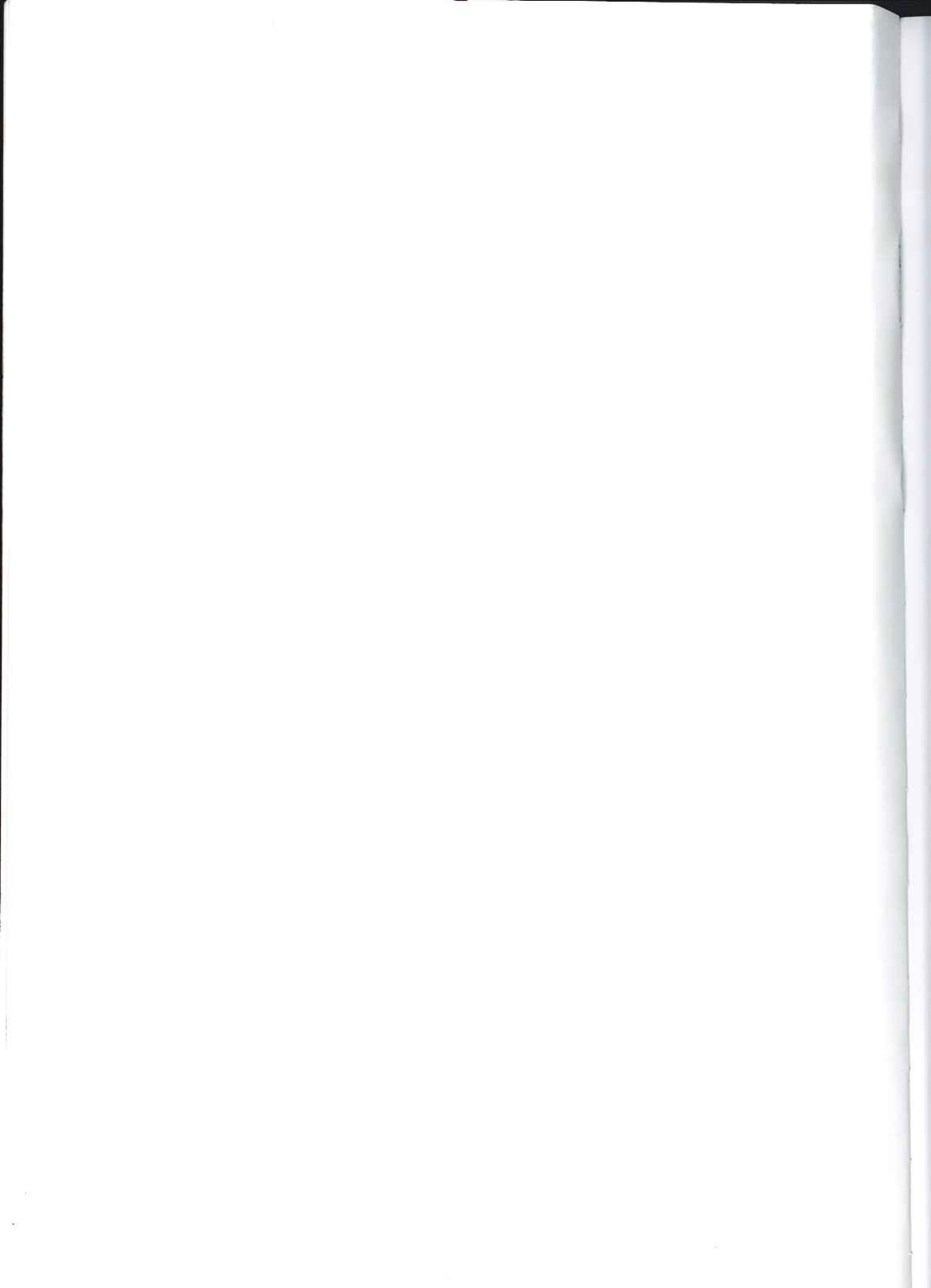


Identidad Cultural y lenguaje



Grimaldo Benigno Vásquez

Identidad Cultural y Lenguaje



Identidad Cultural y Lenguaje

A Víctor Antonio Rodríguez Suy Suy

*El Mochica de siempre
y para siempre.*

Grimaldo Rengifo V.

PRATEC Setiembre, 2001. Lima.

© **Identidad Cultural y Lenguaje**

© **Grimaldo Rengifo Vásquez**

© **PRATEC**

Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas.

Calle Martín Pérez 866, Magdalena del Mar.

Telefax: 0051-1-261-2825

Email: pratec@ddm.com.pe

Primera edición

Lima, Setiembre 2001.

Diseño y diagramación de interiores y carátula: Gladys Faiffer

Foto Carátula: Niño danzante de tijeras. Pelayo Carrillo. Ayacucho.

