

PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural

Ludwing Bernal, Robin Riquelme, Juan
V́ctor Bejar
Boris Espezu'a / Walter D'az
Paulo Freire
Ana Cecilia Carrasco / Javiera Porcel
Josef Esterman

Vol. 7-8 / Diciembre 2021



A young ostrich stands in a field with hills in the background. The ostrich is the central focus, looking to the left. The background shows a landscape with rolling hills under a blue sky with scattered white clouds. The ground is covered with dry grass and some green patches. A small stream or pond is visible in the lower right corner.

PRESENTACIÓN (5)

LUDWING BERNAL, ROBIN RIQUELME

JUAN VÍCTOR BÉJAR

La pedagogía del ejemplo. Semblanza de Mourik Bueno de Mesquita
(10)

BORIS ESPEZÚA SALMÓN

Pueblos indígenas y pobreza (30)

WALTER DÍAZ MONTENEGRO

El Espíritu de la Política y su proyección en las realidades americanas
(48)

CONFERENCIA DE PAULO FREIRE (PERU) (94)

ANA CECILIA CARRASCO QUINTANA

Palabra y autoridad en el mundo aymara (112)

JAVIERA PORCEL BUGUEÑO

Extractivismo en América Latina: una fresca herida colonial (132)

JOSEF ESTERMANN

La pandemia del coronavirus como Pachakuti.
Una perspectiva desde la cosmo-espiritualidad y filosofía andina
(150)

**MOURIK BUENO DE MESQUITA. TESTIMONIOS DE INTEGRANTES
DEL GRUPO (167)**

DE LOS AUTORES (172)

PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural

© **Derechos reservados**

Grupo de estudio: Interculturalidad

Álvaro Acosta

Ana María Pino Jordán

Boris Espezúa Salmón

Eland Vera Vera

Danitza Maquera Paiva

Fanny Roxana Ramos

Francisco Peñaranda

Genny Juño Delgado

Hermaí Alfaro

Jesús Alegría Argomedo

Julio César Aroquipa Vilca

Lizbeth Meneses

Nohely Olaguivel

Robin Riquelme Moreno

Verónica Ancco Almonte

Walter Díaz Montenegro

Ximena Málaga Sabogal

Fotografía de portada y contraportada:

Suri (*Rhea pennata*) en Capaso, Puno.

Cortesía: Instituto Mallku

e-mail de contacto:

pluralidades@casadelcorregidor.pe

Enlace:

<http://www.pluralidades.casadelcorregidor.pe/pluralidades.php>

ISSN: en trámite.

Puno – Perú, 2021



In memoriam
Mourik Bueno de Mesquita
(1948-2019)

PALABRA Y AUTORIDAD EN EL MUNDO AYMARA

Ana Cecilia Carrasco

Resumen. *Confrontar la relacionalidad andina como un conjunto de códigos de convivencia social en el mundo aymara, con los elementos palabra y autoridad, requiere una aguda reflexión y decodificación de las categorías del pensamiento occidental y del pensamiento andino, al ser estos lugares epistemológicos que coexisten en constante conflicto, tensión y negociación, donde la necesidad de adaptabilidad y pervivencia de la cosmovisión aymara y de sus sistemas de referencia social, lleva a crear interpretaciones localizadas de las lógicas occidentales.*

El “ser-estando” dentro del sistema de relaciones andino y la hegemonía ideológica del conocimiento, el saber, y su enunciación, podrían poseer diferencias diametrales en el pensamiento andino y en el occidental. Entender la raíz epistemológica y cultural de las diferencias, nos daría acceso a herramientas necesarias para un diálogo intercultural en un espacio tan lleno de conflictos como es el de nuestra nación.

En ese sentido, se aborda por parte de quien redacta este ensayo y desde experiencias anecdóticas en el contexto del sur andino, el uso de la palabra como código, como instrumento que reivindica el poder y la autoridad, en diálogo con estudios sobre la cultura relativos a ese espacio social y cultural.

Palabras clave: *etnología - religión – autoridad – palabra - sur andino - cultura aymara.*

Introducción

Las palabras, el lenguaje, los usos y las dinámicas sociales que determinan nuestra percepción de la realidad, constituyen un conjunto de elementos que no son estáticos ni necesariamente similares de una cultura a otra, de una región geográfica a otra, ni de una persona a otra.

