en ciudades a posicionarse inconscientemente como representantes no legítimos de sus pueblos. Veamos un ejemplo:

[...] estamos fracturando económicamente a *nuestros hermanos del campo*, para que nos puedan, para poderles cumplir un derecho. Siempre digo, por eso: no subyuguemos a los intereses del Estado a *nuestros hermanos del campo*; más bien que el Estado se subyugue a los intereses de *nuestros hermanos del campo*, porque ¡favor que hacen *nuestros hermanos del campo* al preservar una cultura, al fomentar el uso de las lenguas! (Mercedes, grupo focal, Huaraz, 20.11.2014).

Mercedes –una capacitada ancashina urbana, educadora y comunicadora–, habla insistentemente de “nuestros hermanos del campo”, representando a estos hablantes como los ‘verdaderos’ exponentes del quechua ancashino y posicionándose a sí misma como exterior al pueblo quechua-hablante. Este discurso, sumado a otras de sus prácticas cotidianas –p. ej., suele vestir trajes tradicionales en algunas ceremonias para “reivindicar a la gente que *está allá* [en el campo] y que muchas veces no sabe que tiene derechos”–, dialoga con lo encontrado por Zavala *et al.* (2014) en Apurímac, un repertorio interpretativo reminiscente, en primer término, del indigenismo y, en última instancia, de las ideologías románticas del siglo XIX que veían en las poblaciones rurales las fuentes del “alma popular” de la nación (Bucholtz 2003: 399).

Lo expuesto en esta sección es indicativo de las tensiones que caracterizan el rol de los traductores e intérpretes indígenas en el Perú, tensiones provocadas en buena medida por la imbricación de activismo, ideologías lingüísticas y dinámicas de auto-representación indígena. Por una parte, los capacitados desarrollan actividades de promoción y visibilización de la lengua y la cultura de sus pueblos, con los cuales muestran un fuerte compromiso. Por otra, su categoría de hablantes bilingües que saben desenvolverse tanto frente a la sociedad hegemónica como ante ‘las comunidades’ crea, en sus mentes, una brecha entre ellos y los ‘verdaderos’ hablantes. Esto nos lleva a reflexionar sobre cómo se construye la ‘autenticidad’ indígena en los discursos de los capacitados.

Los peligros de la ‘autenticidad’

El último proceso ideológico presentado se vincula con la esencialización de los nexos entre lengua, cultura y territorio que también se ha descrito en la literatura sobre la relación entre los movimientos indígenas americanos y los discursos sobre la lengua (Patrick 2007a, 2007b). Esta dinámica genera visiones sobre quién es un hablante auténtico y quién no, y quién tiene legitimidad para representar lo ‘esencial’ de su cultura. Desde la lingüística sociocultural, Bucholtz (2003) ha planteado que la autenticidad no debe verse como una propiedad existente en la realidad sino como una construcción discursiva; en este sentido, lo que importa es observar los ‘mecanismos de autenticación’ que usan los hablantes (incluidos, por supuesto, los lingüistas). En este sentido, Eckert (2014: 53, traducción nuestra) ha afirmado que “la autenticidad siempre es un postulado, ya sea un postulado hecho por el

investigador que asigna a los hablantes a categorías analíticas, ya sea un postulado hecho por los hablantes mismos, a medida que se definen y se orientan hacia sus propias categorías”. Siguiendo esta propuesta, en esta sección veremos que, mediante diversos procesos, algunos capacitados se posicionan como parte del grupo de hablantes ‘auténticos’ de la lengua originaria y como representantes legítimos de su cultura, mientras que otros se construyen, de manera involuntaria, como individuos que están fuera de este grupo.