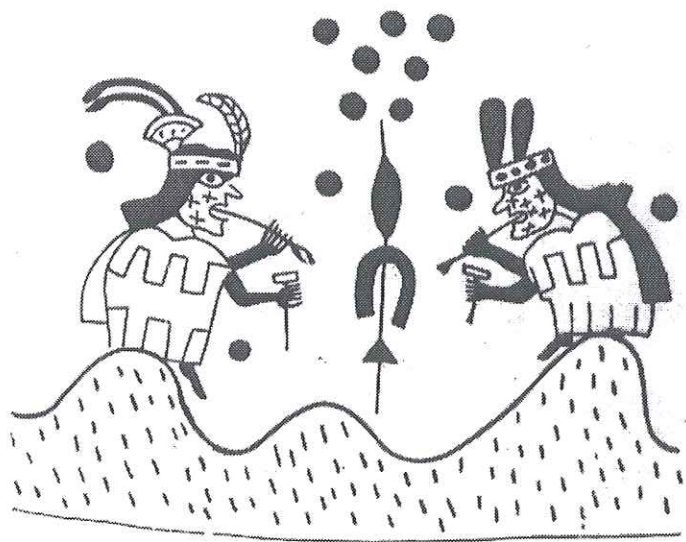
Grabados: "Iconografía Mochica". Anne Marie Hocquenghem. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial 1989.

Esta publicación es posible gracias a la colaboración de terre des hommes - Alemania.

Impreso en CECOSAMI.

Índice

Prólogo	7
I. Identidad y Lenguaje	9
II. La identidad como conciencia de identidad	15
III. Cosmovisión y oralidad andinas	19
IV. Atributos de la oralidad andina	27
V. La identidad apreciada desde la oralidad	35
VI. El agente constructor de la identidad	39
VII. La escritura y la conciencia de la identidad	43
VIII. Homogenización lingüística y conciencia de la identidad	51
IX. Las dificultades en la homogenización de la oralidad	57
X. Diversidad de esencialismos	61
XI. La erosión cultural	71
XII. El tejido de la interculturalidad	81
Bibliografía	84



Prólogo

No sé si lo leí, o me lo contaron.

Dicen que allá por 1960, cuando la NASA se preparaba para enviar a los primeros hombres a la luna, buscaron un paisaje que tuviera aspecto lunar y que preparara psicológicamente a los astronautas. Considerando además, que debía ser un lugar desértico, lejos de los curiosos, no hallaron mejor sitio que la región de los Hopi (los llamados indios Pueblo), al noreste de Arizona.

Un día, cuando los astronautas estaban entrenando y tenían los trajes espaciales puestos, se acercaron un viejo y un joven Hopi. El viejo sólo hablaba en su lengua y el joven podía traducir tantito al inglés, así que preguntaron a los astronautas qué era lo que estaba pasando.

Vistiéndose de paciencia, como es propio de los americanos con los indígenas, les explicaron que se estaban entrenando para ir a la luna. Los Hopi se mostraron admirados y, tras conversar entre ellos en su lengua, preguntaron si podían enviar un mensaje a la gente de la luna.

Los astronautas aceptaron entre burlas, aunque trataron de sacar de su ignorancia a los Hopi explicándoles que en la luna no había vida. Pero ofrecieron que sí, que entregarían el mensaje a la gente de la luna.

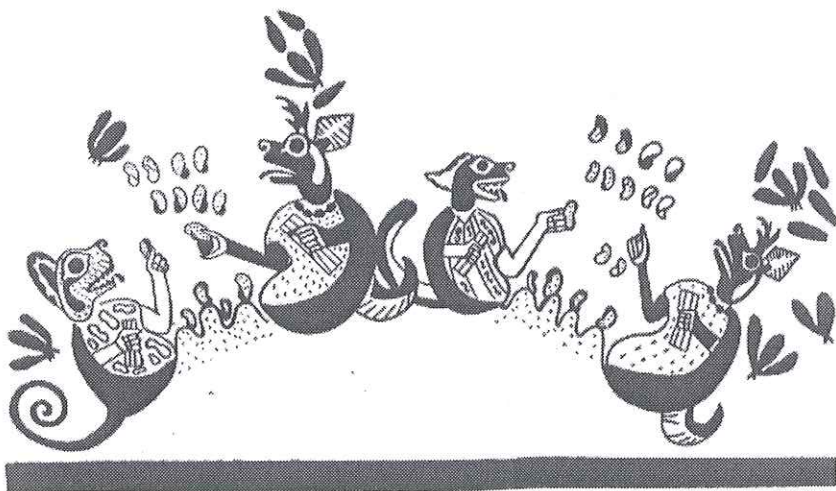
El viejo dictó el mensaje al joven, que sabía escribir su idioma; entregaron el papelito a los de la NASA y se retiraron con una sonrisa.

Como es lógico, los norteamericanos tenían curiosidad respecto al contenido del mensaje, pero ningún Hopi de la región aceptó traducirlo.

Así que, tras mucho buscar, hallaron a alguien de la CIA que trabajaba con mensajes codificados usando lenguas indígenas. Hizo malabares con sus computadoras, hasta que el mensajito de los Hopis a la gente de la luna fue traducido:

"Hermanos -decía: no le crean nada a estos individuos que les han entregado el mensaje. Ellos sólo vienen a quitarles sus tierras".