En el Perú se suele hacer mención a que la causa de los conflictos sociales radica en la ausencia de canales de diálogo. Así también atribuimos la falta de diálogo a la falta de formación en el habla, de capacidad de negociación a través de la palabra hablada y esa responsabilidad, a su vez, la hacemos recaer en los pobladores que “reaccionan” y no aceptan mediaciones.

Sin embargo, algo que no cuestionamos ni posibilitamos como factor ausente, es el reconocimiento de la diversidad de códigos lingüísticos, los usos del idioma y los códigos de convivencia particulares de cada realidad regional, que no siempre involucran el tipo de raciocinio avalado por las concepciones eurocéntricas ni el tipo de formación humanística del que se sostiene el discurso académico hegemónico.

Es decir, no todo significa lo mismo para todo ni para todos, y ello tiene un sinnúmero de explicaciones, más aún si, en esta reflexión, partimos desde nuestra condición multicultural como nación. Los códigos relacionales y las formas en las que se configura una estructura social no deben verse sólo como un modo de “mirar” al otro; a lo que idealmente debiera conducirnos es a aceptar y dar valor de verdad a otras formas de entender, de codificar, lo que concebimos como “realidad”.

El mencionar los conflictos sociales por falta de diálogo es sólo una forma de ejemplificar la falta de recursos para el intercambio de saberes y de formas de pensar en un país con amplia

diversidad cultural. No sólo habremos de abordar un carácter étnico sobre el uso de la palabra, sino factores de influencia cultural que necesariamente nos da como resultado un contexto colonial y poscolonial en donde las dinámicas sociales se siguen reconfigurando.

Este ensayo centra su mirada en la región aymara de Puno, tomando como especial punto de observación a Chucuito, ciudad ubicada en un contexto rural urbano. En este contexto se analiza el uso y la función de la palabra y, así también, cómo ella media frente al ejercicio de la autoridad en las sociedades andinas. Para el desarrollo del tema se toma como apoyo estudios etnológicos de la religión, en donde se valoran los aportes de Mircea Eliade, en una visión global o universal del desarrollo del pensamiento religioso y las sociedades.

Toma también los aportes de Alison Spedding, Josef Stermann, Simón Pedro Arnold y Norman Meiklejohn, quienes han realizado estudios sobre la cultura aymara, de tipo antropológico, además del histórico y documental (que corresponde al último citado). Existe una mención del campo semiótico para analizar las estructuras sociales de los signos y procesos comunicativos, que, para este caso, toma como referente a Umberto Eco, quien establece equivalencias entre semiótica y semiología, y entre procesos comunicativos y procesos simbólicos, de forma que estos términos serán utilizados sin seguir parámetros clásicos.

Todos estos contenidos se toman de referencia, junto a reflexiones personales, de la autora, en base a experiencias e intercambio con las personas del lugar. Con ello se pretende hacer una aproximación de cómo el uso de la PALABRA y el uso del PODER se relacionan dentro de ciertas circunstancias, formas y condiciones, en las estructuras sociales del mundo aymara.

Palabra y semiótica

Hablar del carácter semiótico del idioma implica entender que los sistemas de comunicación se desarrollan sobre la base de un sistema de signos (Eco, 2000:26). La comunicación, a su vez, está directamente relacionada al desarrollo cultural de la sociedad. El idioma es pues, una estructuración de símbolos, extraídos de elementos concretos de la realidad, así como del pensamiento y ámbitos más bien abstractos, que forman parte de las construcciones culturales. De forma que el idioma está en relación a interpretaciones de la realidad, códigos de convivencia y de interrelación entre los hablantes, así como creencias y sistemas políticos y religiosos.

Para Saussure (1945, 91), la nominación de los objetos es lo conocido como *significante* y el concepto de ello es el *significado*. Humberto Eco (Op. Cit.), dice al respecto que en el ámbito de la cultura, tenemos procesos subjetivos y colectivos, y que tanto de forma colectiva como individual, por muy concreto que sea el origen del significante, puede prestarse a interpretaciones subjetivas y abstractas, tanto provenientes de la experiencia individual como colectiva.

Esta perspectiva anima a entender que, dependiendo de un cierto contexto, un significado puede no interpretarse literalmente por los receptores del mensaje, sino tomar diversas variantes de acuerdo a concesos que van desarrollándose en las dinámicas sociales, a partir de las experiencias colectivas, y que infieren profundamente en la subjetividad individual. Es por ello que un mismo significante puede tomar diversas acepciones dependiendo del contexto cultural de los interpretantes.