Los procesos de autenticación adoptan distintos caminos en los casos revisados; uno de ellos es el antagonismo entre ‘los aculturados’ y ‘los identificados con su cultura’, contraste basado en rasgos como el manejo de la lengua, justamente el recurso principal en la labor del traductor-intérprete. En el octavo curso, uno de los participantes fue David, hablante de matsigenka y estudiante universitario de Historia. Fue invitado a participar en el curso por una organización indígena regional que forma parte de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), cuyos dirigentes sabían que a David ‘le interesaba la cultura’ y el idioma de su pueblo. Al respecto, él dice lo siguiente:

Las otras personas lamentablemente no interesa la cultura, no interesa. *Son mis paisanos, pero o sea son aculturados*, y no quieren hablar idioma. Son de los compañeros de acá cerca de Quillabamba [...], ya no quieren hablar el idioma machiguenga.¹² *En cambio, a mí, sí*; en mis exposiciones de la universidad yo hablaba machiguenga, porque yo hablaba machiguenga, me gustaba machiguenga... Así. A mis compañeros lo hacía diccionarios, chiquititos, y les daba; a veces, cuando necesitaba dinero, le vendía [risas]. Siempre he tratado de valorar mi cultura. Me decían: ‘¿De dónde?’. ‘Yo soy machiguenga; yo soy machiguenga y asháninka de corazón’. Por eso en mi Facebook dice: ‘De corazón selvático’. ‘Si quieres conocer un selvático, agrégume’. Así lo decía (grupo focal, Quillabamba, 28.08.2015, énfasis nuestro).

Observamos en esta auto-representación la importancia de la lengua originaria como un recurso simbólico que diferencia a David de otros miembros de su pueblo (sus paisanos ‘aculturados’) y que lo legitima como una persona identificada “de corazón” con su cultura. A partir de la esencialización entre lengua y cultura, los representantes de los pueblos indígenas pueden construir diferencias no solo respecto a los grupos de la sociedad mayor, sino que también pueden establecer jerarquías dentro del propio colectivo indígena.

La visión de Mercedes, anteriormente citada, también es pertinente en esta discusión. Su caso es distinto del de David, en la medida en que ella nació y creció en una ciudad secundaria de Áncash, como parte de una familia mestiza, no identificada como indígena. Recuerda que su padre no quería que ella hablara el quechua. Rememora a “gente que vivía” en su casa, que hablaba quechua y cuyas historias la “fascinaban” cuando era niña. Ya después de formarse como educadora, en Huaraz, la capital departamental, se acercó a la Academia Regional de Quechua, “y ahí es cuando aprendo más

12 Aunque el nombre oficial de la lengua es *matsigenka*, la forma tradicional en castellano es *machiguenga*, y es la que David emplea en este grupo focal.

el quechua, me interesa más, empecé a escribir cuentos, recopilar cuentos, hablar más en quechua” (entrevista, Huaraz, 25.11.2014). Después de su certificación, Mercedes ha participado, junto con sus colegas ancashinos, en diversas iniciativas destinadas a promover compromisos por parte de las instituciones públicas en torno a los derechos lingüísticos. En estas acciones, ha notado que el compromiso de las autoridades en torno a estos derechos suele ser “un saludo a la bandera”, porque “simplemente no conocen de la existencia ni de la Ley [de Lenguas Indígenas]” (grupo focal, Huaraz, 20.11.2014). Por ejemplo, Mercedes mencionó una serie de dificultades para la participación de los capacitados como intérpretes judiciales, las que terminaron afectando económicamente a los quechuahablantes que participaban en los juicios y, por tanto, constituían desincentivos para solicitar la interpretación. A raíz de esta situación, ella comentó:

Y hoy día he podido, este... darme cuenta con mucha nostalgia al conversar con *la gente que sí es realmente de una comunidad campesina, que sí hablan su quechua*, decirles: ‘Hablen, hagan esto por ustedes’ (grupo focal, Huaraz, 20.11.2014, énfasis nuestro).

Observamos, entonces, una separación entre ‘ellos’, los verdaderos hablantes “de comunidades”, que hablan “su quechua”, y los activistas encargados de intermediar entre estas personas y el Estado. El posesivo (“su quechua”) expresa la relación intrínseca que se establece entre estos hablantes ‘otros’ y la lengua originaria. Desde un punto de vista identitario, observamos nuevamente la identificación entre la lengua, el territorio y un determinado grupo social que está fuera del entorno cercano. Desde un enfoque ideológico, se trata del ‘borrado’ de un aspecto de la realidad sociolingüística: la presencia del quechua en las ciudades y, crucialmente, en las propias prácticas de estos activistas. Mientras que David, el capacitado matsigenka, claramente se posiciona a sí mismo como miembro del grupo ‘auténtico’, ‘no aculturado’, Mercedes no lo hace. Como podemos imaginar, estos diversos posicionamientos pueden desembocar en diferentes jerarquías entre estos nuevos profesionales y los hablantes a los que se supone van a servir.