Alfredo Mires.



I. Identidad y Lenguaje

"La lengua es el 90% de la identidad", decía -a raíz de la presentación de las conclusiones- Antonio Gallo, lingüista guatemalteco, en un seminario-taller sobre "Identidad y cultura en Guatemala". Esta afirmación parece ser compartida por académicos cuando se estudia el lenguaje de pueblos nativos. Así Varese dice por ejemplo que: "El índice sintético de una etnicidad ergo de una cultura es el idioma... La dimensión lingüística tiene un carácter mucho más definitivo y menos contingente". (Varese, 1982:148, 158). Conviene preguntarse por los argumentos sobre los cuales reposan tales afirmaciones.

La identidad residiría en el lenguaje porque éste expresa el pensar de un pueblo sobre su concepción de la realidad, a través del lenguaje un pueblo expresa la visión del mundo que lo guía, el lenguaje es, en palabras de Heidegger: "Un interior que se exterioriza.. la llamada originaria que invita a venir a la intimidad entre mundo y cosa" (Heidegger, 1987:13). La lengua codifica una particular cosmovisión del mundo porque las palabras y las frases han sido cuidadosamente labradas y elaboradas por el pensamiento para expresar una manera peculiar de interacciones entre humanos, naturaleza y deidades. Más el lenguaje también, y como

dicen Berger y Luckmann: "Marca las coordenadas de mi vida en sociedad y llena esa vida de objetos significativos". (Berger y Luckmann, 1976:39).

Las palabras y el lenguaje en su sentido más amplio, encuentran sentido y también confieren sentido a la vida de las gentes. Pike, ex director del Instituto Lingüístico de Verano, sostiene que el lenguaje determina de manera constitutiva la personalidad de sus integrantes. (Pike, cit. por Miró Quesada, F; 1979:23). Si éste se pierde, se extravía una manera de concebir el mundo. Las palabras de idiomas diferentes y particularmente si son de cosmovisiones diferentes no son intercambiables. Cada idioma expresa una manera peculiar de relación humana y con la naturaleza. Se pierde una palabra, se ha perdido una manera de relación particular con una realidad determinada. Se pierde una palabra y se pierde la diversidad comunicativa que hace a la relación humanos-naturaleza de ese lugar, de modo que en el lenguaje se expresa el pensar de una persona o un pueblo como el lenguaje dispone también el orden y sentido de la vida cotidiana. Si, grosso modo, estas aproximaciones sobre el lenguaje nos acercan a una comprensión de ella, todavía debemos explorar su relación con el concepto de identidad.

Si como argumenta Heidegger, la identidad es: "La relación de lo mismo consigo mismo". (Heidegger, 1990:65) y si tomamos esta mismidad como la unidad entre ser y pensar, debemos indicar que cuando se argumenta que en el lenguaje reside la identidad - o un porcentaje elevado de ésta como afirma Gallo- es porque se admite que por el lenguaje habla esta unidad, la correspondencia entre lo que se es y lo que se piensa, es decir entre mi interioridad y la relación de ésta con

las cosas . Si pensar y ser son lo mismo - como enseña Parménides¹ - el lenguaje actualiza esta unidad, enuncia lo que la cosa es, expresa la identidad entre ser y pensar.

La dificultad de este enunciado radica en saber si existe correspondencia absoluta entre esencia y apariencia, y por tanto si tratándose del hombre el lenguaje expresa esta identidad. Parecería que este absoluto sólo se expresaría en Dios, pues, como se dice, su ser es el existir. "Dios es idéntico a sí propio (Diccionario del saber moderno. La filosofía:326). Cuando Moisés preguntó a Dios, ¿quién eres? Dios le contestó: "Yo soy el que soy" (Exodo 3:1-14). Que se sepa, ésta es la expresión cabal que otorga sentido a la definición de identidad y se aplica a una entidad cuya esencia permanece, no cambia, y cuya existencia también es inmutable como Dios. Su "si mismo es él mismo". El verbo es el verbo. En todos los demás seres que cambian, se transforman y son corruptibles esta correspondencia entre ser y existir es relativa, y admisible si es que suponemos que hay cierta permanencia del ser bajo los fenómenos de su existencia siempre en movimiento.