Si queremos dilucidar las estructuras sociales de una cultura desde el idioma, empecemos por analizar la estructura misma del idioma que para este caso habrá de tomar especial acento

en la lengua aymara. Por ejemplo, en la estructura gramatical de las lenguas europeas tenemos al sustantivo como eje de la oración; mas en el idioma aymara, el verbo es el eje ‘relacionador’, aglutinándosele artículos de función reflexiva y de reciprocidad (Estermann, 2006:109). La estructura de la lengua aymara, en su carácter aglutinante, sería más bien comparable a las lenguas semíticas (Layme, 1992).

Si nos centramos en el carácter social e ideológico del idioma, surgen diversas incompatibilidades entre el aymara y el español, pues el sentido de uno de ellos es individual y el del otro relacional; mientras uno distingue al sujeto, el otro lo relaciona con entorno y acciones.

La raíz cultural del idioma español está ligada, gracias al aporte de la religión católica, al pensamiento judaico el cual, bajo una lógica totalizadora ha ejercido una política ordenadora del mundo, vertical y jerarquizante, donde la mujer está sujeta al hombre; la naturaleza al ser humano, y que, en el transcurso de la historia y durante los procesos de ocupación y sometimiento, encontró en el indígena una extensión de los servicios que la tierra ofrece, como un bien más del que hay legítimo derecho a hacer uso para beneficio de las sociedades religiosas monoteístas y practicantes de la *religión verdadera*.

La estructura del idioma es parte de la cultura viva, aun cuando se piense que esta sea hablada por una minoría y que tienda al desuso. Esta reflexión podría llevarnos, dicho sea de paso, a hacer una crítica necesaria la poca valoración que se le da a la educación bilingüe y al deseo de estandarizar la lengua española como señal de civilización.

La *palabra* en el contexto de diferentes tradiciones culturales y religiosas

La *palabra* entendida como el uso y dominio del lenguaje nos adentra en un mundo de abstracciones que, bajo ciertas categorías y concepciones románticas del saber, se complejizan de manera ininteligible, de modo que sólo quien emprenda una búsqueda y lucha por el saber, a partir de instruirse progresivamente y/o desarrollar la capacidad de descifrar y crear códigos, para absorber el conocimiento y poder generar otro mayor, nace a la luz del saber.

Esta iniciación hacia una “vida superior”, que aspira a trascender a partir de la luz del conocimiento podríamos asemejarlo, —si contrastamos con los estudios desarrollados por Mircea Eliade en “Lo sagrado y lo profano”—, a una forma cultural de ritualizar el nacimiento a otra vida. El nacimiento a una nueva vida está normalmente relacionado al nacimiento a la vida adulta, lo cual suele implicar el ir en busca de un nivel superior de vida.

Culturalmente una sociedad acepta o desacredita la formación que una persona haya alcanzado para ser considerada madura, que goce de respeto, aceptación y que pueda poseer cierto tipo de autoridad. Para occidente, especialmente desde la Ilustración, el conocimiento es el puente fundamental de trascendencia. El conocimiento puede conferir autoridad al que lo posee y desacreditar a quien no lo domine. Esto sucede a nivel global, pero vale la pena analizar cómo se desarrolla dentro del Perú, y de forma más precisa, dentro de una las regiones culturales del Perú que para nuestro caso se sitúa en la zona aymara.

Debemos tomar en cuenta que las concepciones que se desarrollen en una cultura han de tener sus propias particularidades dependiendo de la procedencia y los procesos que dan como resultado los conceptos vigentes. Por ello es necesario con-

textualizar en qué momentos se insertan nuevos usos y costumbres en el imaginario, y por qué.

Con todo lo expuesto hasta ahora, empezaría por postular que hay muchos indicios, que ya se resolverán seguidamente, para plantear que *la palabra*, en el sentido occidental, como generadora de conocimiento y cúmulo de abstracciones, podría no tener, para el mundo aymara, las mismas funciones.

Asumo el peso de la expresión: *palabra*, relacionada al saber, a lo divino del saber, como la máxima expresión de la experiencia humana, desde tradiciones occidentales que provienen a su vez de tradiciones judaicas, que es de donde proviene el cristianismo, cuya lógica estructural ha devenido culturalmente en ejercer un pensamiento totalizador que, con el transcurso de los años, una vez instalada la colonia, fue utilizado para reducir, domesticar y dominar el pensamiento andino.