La esencialización del vínculo entre lengua, territorio y cultura como base para la autenticación puede tener peligros adicionales. En el siguiente fragmento de entrevista, veremos cómo Diana, una capacitada asháninka, ‘empaqueta’ la cosmovisión de su pueblo al mismo tiempo que busca legitimarse como una fuente autorizada sobre su cultura. El entrevistador, Luis, está intentando enfocar la interacción, tal vez de manera demasiado directiva, en el significado que tiene para ella el haber conducido esa misma tarde un taller sobre asháninka en la Feria Internacional del Libro de Lima, ante un público castellano hablante.¹³

13 Los símbolos para la transcripción de este ejemplo se detallan en el anexo.

91. Luis y tú crees que es parte del trabajo de los traductores intérpretes=
 92. Dian =sí es la parte de difundir
 93. Luis ya?
 94. Dian de difundir (.) no?
 95. Dian ese parte también pue de enseñar de hacer la traducción=
 96. Luis =parte [importante]
 97. Dian [interpretación]
 98. Luis ya: eso es parte del trabajo
 99. Dian claro
 100. no solo eso nomás
 101. y también como perito traductor también este:: ir a los penales
 102. donde están los hermanos asháninka
 103. ir de (.) de interpreta- interpretador (1.0)
 104. Luis mmhh [eso estás haciendo]
 105. Dian [no? porque traductor es pues] este que escribe no?
 106. Luis claro
 107. Dian interpretación ya lo que oralmente
 108. Luis ajá
 109. pero esta parte que has hecho acá es más de difusión
 110. [más de difundir]
 111. Dian [difusión sí] para difun- difusión sí
 112. para que conozcan mi cultu::ra
 113. y para que aprendan este: siquiera lo básico en mi idioma asháninka (2.0)
 114. Luis y están muy unidos no? la lengua y la cultura
 115. Dian sí
 116. Luis porque la gente escucha la lengua
 117. pero también hace pre[guntas sobre la cultura]
 118. Dian [sí (.) pregunta]
 119. por ejemplo la cosmovisión pues no?
 120. Luis ya?
 121. Dian la cosmovi- cuál fue cómo fue nuestra cosmovisión (.)
 122. cuál co- cosmovisión (1.0)
 123. lo que me cuenta mi papá
 124. es bien largo este la co- voy a hacerlo chiquitito nomás
 125. Luis claro
 126. Dian este: según nosotros adorábamos antes la candela
 127. ese era nuestro dios
 128. hasta que vino una lluvia bien fuerte
 129. lo apagó no? la lluvia

130. y empezó pues este la lluvia con rayos
 131. tssss ((sonido onomatopéyico)) no? rayo
 132. y ya era ya no era como lo ha apagado la candela
 133. ya era nuestro dios el relámpago
 134. eso nadie lo cuenta
 135. investiga por Internet dice que era nuestro dios era el sol no?
 136. Luis ajá
 137. Dian no era el sol nuestro dios, o sea e::l=
 138. y lo que me cuenta mi padre este:
 139. ya: yo voy a ser relámpago tssss
 140. ya desde ahí decimos (.) ese es nuestro dios (entrevista, Lima, 28.07.2015)