En el lenguaje como en el pensamiento existen "estructuras" que permanecen y que confieren sentido y continuidad a las expresiones de las gentes, son menos contingentes -como diría Varese- y permiten de modo cotidiano la comunicación entre personas. Este

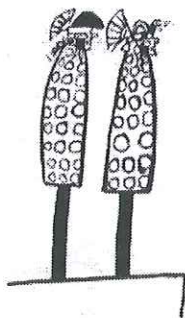
1 "El ser para el griego no es una abstracción, ni menos el género supremo, sino que es idéntico al pensar. Así está en la formulación de Parménides: ...(el pensar y el ser son lo mismo). Peña Cabrera, A. "El lenguaje y la constitución del hombre occidental". En: **Lenguaje y concepciones del mundo**. Antonio Peña/ Editor. Lima 1987. pp:11.

substrato lingüístico que permanece, confiere consistencia, coherencia y continuidad a las relaciones de comunicación entre humanos, mientras otros aspectos se modifican y cambian de manera más dinámica. De allí que el tema de la identidad no sólo tiene que ver con esta mismidad absoluta sino que está asociada a la reflexión sobre la naturaleza del cambio, "por el cuál se trata de dar una explicación verdadera de aquellas características del mundo que dan cuenta de su igualdad y permanencia, por un lado, y de su diversidad y cambio por otro" (Edwards, P. 1967). En este sentido la identidad tendría que ver con aquello que permanece en el cambio.

Cuando se habla de identidad cultural, es decir cuando se asocia identidad con cultura, Van Kessel afirma que el concepto: "Hace referencia a valores y normas de conducta que persisten en un pueblo y que dan sentido y significado a su existencia y que actúan a la vez como motor de la renovación y resistencia frente a la transculturización, al tiempo que como inspiradores de la creatividad para no quedarse en el pasado" (Van Kessel, J. 1992: 100). En esta definición, la noción de cultura no parece referir a la denominada superestructura, ni tampoco a los productos de la transformación de la naturaleza por la acción del hombre, o no solamente a ellos, sino a su acepción de etnia o pueblo y su cosmovisión respectiva, es decir cultura se define como las relaciones, percepciones y prácticas sui géneris que establecen humanos y naturaleza en un medio geográfico particular para recrear de modo renovado una peculiar visión del mundo.

Como en la Academia se asume por consenso que la lengua es el núcleo o esencia de la identidad cultural, la identidad cultural sería la participación persistente

de la comunidad de hablantes en los significados del habla propia, que Varese llama "universo semántico" (Varese, *op.cit.* 148). Los demás aspectos como los valores y las prácticas cotidianas estarían asociados y subordinados al lenguaje. Si el lenguaje permanece, la identidad se mantiene, si ella colapsa, la identidad se pierde. Como argumenta Sapir: "perder la lengua es perder la cultura". (Rodrigo Montoya. *Comunicación personal.* 31-7-96). Esta creo es la razón por la que en el mapa cultural del Perú no se ha considerado al pueblo Moche pues, por lo que se sabe, no existe grupo humano que hable el muchik.² En consecuencia, y aunque no se dice, no habría identidad cultural mochica en la costa norte del Perú. Lo muchik es cosa del pasado pues no existe grupo que en la actualidad lo exprese a ojos de este tipo de consideraciones.



2 En el mapa editado por Julian H. Steward, en el reconocido *Handbook of South American Indians*, 1949, no aparece el pueblo Muchik. Como es obvio tampoco en el mapa etnolingüístico oficial del Perú publicado en 1994 por el Instituto Indigenista Peruano y las Naciones Unidas.



II. La identidad como conciencia de identidad

Un aspecto particularmente notable en el estudio de la identidad cultural es su manifestación verbal. Así como a la pregunta de Moisés, Dios habla y explicita su identidad de modo contundente, en los estudios sobre identidad se procede de modo similar cuando se solicita a las personas o pueblos para que lo expresen de modo claro, preciso y sin duda alguna. Un pueblo tiene identidad no sólo si conserva el lenguaje sino si expresa lo que es. Por el habla debe fluir y expresar lo que un pueblo piensa lo que es. Es recién cuando la identidad se expresa que está al alcance del entendimiento del que pregunta. De este modo los demás atributos devienen accidentales, pues no expresan de modo riguroso el núcleo de la identidad.

A Moisés no le bastó ver a Dios. Era crucial que Dios contestara a la pregunta de Moisés, que expresara su identidad para saber quién era y frente a quién se estaba. Es recién cuando lo expresa que para Moisés es evidente su presencia y la naturaleza de Dios. El papel del verbo, de la palabra, de la idea como fundadora de la realidad es crucial en la tradición cristiana y en la propia noción de identidad. No olvidemos que es a través de la palabra que Dios crea al mundo: Dios dijo: "Hágase y el mundo se hizo". (Gén. 1/1,ss.). El Verbo crea el mundo a partir

de la nada en un acto de expresión máxima de poder. Esta tradición se mantiene en los estudios de identidad. Para el estudioso no basta ver terrazas, ritos y diversidad de papas en los pueblos andinos. No le es suficiente apreciar en Chiclayo el más grande y surtido mercado nacional de elementos rituales menos participar en ceremonias coordinadas por maestros mochicas. Estos aspectos son perceptibles al entendimiento sólo luego de que el auscultado enuncia lo que es. El lenguaje es el que otorga a la identidad legitimidad. Enunciada la identidad aparece un ser o una colectividad como distinguible y diferente respecto de otra. Con la identidad aparece el "otro", el que no es "lo propio". En este sentido la identidad se aprecia como: "un juego de diferencias con el otro" (Burbano, F. 1992) que se resumiría en la conocida frase: "Cómo me veo y cómo me ven".