Durante la colonia, la palabra como transmisión del saber absoluto, presente en los libros sagrados, tuvo una función oscurantista delegada a los oficiantes. A las diferencias culturales lingüísticas entre el español y las lenguas indígenas, se sumó el uso del latín. Dada su incomprensibilidad, la enunciación misma de la palabra se tornó en un rito; la palabra era válida en la investidura del oficiante más que por el contenido de ésta. Incluso cuando el sermón se realizara en códigos comprensibles, sea porque se realizaba en aymara o quechua, o porque el público ya estaba castellanizado, la prédica no era compatible con el predicante, ya que muchos curas no tenían una vida moral coherente con las exhortaciones que hacían hacia los fieles.

El público comenzó a asimilar que la autoridad del oficiante no dependía de su vida privada. Así también, la catequesis, más que transmitir el pensamiento cristiano, se encargaba de procurar la memorización del catecismo, de modo que los visita-

dores pudieran encontrar ‘catequizados’ a los naturales. En sus anotaciones, los visitantes criticaban que el cristianizado no mostrara entender los conceptos de la fe. Acciones como el examen de conciencia, se realizaba generalmente con apoyo del sacerdote y, generalmente, la absolución de las confesiones tenía un efecto contrario al del propósito de enmienda.

Una de las críticas que realiza Mariátegui sobre el proceso de evangelización en el Perú, es justamente la falta de contenido religioso en el proceso de catequización. La religión impartida no difundió una ideología que sirviera de fuerza o impulso al posterior desarrollo de la nación que surgiría del encuentro cultural. No surgió una religión que sirviera para ‘movilizar’ la fuerza de producción como sucedió en el incanato, ni como supieron gestionarlo los jesuitas. En vez de crear voluntades, se utilizó el coloniaje como un instrumento eclesial y político (Mariátegui, 2010) con intereses particulares.

El adoctrinamiento sólo constituyó una de las modalidades de reducir a las poblaciones indígenas. Como menciona Mariátegui, se desarrollaron muy pocas estrategias de producción que aprovecharan las características de la religiosidad andina y su carácter comunitario. La lógica de utilizar ‘brazos’ y no personas, se tradujo en la importación de esclavos, así como a la esclavización de la masa indígena, a través de hacerles tributar en especies, en hombres para las minas, mujeres para diversos servicios, castigos corporales y vejámenes de toda índole. El indio fue tratado como un ser de calidad inferior. “La conquista fue una ‘catástrofe psicológica’ para el hombre del ande” (Hernández, 2012:106).

Las regulaciones sobre el trato a los indios sólo trajo como consecuencia la orden de adoctrinarlos para ‘quitarles sus costumbres bárbaras’. El indio era considerado, por su actitud sumisa ‘un esclavo natural’. En estas condiciones pareciera imposible

que el pueblo andino haya tenido la oportunidad de negociar sus cosmovisiones con las del doctrinero; sin embargo, el haber sido conminado a memorizar vocablos, aparentar y actuar según formas impuestas, le pudo haber dado la oportunidad de conservar su ideología original, sin tener que asimilar un nuevo constructo, al menos no en su totalidad.

A pesar de la aparición de los conceptos de cielo e infierno; bien y mal, estas asimilaciones incluso toman su propia característica. La mentira, en una sociedad andina puede tener un valor útil, y esto no la hace condenable; la razón por la que se miente es 'lo malo' contra lo que el pueblo se defiende. Tal vez por este motivo no fue un gran problema que se desarrolle la moral del engaño frente al conquistador. La consecuencia funesta, para las sociedades latinoamericanas en general, es lo enquistada que está la "doble moral", la corruptibilidad de las autoridades, y el embuste como parte de la cultura de las sociedades post coloniales.

La *palabra* como símbolo ritual

Analizando los antecedentes expuestos, podemos entender cómo es que la *palabra* es desvirtuada o no asimilada como continente de significado. Ésta no ha sido generadora ni transmisora de contenidos, más que en casos aislados y muy reducidos (la educación de los caciques, por ejemplo).

Por otro lado, podemos entender cómo es que ésta se convierte en un símbolo, que no es necesario descifrar, y que forma parte de un ritual. El entendimiento de las categorías abstractas del pensamiento de las tradiciones religiosas de occidente, ha devenido, en el contexto andino, en adquisición de elementos simbólicos más que la adquisición de las lógicas de las ideologías cristianas.