El fragmento se inicia con un ‘abrochamiento’ o ausencia de pausa en la transición de turnos entre ambos interactuantes (turnos 91-92). Este hecho muestra la rapidez de Diana al responder a la pregunta sobre la inclusión de las tareas de promoción lingüística y cultural en el rol del traductor intérprete. En 99-103 ella aporta información nueva sobre su ejercicio profesional: está interpretando a los asháninkas recluidos en los penales por causas que no especifica. En 104 el entrevistador da una respuesta de apoyo ante esta información, pero ha tardado mucho, a juzgar por la pausa en 103. Tal vez por ello Diana no desarrolla este tema. Después de una breve aclaración sobre las diferencias entre traducción e interpretación por parte de la entrevistada (105-107), el entrevistador insiste con más énfasis (usando el conector de contraste, *pero*) en el tema de la difusión lingüística y cultural (109), intentando enfocar nuevamente la interacción en el reciente taller. Diana responde afirmativamente, explicitando en su respuesta la estrecha integración entre lengua y cultura (112-113). El entrevistador reformula el tema de manera más abstracta en 114 y lo concreta en 116-117, a lo que Diana responde proponiendo la etiqueta de “cosmovisión” (119, 121-122), como citando lo que suele preguntar el público en los talleres. En este punto, es llamativo que, sin mediar una invitación del entrevistador, ella se auto-seleccione para un largo turno anunciando que desarrollará la “cosmovisión” “chiquitito nomás” (124). Después de la tardía aceptación de Luis (125), empieza a narrar un relato ancestral, no transcrito en su integridad, que fue transmitido a ella por su padre (123, 138) y que explica el origen de los ‘verdaderos’ dioses asháninkas, en oposición a los que aparecen mencionados en Internet (135).

En términos identitarios, es claro que Diana está autenticándose como miembro del pueblo asháninka a través del recurso a la ‘tradicionalización’, es decir, al detalle que pone en especificar la cadena de la narración (“lo que me cuenta mi papá”, 123; “y lo que me cuenta mi padre”, 138), mecanismo que le confiere a la narradora el derecho a hacer el relato (Bucholtz & Hall 2005: 602, citando a [Bauman 1992](#)). En términos interaccionales, es llamativo el contraste entre la auto-selección hecha por Diana en 124

y el fluido intercambio de turnos realizado previamente, caracterizado por respuestas de apoyo que funcionan para que los interactuantes se cedan el turno de manera explícita invitando a la expansión de las ideas previas (turnos 99 y 106: “claro”, 108: “ajá”, 115: “sí”, 120: “ya?”).¹⁴ Interpretamos esta auto-selección como un indicador de la ansiedad que experimenta Diana por entregar a los interlocutores de la sociedad mayor, representados por el entrevistador, la ‘esencia’ de su cultura (la “cosmovisión”) en un ‘paquete’ que se encuentra listo para ser compartido, aunque sea “chiquitito nomás”. Son notorios los riesgos de exotización que esta tendencia implica, riesgos que evocan el posicionamiento identitario que se le propuso a Marina en la interacción televisiva analizada en una sección anterior. Sin embargo, mientras Marina negoció y resignificó esa identidad folklorizada, Diana parece asumirla como lo que se espera de ella y, crucialmente, ella misma pugna por representarla.

Conclusión: el complejo rol de los traductores e intérpretes indígenas

Un activismo lingüístico-cultural parece estar emergiendo entre los capacitados en esta experiencia de formación, activismo que es alimentado por las diversas trayectorias y compromisos individuales previos de estos actores. Este activismo no coincide necesariamente con la tendencia descrita en los estudios sobre traducción e interpretación, al no constituir un fenómeno basado en diferentes circuitos internacionales (Baker 2006, 2009) ni en los nuevos medios tecnológicos (Brownlie 2010). Sin embargo, es una tendencia importante de resaltar por dos razones: porque supone una resignificación del rol del traductor-intérprete, como resultado de una convergencia entre los propios actores y el Estado, y por el carácter pionero de la experiencia peruana en el ámbito latinoamericano. Este activismo se enfoca en los derechos lingüísticos y culturales, engarzados con reclamos territoriales y políticos clásicos (Patrick 2007a, 2007b), en especial, entre los capacitados amazónicos.