Si como dice la antropóloga Bennet, identidad es: "La parte que uno siente respecto a lo que es" (Bennet, 1996) sólo si este sentimiento se expresa a través del habla es que aparece y se visibiliza el sentimiento de aceptación del grupo respecto de su visión del mundo y de su modo de estar en él. Si uno no siente y expresa como propio lo que es, existe anomia, ajenidad respecto a uno mismo y al medio donde vive. Es, como dice el filósofo peruano Piscoya: "No ser responsables de su estar en el mundo . El sentir y creer que lo que está en juego no es el destino de uno sino de otros". (Piscoya, 1994: 16). En sentido inverso, si existe: "Reconocimiento y aceptación de lo que es uno" hay identidad. Desde esta perspectiva la identidad colectiva sería: "El reconocerse perteneciendo a una comunidad de semejantes, con todas las características que la colectividad posee." (Campos, A. 1994:44). Piscoya lo expresa como : "Sujeto colectivo con el que se identifican sus miembros (Piscoya. Ibid:

30). En todas estas afirmaciones la identidad requiere del verbo para actualizarse. Es a partir del verbo que se analiza la correspondencia entre lo manifestado y las prácticas cotidianas. Se juzga el comportamiento de una persona o un grupo a partir de su autoafirmación. Si hay correspondencia se afirma que tiene identidad, que es coherente, si no lo hace, se afirma que existe anomia, que la identidad permanece oculta.

Estos argumentos son los que asume el dirigente maya Batzin, cuando afirma: "Identidad de un pueblo es cómo se autodefine y cómo lo definen los demás. Son valores objetivos y subjetivos que determinan quién es y cómo es". (Batzin, C. 1996). La preeminencia de la definición, de la palabra es evidente en esta afirmación. No existe identidad sin su correspondiente autoafirmación verbal, el *logos* tiene que actualizarse cada vez que es requerido, de lo contrario en el Perú que tiene, según afirma Stavenhagen, 51% de su población constituida por indígenas que hablan multiplicidad de lenguas vernáculas (Stavenhagen 2001:22) la identidad sería un asunto resuelto; pero no es así, y ésta es la razón porque la falta de identidad de los indígenas aparece como problema recurrente en los estudios culturales. No es suficiente que 12 millones de peruanos hablen lenguas nativas, sino que lo digan, que su habla exprese su identidad.

El problema es pues la conciencia de la identidad y no con la identidad como principio. De allí que se diga que identidad: "Es una toma de conciencia de los valores de la persona o de grupo ..a partir de una semántica común (un lenguaje) o conjunto de significaciones comunes" (García, J. 1994:102). Por eso la importancia de las Academias de Lenguas en las dinámicas de construcción,

conservación y rescate de la identidad cultural. Si fuera por el principio de identidad, no habría el debate sobre los problemas de la identidad cultural, pues como dice Heidegger: "El principio es una ley del ser que dice que a cada ente en cuanto tal le pertenece la identidad, la unidad consigo mismo" (Heidegger, 1990:67). El problema con la identidad cultural es pues la conciencia de esta identidad y su verbalización, la lengua como Marx afirmaba en la **Ideología Alemana** debería ser: "no la expresión de la conciencia sino la conciencia misma" (cit. en Varese, ob.cit:149). Para el que estudia identidad la lengua debe expresar sin mediaciones la unidad entre ser y pensamiento.



III. Cosmovisión y oralidad andinas

La arena para el estudio de la identidad y su correspondiente conciencia son los pueblos de cultura original y más propiamente su lengua. Son pueblos cuya visión del mundo y sus prácticas de crianza les es propio. Las inter-relaciones con otros pueblos han enriquecido su visión del mundo pero no lo han transformado a semejanza de los pueblos con quienes ha dialogado. Son pueblos, como dice Gerrit Huizer: "no capturados" que desarrollan sus actividades con un gran sentido de autonomía (Huizer,G. 1991). Uno de los atributos de estos pueblos es la oralidad. Existen numerosas etnias en el Perú (62), cada una con su lengua y algunas de ellas como el quechua con variantes dialectales.

Este habla, particularmente en los Andes y en la Amazonía no tiene grafía, además que las expresiones verbales son concretas y contextuales. El desarrollo simbólico es incipiente; lo manifestado está fuertemente ligado al contexto al que se refiere. Lo que se dice es lo que se vive en esa circunstancia. Se puede, en este sentido, referirse a una misma cosa con palabras diferentes dependiendo de la circunstancia en que es vivida la situación, así como una misma expresión puede referirse a circunstancias diferentes dependiendo del

contexto. La frase, y dentro de ella la palabra, no se impone sobre la vida sino que emana de ella. No existe una definición única para una palabra.