La proliferación de santos y santos patronos, por ejemplo, es

una transmutación de la creencia en los diferentes seres de la naturaleza que son actores vivos y presentes en la cotidianidad de la vida; eso se evidencia en su relación con las fiestas y ritos andinos de origen pastoril. La religiosidad que se desarrolla en los Andes adquiere una fuerte cohesión con el símbolo más que con el discurso que propone el cristianismo. El mundo andino recoge, del mundo cristiano, las referencias a lo concreto, a lo operante.

En este sentido, la palabra adquiere, en el mundo andino, una asociación con el ejecutante de acuerdo a la función que le es atribuida. La autoridad del celebrante continúa siendo legitimada meramente en su investidura. Los fines de las celebraciones religiosas populares actuales están relacionados a eventos sociales que ritualizan ciertos momentos de la vida, sin que el oficiante tenga incidencia en la vida de las personas fuera del espacio ritual (Spedding, 2004). Las misas podrían seguir siendo en latín sin que esto incomode a una gran mayoría ni deje así de cumplir el papel que la sociedad solicita.

Es curioso observar lo que sucede en los cementerios de Chucuito, el día 2 de noviembre, en fiesta de difuntos. Los pobladores suelen solicitar el rezo en latín a oficiantes, que no son necesariamente *yatiris*¹, quienes no usan un atuendo especial, pero cumplen ciertas características, entre ellas ser adultos mayores², portar pequeños misales y *hablar latín*³.

1 El *yatiri* es como se denomina a un sabio que tiene poderes tales como hacer lectura de la hoja de coca, hacer misas andinas (rito de retribución a la tierra) y ritos de sanación.

2 Es posible que esto se deba a una falta de continuidad de la práctica hacia nuevas generaciones. Se dice que los que se dedican a esto han sido monaguillos de niños o sacristanes.

3 Los oficiantes, más que hablar, leen misales en latín. Pero para el común de la gente, se les atribuye la capacidad de saber o hablar latín.

Algunos con mayor rapidez que otros, con mayor o menor entonación, hacen un cierto énfasis al llegar a pronunciar (algo así como) ‘*dominis, dominus*’ sin que se llegue a entender el resto del rezo, salvo cuando se hace mención al nombre del fallecido. El acto es muy sentido, en las expresiones de los solicitantes, quienes se encuentran en actitud ceremoniosa mientras dura el rito. Al finalizar pagan, muy agradecidos, la suma de cinco soles por cada difunto.

Para un lente foráneo, esto podría resultar risible, o simplemente una muestra de ignorancia, como es que se tiene costumbre de calificar a las expresiones populares de la fe. Sin embargo, si dejamos de lado las categorías racionalistas, podríamos plantear que, para el mundo andino, la palabra es símbolo, más que contenido. En constituir una especie de conjuro, que tiende un puente entre este mundo y el otro, cumple una función significativa para la comunidad.

El oscurantismo al que hemos hechos referencia progresivamente se fue adscribiendo al fenómeno cultural llamado sincretismo religioso y, las nuevas significaciones simbólicas, a su vez, parte de la *resistencia cultural*, que ha permitido que 500 años después perviva la cultura ancestral.

La investidura del oficiante, en sí misma no representa mayor misterio para la población andina —y tal vez nunca lo hizo—. Es suficiente con que cumpla el acto ritual, de acuerdo al imaginario construido especialmente para situaciones o eventos específicos. La palabra, bajo la forma de idioma extranjero y alienante, puede haber constituido un símbolo de autoridad bajo su peso de dominación mas, con el transcurso histórico, esa combinación ha sido trasladada a símbolos, bajo los códigos originarios que, al usarse, regulan el poder del adoctrinador.

Palabra y liderazgo en las sociedades andinas actuales

Así como la figura del sacerdote es legitimada en su investidura, dentro de las sociedades andinas existen roles que los miembros han de cumplir de acuerdo a su edad, sexo y condición social, para hacerse merecedores de una. Por ejemplo, sólo después de casado, uno puede aspirar a convertirse en líder de la comunidad —si ésta requiere de uno— ser alferado, o ejercer como *yatiri*.

Las condiciones en las que viva esta persona, influyen también en la aceptación de sus funciones. Por ejemplo, el *yatiri* ha de vivir en condiciones humildes y preferentemente en el campo, ello hablará bien de sus capacidades y conocimientos; un alferado ha de mostrar opulencia cuando le toque ostentar el cargo si quiere obtener reconocimiento social. Una mujer difícilmente podría hacerse acreedora de liderazgo; sin embargo, ahora se abre a ello muchas más posibilidades que antes.