La resignificación del rol del traductor-intérprete es uno de los hallazgos claves de nuestra investigación y resulta significativo en un país poscolonial que experimenta fricciones entre el Estado y los pueblos indígenas, fricciones que se manifiestan en la falta de entendimiento mutuo entre los diversos sectores. Creemos haber evidenciado que una estrategia para atenuar estas fricciones es atender no solo a la necesidad de capacitar actores auto-identificados como indígenas en técnicas de traducción e interpretación sino también de socializar los derechos lingüísticos como una tarea transversal a todos los actores, incluidos los funcionarios públicos. Un aspecto que se debe sumar a este balance es la recarga de funciones que esta tendencia implica para los capacitados: ellos no solo brindan un servicio técnico cuando son llamados para actuar como traductores

14 No obstante, existe frecuente habla simultánea (turnos 96-97, 104-105, 110-111, 117-118) en lugares poco marcados para la transición.

e intérpretes; son también promotores de los derechos lingüísticos en diversos espacios y momentos de sus dinámicas laborales.

La lingüística sociocultural (Bucholtz 2003; Bucholtz & Hall 2005; Cameron 1995) puede echar luces sobre cómo está evolucionando este activismo y permite advertir entre los capacitados posicionamientos identitarios que pueden influir en su ejercicio profesional. Estos actores manifiestan en sus discursos y en sus prácticas ideologías puristas y visiones diversas sobre la autenticidad a las que convendría asignarles un espacio prominente de reflexión en los cursos futuros, en la medida en que constituyen recursos de diferenciación, y eventualmente distancia, con el resto de hablantes. La esencialización entre lengua, cultura y territorio en la que se basan los procesos de autenticación puede generar riesgos adicionales de exotización y folklorización en las prácticas de estos actores y ello, a su vez, puede ir en contra de las legítimas demandas por el reconocimiento de los pueblos originarios en una sociedad profundamente desigual como la peruana.

Referencias bibliográficas

- Angelelli, Claudia
 2014 The sociological turn in translation and interpreting studies. En: Angelelli, Claudia (ed.): *The sociological turn in translation and interpreting studies*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1-5.
- Baker, Mona
 2006 Translation and activism. Emerging patterns of narrative community. *The Massachusetts Review* 47(3): 463-484. <<http://www.jstor.org/stable/25091111>> (20.05.2018).
 2009 Resisting state terror: Theorizing communities of activist translators and interpreters. En: Bielsa, Esperanza & Christopher W. Hughes (eds.): *Globalisation, political violence and translation*. Basngstoke: Palgrave Macmillan, 222-242.
- Brownlie, Siobhan
 2010 Committed approaches and activism. En: *Handbook of translation studies*. Volumen 1. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 45-48. <<https://doi.org/10.1075/hts.1.comm2>>.
- Bucholtz, Mary
 2003 Sociolinguistic nostalgia and the authentication of identity. *Journal of Sociolinguistics* 7(0): 398-416. <<https://doi.org/10.1111/1467-9481.00232>>.
- Bucholtz, Mary & Kira Hall
 2005 Identity and interaction: a sociocultural linguistic approach. *Discourse Studies* 7, 585-614. <<https://doi.org/10.1177/1461445605054407>>.
- Cameron, Deborah
 1995 *Verbal hygiene*. Londres: Routledge.
- Cavero, Omar
 2011 *Después del baguazo: informes, diálogo y debates*. Serie Justicia y Conflictos, 1. Lima: Departamento de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