Suelo en una circunstancia puede denominarse en quechua *allpa*, pero en otra es *Mamapacha*. Una es cotidiana mientras la otra es ceremonial, y se pronuncia en el rito. Más *allpa* tiene una variación amplia según los tramos de una parcela. En espacios breves, el tipo de suelo cambia. Puede ser suelo rojo, amarillo, profundo, plano, húmedo, frío, caliente, alto, bajo, etc. Y según esas características, que cambian también en el tiempo, recibe el nombre. Una parcela de suelo es vivenciada además como un ser vivo y como tal comparte atributos de todo ser animado, tiene boca, cabeza y extremidades. Un tramo de suelo será denominado como una hoyada pero también puede ser la boca de la *Mamapacha* (madre tierra) si en esa circunstancia el grupo en referencia coloca por ejemplo una ofrenda en ese lugar. En este sentido se puede, en los Andes, predicar dos atributos de una misma cosa o persona en el mismo tiempo y lugar sin caer en contradicción: el suelo es al mismo tiempo que naturaleza (*sallqa* en quechua) una *waca* o deidad como la *Mamapacha*. La condición de *Mamapacha* no excluye que se predique de ella otro atributo como por ejemplo el de ser “sara *allpa*” (suelo apto para el cultivo de maíz).

Así mismo, la lluvia, que en un momento se muestra como lluvia hembra, en otro lo puede hacer como lluvia macho, dependiendo de la intensidad con que se presenta. El agua de un puquio se puede presentar en ciertos rituales como humano, como nuestro yerno (*tollqa*, en aymara) sin dejar de ser un miembro de la naturaleza o *sallqa*. En otra circunstancia puede

presentarse como una deidad femenina sin dejar por eso de ser un miembro de la naturaleza o sallqa. Para cada circunstancia hay una forma de nominar que depende de la manera en que se presenta esta forma de vida.

Las nominaciones por ejemplo de alto y bajo, frío y caliente son relativas a un grupo particular. Mientras para unos una parcela está en una zona considerada "baja", para otra comunidad puede corresponder a zonas "altas". Y estas distinciones entre bajo y alto y frío y caliente no corresponden sólo a condiciones físicas, sino hacen alusión a condiciones requeridas para el crecimiento de determinadas formas de vida. Normalmente en suelos de zonas bajas crecen maíces. El maíz está asociado a la nominación de un suelo como zona baja. Lo mismo que la papa a zonas altas y frías. En ambos casos las variedades no serán las mismas para las comunidades que tienen sus zonas "bajas" en diferentes altitudes. Como señala Eduardo Grillo:

Son los requerimientos biológicos y no las condiciones físicas y cuantificables los que dan 'definición' a una palabra..Sucede que, como la palabra es viva, asume uno u otro 'significado' según las condiciones de vida que encuentra en la frase, que a su vez también es viva y ésta se adecua al contexto del diálogo que asimismo es vivo... Los referentes son cualitativos y están en relación con la vida en general y con las formas de vida en particular... Toda conversación en lenguaje andino es en realidad una continua recreación de lo que se va narrando. Nada más ajeno en los Andes que un orden: lo que hay es una diversidad de órdenes cada uno de los cuales es 'importante' como los otros. La

diversidad hace imposible la imposición de una norma general. Las normas en los Andes no son independientes de su contexto. (Grillo, 1991:75)

Las lenguas andinas son "porosas" en el que entre el pensar y su correspondiente verbalización no median representaciones de la realidad. En el habla fluye la realidad misma. Una realidad por cierto que es vivenciada como muy diversa y que la lengua expresa adecuadamente.

Diversa tanto en lo que se refiere a los seres externos a la persona como a la persona misma. La diversidad no sólo es un atributo externo a cada ser. En los Andes en una forma de vida, sea éste una alpaca, un humano o un maíz, anidan otras formas de vida. Alfredo Mires afirma por ejemplo que: "En el idioma quechua la palabra **pacha** se traduce como **mundo**. Una mujer embarazada es **pach'ayuyq**, 'la que tiene el mundo adentro'. Y no hay ser que no habite el mundo o que no tenga el mundo adentro" (Mires, 1996: 36). No es sólo que tenga un humano en su vientre, sino que tiene al mundo. En el cuerpo anidan un entretejido de formas de vida que hacen que la noción de pacha no se refiera sólo al tejido que entrelaza la vida de cada persona, sino que cada persona es vivenciada como pacha.

Estas formas se develan en circunstancias determinadas, particularmente en ceremonias de hondo contenido ritual. Estas formas no están ocultas, son patentes para la sensibilidad campesina, y brotan en las circunstancias pertinentes. Una forma de vida no tiene un contorno y perfil único que haga excluir de ella cualquier otra forma que la anide. En la vivencia andina en la vida de un ser pueden albergarse otros, incluso de género y especie

diferente. Un humano es naturaleza y waca. Lo mismo que la naturaleza es waca y humano. Las formas de vida son heterogéneas en si mismas pero son distinguibles entre ellas, son diferentes entre sí. No son una masa homogénea. Cada quién, como indican los campesinos ayacuchanos posee un "aire" que lo distingue de los demás (Carrillo, P. com. personal, 2001).