El ejercicio de una función en la sociedad andina, está enmarcada en una serie de condiciones que harán merecedor al ejecutante de sus atribuciones. El ser andino es un todo y lo que él sea no depende de sus atributos cognitivos meramente, ni de su propia racionalidad. El ser andino “es” en cuanto la sociedad se lo confiera. Así mismo, la razón no tiene cualidad de verdad por sí sola. La existencia tiene carácter de verdad en la experiencia vívida (Estermann, 2006). Por tanto, el mundo de abstracciones no puede construir su autoridad sólo bajo la argumentación.

Para ser escuchado, no basta con hablar. El poder usar la palabra requiere de pedir el permiso para usarla. Es muy común que cuando las personas requieren un favor de otra hagan el acto de la súplica. Cuando una madre envía a uno de sus hijos a

pedir un favor a otro vecino, suele decirle: “suplícale”. Esto implica ir con una actitud muy humilde ante quien se hará el requerimiento. También implica, muchas veces, el llevar un pequeño obsequio. Incluso para ofrecer trabajo a una persona con la que se desea contar, el modo correcto no es ‘ofrecérselo’ sino ‘suplicárselo’.

Probablemente, incluso, la persona no rechazará la oferta pero puede desmerecerla sin llegar a manifestarlo, salvo en el acto de no presentarse a brindar los servicios. Podríamos especular que, de acuerdo a la forma en que el mensaje es recibido, éste es devuelto. El emitir un “sí” o “no” no resulta determinante. La respuesta sólo podrá apreciarse en las actitudes, pues es desde las actitudes de donde se analiza el mensaje, y no necesariamente desde las palabras de quien las emite.

Podemos tomar un ejemplo para visualizar cómo se interpreta el accionar de las palabras dentro de las funciones y configuraciones sociales. El conflicto existente entre ‘mistis’⁴ y ‘jaques’⁵ deja en evidencia que las personas no tienen autoridad en sí mismas por el discurso que ejerzan, sino por lo que simbólicamente representen para la sociedad.

Si un ‘misti’ quiere hacer incidencia en el entorno aimara, tendrá la oportunidad de hacerlo según las necesidades lo apremien, si es que se diera el caso. Generalmente su presencia no es bien recibida ni el contenido de lo que quiera expresar, escuchado. Fue el caso del Sr. Bustinza, hijo de una antigua familia de hacendados de la ciudad de Chucuito.

El Sr. Bustinza, desde muy joven, ha mostrado interés por ge-

4 Término utilizado para hacer referencia al mestizo.

5 Término utilizado para hacer referencia al aimara y que implica reconocerlo como miembro de una comunidad.

nerar oportunidades de exportación de artesanías y ha logrado organizar, durante un tiempo, una asociación de tejedoras. Según manifestó públicamente, en una reunión de vecinos, en la que pedía la palabra, desea ser considerado un poblador igual que todos, pues también trabaja como campesino y pastor. Según Doña Feliciano, vecina de ese distrito, él ha llevado ayuda a los pastores en las alturas, se ha desprendido de sus propios bienes por ayudar a otros, y así podría elaborarse una gran lista de elementos con qué calificarle de ser buen vecino.

Contaré ahora lo que sucedió en una reunión barrial, en donde la convocatoria tenía como agenda obras públicas mal gestionadas, lo cual ameritaba una urgente organización y propuestas para afrontar el problema. Salió a la palestra el mencionado Sr. Bustinza, pidiendo, como suele ser costumbre, permiso para usar la palabra. A medida que abordaba el tema, recibió pifias. Intentó recuperar el respeto y la atención del público al manifestar que él también se dedicaba a cultivar y cuidar animales. La pifia fue mayor y empezaron a aplaudirle para que dé por terminada su participación.

En el contexto andino se considera que sólo entre iguales se puede tener un ideal común. Sin embargo, la presencia del pensamiento colonizador no es inmune a estas sociedades, dándose frecuentemente el caso de líderes políticos, que, gracias al padrino, emergen de estratos sociales muy bajos y que, una vez convertidos en líderes políticos, ya en el ejercicio del poder, olvidan sus promesas electorales y concentran su capacidad de acción en actos de corrupción (sin que esto sea — por supuesto— exclusividad de los pueblos andinos; de hecho se desarrolla con mucha frecuencia en todas las esferas políticas de la nación).