- Coronel-Molina, Serafin M.
2015 *Language ideology, policy and planning in Peru*. Bristol: Multilingual Matters.
- Eckert, Penelope
2014 The trouble with authenticity. En: Lacoste, Véronique, Jakob Leimgruber & Thiemo Breyer (eds.): *Indexing authenticity. Sociolinguistic perspectives*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 43-54.
- Fairclough, Norman
1992 *Discourse and social change*. London: Polity Press.
- Fairclough, Norman & Ruth Wodak
2008³ Análisis crítico del discurso. En: van Dijk, Teun (comp.): *El discurso como interacción social*. Barcelona: Gedisa, 367-404.
- Hall, Stuart
2003 Introducción: ¿quién necesita “identidad”? En: Hall, Stuart & Paul du Gay (comps.): *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 13-39.
- Howard, Rosaleen
2007 *Por los linderos de la lengua: ideologías lingüísticas en los Andes*. Lima: Institut français d'études andines (IFEA)/Instituto de estudios ñeruanos (IEP)/Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
2009 Beyond the lexicon of difference: Discursive performance of identity in the Andes. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 4(1): 17-46. <<https://doi.org/10.1080/17442220802681415>>.
- Howard, Rosaleen, Raquel de Pedro Ricoy & Luis Andrade Ciudad
2017 Translation policy and indigenous languages in Hispanic Latin America. *International Journal of the Sociology of Language*. 291: 19-36. <<https://doi.org/10.1515/ijsl-2018-0002>>.
- Irvine, Judith T. & Susan Gal
2000 Language ideology and linguistic differentiation. En: Kroskrity, Paul V. (ed.): *Regimes of language: Ideologies, politics, and identities*. Santa Fe: School of American Research Press, 35-84.
- Jara Yupanqui, Ileana Margarita
2012 Peruvian Amazonian Spanish: Linguistic variation, language ideologies and identities. *Sociolinguistic Studies* 6(3): 445-469. <<https://doi.org/10.1558/sols.v6i3.445>>.
- Kroskrity, Paul V.
2010 Language ideologies. Evolving perspectives. En: Jaspers, Jürgen, Jan-Ola Óstman & Jeff Verschueren (eds.): *Society and language use*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 192-211.
- López, Luis Enrique (ed.)
2009 *Interculturalidad, educación y ciudadanía. Perspectivas latinoamericanas*. La Paz: Plural.
- May, Stephen
2012 *Language and minority rights. Ethnicity, nationalism and the politics of language*. New York/London: Routledge.
- Patrick, Donna
2007a Language endangerment, language rights and indigeneity. En: Heller, Monica (ed.): *Bilingualism: A social approach*. London: Palgrave Macmillan, 111-134.
2007b Indigenous language endangerment and the unfinished business of nation states. En: Duchêne, Alexandre & Monica Heller (eds.): *Discourses of endangerment. Ideology and interest in the defence of languages*. London: Continuum, 35-75.

- Pomerantz, Anita & Barbara J. Fehr
 2000 Análisis de la conversación: enfoque del estudio de la acción social como prácticas de producción de sentido. En: van Dijk, Teun (ed.): *El discurso como interacción social*. Barcelona: Gedisa, 101-139.
- Quijano, Aníbal
 1992 Colonialidad y modernidad / racionalidad. *Perú Indígena* 13(29): 11-20.
 2014 Colonialidad del poder y clasificación social. En: Quijano, Aníbal. *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad / descolonialidad del poder*. Selección de Danilo Assis Clímaco. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 285-327.
- Thomas, George
 1991 *Linguistic purism*. London/New York: Longman.
- Warren, Kay B. & Jean J. Jackson
 2003 Introduction. Studying indigenous activism in Latin America. En: Warren, Kay B. & Jean E. Jackson (eds.): *Indigenous movements, self representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 1-46.
- Wolf, Micaela
 2014 The sociology of translation and its activist turn. En: Angelelli, Claudia (ed.): *The sociological turn in translation and interpreting studies*. Benjamins current topics, 66. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 7-21.
- Woolard, Kathryn
 2012 Las ideologías lingüísticas como campo de investigación. En: Schieffelin, Bambi B., Kathryn Woolard & Paul V. Kroskrity (eds.): *Ideologías lingüísticas. Práctica y teoría*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 19-69.
- Zavala, Virginia, Luis Mujica, Gavina Córdova & Wilfredo Ardito
 2014 *Qichwasimirayku. Batallas por el quechua*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

Anexo: Símbolos usados

En la transcripción se usan los siguientes símbolos:

palabra:	=	alargamiento vocálico
(.)	=	pausa breve
((indicación))	=	aclaraciones del transcriptor
°palabra°	=	reducción notoria en el volumen
?	=	entonación ascendente
palab-	=	corte en el habla de un interactuante
[]	=	habla simultánea entre los interactuantes
palabra= =palabra	=	'abrochamiento' o ausencia de pausa entre los turnos