Este "aire" no se halla dentro de una campana de vidrio sino que es poroso, se deja penetrar y deja salir formas de vida. Las personas que conversan dejan que las otras formas de vida penetren, entren en cada una de ellas, lográndose la comunión, el entrelazamiento mutuo que permite que la vida se regenere y enriquezca con la vida de los demás. Los actos en la vida son participativos por excelencia pues cada forma participa de las otras. Esta interpenetrabilidad se hace patente particularmente en las ceremonias festivas.

Lo que sucede en Tilali, Puno, es indicativo de lo que acabamos de afirmar. En ocasión de la fiesta de las deidades de los tubérculos (*Ispallas* en aymara) los humanos (*Jages*) participan en ésta como deidades. Como manifiesta Jorge Apaza, antropólogo aymara:

*"El 19 de enero (San Sebastián) en Tilali, Puno, se realiza la ceremonia de pago a las deidades del granizo, la helada, el viento y la nevada. Ese día las deidades de los productos agrícolas son 'presentificados' por miembros de la comunidad humana. El **Marani** es la autoridad de la chacra y dirige la ceremonia con sus doce regidores que en esas circunstancias son las wacas de los cultivos. Los varones son las deidades de los granos (**Muchu**) y las mujeres **ispalla walla** (deidades de los*

tubérculos). La deidad de la papa es la **Ispalla**, la **Phurija** es la deidad de la papa de emergencia precoz, el **Muchu** es la deidad de la cebada con espinas, el **Qarachili** es la deidad de la cebada pelada, la deidad de la oca es **Lampaya**, la **Chocopa** es la deidad de las habas, **Nolberto** es la deidad del isañu, la deidad del pasto es **Pastia**, **Chukima** es la deidad de la totora del Lago, **Pachamama** es la deidad de la santa tierra". (Cit. en: Rengifo, G. 1996: 13)

En esta circunstancia las mujeres y varones aymaras diversifican la heterogeneidad de formas de vida que alberga cada quién y se dejan penetrar por la colectividad de deidades de los tubérculos y granos porque la fiesta así lo solicita. No se trata, como muchos han querido ver, de una hierofanía (*Hieros*, sagrado, y *fanos*, presencia) es decir la presencia de lo sagrado en una cosa o persona para mutar mágicamente su naturaleza, sino de la diversificación de formas de vida con la incorporación de otras formas de vida.

Cada forma de vida es expresión de un tejido vivo conformado por una heterogeneidad de formas de vida. En la fiesta a las Ispallas se incorpora a este tejido la waca o deidad de las ispallas y es esta deidad que tiñe en esa circunstancia la vida de los humanos. Los humanos - varones y mujeres- viven en la fiesta el modo de ser de la waca, porque es esa la forma que corresponde a la armonía de la fiesta. La participación en la fiesta es de una comunión tal que en esa circunstancia los varones están como deidades de los granos y las mujeres como deidades de los tubérculos. No están simbolizando o representando a las deidades, sino están en la fiesta en su condición de wacas.

El trato usual entre jaques es entre Ispallas y Muchu's porque en esa circunstancia los que conversan son las deidades. No se llaman entre ellos por Juan, Antonio o María. La forma humana "descansa". No es que los humanos estén representando a las deidades. La comunicación entre ellos es directa sin que intermedie una representación del nominado. Si cada quién tuviese una esencia única vale la expresión "representación". Pero en esta circunstancia hablan las deidades. En este sentido entre palabra y persona no existe distancia, y como señala Grillo: "La palabra es parte consustancial del hecho al que se hace referencia, como también es parte de quién la pronuncia. Hay una relación de inmediatez entre quién habla y lo que dice" (Grillo, 1991:79). Pronunciar una palabra es estar frente al hecho, conversar con las personas que están en la situación de modo que se produce, como afirma Maturana, una interacción consensuada. En la fiesta a las Ispallas todos se vivencian como deidades Para este biólogo, el lenguaje no es un sistema simbólico de comunicación, sino un fluir de coordinaciones de acciones consensuales (Maturana, 1989:18).

En las ceremonias previas al chapaneo (caza) en los pueblos de San Martín, en la selva alta peruana, los mitayeros (que tienen la responsabilidad de la mita de carne) se someten a dietas que incluyen la toma de "purgas" o resinas de ciertas plantas que "limpian" el cuerpo del que irá de caza. Los humanos que lo toman tienen el olor característico de la planta que han tomado, y se vivencian como que su tejido interno se ha enriquecido con los espíritus de las plantas, de modo que cuando van al monte "el animal no les huele", como comenta don Juanito Lozano, de la comunidad de San Antonio del río Mayo (Rengifo, et. al. 1993: 37). Con la

ingestión del jugo o extracto de las plantas, la diversidad de formas de vida de los humanos se hace más densa pues se "entropian" a ella las formas de vida que anidan en las plantas-deidad que en Lamas, San Martín, se les llama espíritus, ánimas, etc.