Las ambigüedades que se desarrollan en el mundo aimara no significan, sin embargo, la desvirtualización de sus cosmovi-

siones. Las estructuras mentales operan en las decisiones sociales y políticas. Las relaciones de compadrazgo, por ejemplo, son decisivas, porque tienen un carácter familiar (Estermann, 2006). En estos casos de liderazgo político, los valores se entremezclan, entre lo utilitarista y lo colectivo, en el proceso de generar una imagen que se vale de los elementos culturales socialmente aceptados, y que, sin los cuales, tiene muy pocas posibilidades de hacerse visible por la sociedad.

Otras formas de concebir el liderazgo aparecen, se validan o desacreditan, según cómo éstas funcionen. Estanislao, un líder surgido desde su participación catequista en la iglesia sur andina, gozó de gran aceptación el 2011, así como de un inmediato rechazo al utilizar un trato déspota una vez que asumió el cargo edil, poco coherente con el discurso inicial con el que conquistó sus votos. Un joven abogado estuvo a punto de ganar los últimos comicios electorales en Chucuito; su oponente, que le superó en catorce votos, tenía a favor muy extendidas relaciones de compadrazgo, aunque también muy conocidas actitudes de corrupción.

No todo logra ser blanco o negro del todo. Las relaciones aimaras se mantienen en constante reinvención, estableciéndose, o intentándose establecer nuevos códigos de referencia dentro de configuraciones que aparentan rigidez. La participación activa en la sociedad conmina al aimara a negociar con los diferentes entornos a los que se enfrenta.

El saber y el que sabe

El presente texto ha tomado como punto de partida un suceso anecdótico, ocurrido en un transporte público, en la ruta de Juli hacia Puno: dos amigos discuten acerca del significado de “querella”. Uno de ellos argumenta que va en el tercer ciclo de la carrera de Derecho y que ha aprendido que con ese término se puede ‘asustar’ a quien le pretenda estafar o engañar. El otro

le responde: “No has terminado la carrera. Tiene que hablar uno ‘que sabe’”. El primero continúa esmerándose en explicar el significado de ‘querella’, mientras que el segundo insiste en desacreditarlo.

Estos dos amigos viajaban ebrios y, notoriamente, tienen mucha cercanía entre sí. Podría interpretarse que sólo trataban de burlarse uno del otro. Sin embargo, el hecho se presta a evidenciar en él, los constructos sociales que operan en la concepción de la autoridad de la palabra, dentro de la cosmovisión andina y sus procesos de adaptación.

El primero de los personajes quiere hacer uso del carácter oscurantista de la palabra. *Saber usar el término* es considerado un símbolo de legitimidad *más allá del contenido*. El otro hace referencia al rito de transición necesario para obtener la autoridad necesaria: graduarse, culminar los estudios. Sólo quien posee la investidura puede officiar el acto, es lo que podría interpretarse cuando reclama por ‘uno que sabe’.

Este pequeño ejemplo podríamos relacionarlo a las formas de legitimización andinas, en donde ‘el que sabe’ debe gozar de una investidura otorgada y reconocida por la sociedad. Ésta habrá de ir más allá de la formación académica. “El título” (Dr., licenciado, etc.) es una forma concreta de legitimidad, aunque no necesariamente suficiente, pues falta concretar el que la sociedad de por válido lo que el profesional enuncie.

Bajo las categorías occidentales podríamos argüir que una palabra posee un significado específico independientemente del emisor. Esto se sustenta en una postura racionalista. Sin embargo, bajo las categorías de las sociedades andinas, una argumentación no es sólida ni válida en su contenido racional. El hablante no deja de pertenecer a un sistema de relaciones que determinan su existencia y validación en el espacio (Ester-

mann, 2006). Este es un principio de convivencia en donde el ser no puede apelar a su individualidad meramente, ni a sus atributos personales. Esta cualidad del existir debe ser contemplada en las formas en que las sociedades andinas procuran su “equilibrio dinámico” (Yampara, en Van den Berg y otros, 1992).

Conclusiones y reflexiones

Este texto nació desde las contrariedades que tuve que asimilar en el contexto aymara, en la ciudad de Chucuito. Especialmente de la reacción defensiva que surgió en mí frente a ciertas actitudes de los pobladores con los que me empezaba a relacionar. Tuve que desarticular mis propias construcciones para empezar a mirar más allá de lo anecdótico; más allá de lo agradable o desagradable; de lo justo o lo injusto.

Al ir apoyando el texto en estudios sobre la cultura andina, el horizonte se va ampliando no sólo respecto a las personas y circunstancias con las que me encontré, sino respecto también a interpelar nuestras propias adquisiciones culturales, paradigmas, ideales...

Sin embargo, al ingresar al apasionante campo de los estudios andinos, tan atractivas resultan las conclusiones que uno va adquiriendo, que se cae en el riesgo de idealizar usos, costumbres y pasado. El curso de la historia es orgánico. Las culturas en el ande son “creativas y adaptativas” (Arnold, 2009), no se mantienen en una burbuja desde donde se las pueda contemplar en su etnicidad y *purismo* idílico.

Considero, también pertinente señalar que la resistencia cultural y reconfiguraciones de las tradiciones cristianas y andinas, no responden a fines románticos, sino de subsistencia. La resistencia es, a su vez, generadora de respuestas que no salen

del contexto, pero que responden a él adaptativamente.

Esto podemos verlo de forma concreta cuando Pierre Arnold señala: “la noción de triunfo, que sea bajo la forma comunitaria o individual, ha sido todo este tiempo, un rasgo fundamental del orgullo serrano, en contraste con la dejadez endémica del mundo costeño criollo y, por qué no decirlo, español”. Con ello podemos entender que los fines utilitaristas de las sociedades andinas de la actualidad —tomando como referencia los casos de Juliaca y Huancayo (Arnold, 2009:24)— surjan como una respuesta a la ineficiencia de los constructos sociales importados.

Con ello, está por demás decir, que desmitificamos la estigmatización del indígena —y de las culturas andinas—, como símbolo del ‘bárbaro’ e incivilizado, especialmente por sus ‘limitaciones’ para desarrollar el pensamiento abstracto, concepto que lejos de ser cierto hemos adquirido y avalado históricamente, llevándolo a usos cotidianos en nuestra forma de mirar y de mirarnos. Se trata de un prejuicio que continuará vigente mientras no se ejercite un desapego a las categorías culturales occidentales como únicas fuentes válidas de conocimiento y saberes.

Enfocándome ahora en el tema de este ensayo, el uso de la palabra, no responde a una única lógica. No podemos caer en apelar al “sentido común” en una sociedad tan multicultural en donde lo que menos puede existir es un único sentido común para entender la realidad. Es probable que ante diferencias culturales la confrontación sea inevitable, pero antes de confrontar hemos de ejercitar el encuentro con las formas del otro.

En el caso especial aymara, aún se cuenta con el idioma mismo como fuente fundamental de relación y de estructura social. Sus encuentros con el español, el pasado colonial y los nuevos

roles y funciones sociales, influyen de forma compleja en los resultados de la relación *palabra y autoridad*. Probablemente existan muchas más variaciones de las mencionadas y vayan surgiendo otras adquisiciones de nuevas formas de poder, liderazgo y autoridad, en relación a la palabra y su función social.

BIBLIOGRAFÍA

ARNOLD, S. P.

2009. *Ensayos Andinos*. Cochabamba, Bolivia. Ed. Verbo Divino.

ECO, U.

2000. *Tratado de Semiótica General*. Barcelona, España. Ed. Lumen. 5ta edición. 1ra edición 1975.

ELIADE, M.

1998. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, España. ESPASA.

ESTERMANN, J.

2006. *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz, Bolivia. ISEAT

HERNÁNDEZ, M.

2012. *En los márgenes de nuestra memoria histórica*. Lima, Perú. U.S.M.P.

LAYME, F.

1992. "El idioma aymara". En: Berg, van den y otros (eds.) *La cosmovisión aymara*, 113-142. La Paz: HISBOL/ UCB.

MARIÁTEGUI, J. C.

2010. *La tarea Americana*. Buenos Aires, Argentina. Prometeo Libros: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO.

MEIKLEJOHN, N.

1988. *La Iglesia y los Lupacas*". Cusco, Perú. Instituto de Estudios Aymaras; Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".

SAUSSURE, F.

1945. *Curso de lingüística general*. Traducción de Amado Alonso. Buenos Aires, Argentina. Editorial Losada. S.A.

SPEDDING, A.

2004. *Gracias a Dios y a los Achachilas*. La Paz, Bolivia. ISEAT.

YAMPARA, S.

1992. "La sociedad aymara. Sistemas y estructuras sociales en los Andes". En H. van den Berg y otros (eds.). *La cosmovisión aymara*, 221-240. La Paz: HISBOL.