Este enriquecimiento de la vida es una suerte de enlazamiento que expresa una apertura, una sintonía cariñosa del humano con otras formas de vida. Esta porosidad no es automática, sino que se realiza entre personas que se quieren, de modo de lograr la empatía y armoniosidad correspondiente. En la ceremonia de las Ispallas, los mujeres por ejemplo no se comunican entre ellas por sus nombres sino por el de Ispallas. En esa circunstancia todas ellas son Ispallas, no están por las Ispallas, lo mismo que los varones no están por los granos o *much'us*, sino que son en esa circunstancia granos porque así lo exige el momento ritual. El lenguaje, en la vivencia andina, no es atributo sólo humano, sino también de las deidades y de la naturaleza. Y en las circunstancias de la fiesta a las Ispallas los que hablan son las wacas que anidan en los humanos o jaques. Los andinos no sólo viven una naturaleza externa diversa sino que sienten que ellos mismos son diversos "en si mismos", diversidad abierta y en conexión con las otras diversidades que hacen a la trama de la vida. Los aymaras llaman a los alimentos *q'epa* o trama. El cuerpo al ingerir alimentos se vigoriza en su trama con otros hilos que refuerzan la trama o *q'epa* existente. La noción de tejido deja es suspenso cualquier afirmación sobre la existencia de una sustancia única como la que distingue a un ser de otro.

IV. Atributos de la oralidad andina

En un pueblo que vivencia estas costumbres no existe substancia, ser, o entidad trascendente que hay que inteligir con la razón para conocerla. Se puede decir que cada forma de vida es un tejido donde anida una fiesta de formas de vida heterogéneas que conversan al ritmo de las ciclicidades cósmicas y telúricas del *Pacha* o mundo. En la oralidad la identidad se halla ausente.

En culturas orales, como las andinas, la comunidad humana se vivencia como integrante y en sintonía con la naturaleza y no como individuos separados de ella. Los campesinos andinos están y viven en el ritmo de la naturaleza, y sus acciones como su lenguaje tienen la espontaneidad de ésta, el lenguaje es vivo. En éste las palabras no son vivenciadas como surgiendo sólo de la mente de los humanos y como medio de comunicación sólo de humanos, sino como expresiones de otras formas de vida, sean éstas sagradas o naturales.

Las palabras del lenguaje humano de culturas orales mentan, nominan el mundo y no lo explican. En ausencia de la división idea-materia, los discursos y las argumentaciones no son de uso corriente pues la discriminación entre mundo interno y mundo externo, entre lo subjetivo y lo objetivo, entre símbolo y simbolizado no tiñe la vida cotidiana de sus pobladores. Como argumentan Castelnuovo y Creamer:

"Lo que se da en este tipo de personalidades es un 'mentar', donde no hay diferencia entre símbolo y simbolizado. En este 'pensamiento' concreto, la palabra no es un símbolo, es lo simbolizado. De igual manera que la hostia no es el 'símbolo' del cuerpo de Cristo, sino que es su cuerpo. Por esta razón, en estas culturas hay palabras que no se pueden nombrar: pronunciar el nombre del diablo, por ejemplo, implica la presencia del diablo". (Castelnuovo y Creamer, 1987:31)

En la oralidad, además de que los contextos indican el significado de una palabra, existe lo que hemos venido a llamar "interpenetrabilidad" entre personas. Uno puede ser naturaleza y humano al mismo tiempo y en la misma circunstancia pero además dejarse penetrar por otras formas de vida. Para saber "quién" habla se requiere vivenciar la circunstancia. En la figura de un humano puede estar hablando una papa o una serpiente.

La vivencia de una forma de vida es la de un continuo conjunto de cambios, de transformaciones circunstanciales, de incorporaciones de nuevos tejidos y el deshilachamiento de otros. No es que una forma se modifica, se metamorfosea en un sentido de progreso. Las formas de vida en los Andes no se hallan comprometidos en un proceso evolutivo porque no hay un sentido lineal de perfección. El mundo no es imperfecto y por tanto no se halla en vías de un lento perfeccionamiento. Lo que existe es una dinamicidad de formas, un fluir circunstancial dentro de una misma persona y dentro del tejido comunitario de la vida. El mundo es como es, es un fluir cíclico en constante reacomodo de su armoniosidad.

La regeneración de las formas de vida se hace al compás cíclico del ciclo anual o *wata*. En los Andes el "tiempo" es cíclico, es "muyuy". Todo vuelve, todo regresa. Una forma de vida en sí es heterogénea. Un humano como cualquier otro ser del *pacha* o mundo alberga una multiplicidad de formas de vida, es un tejido de formas de vida. La emergencia de las otras formas se manifiesta rotativamente, en lo que se conoce como turno. En su turno la forma de vida del tejido correspondiente ejerce el cargo. Esta forma es la que da con su presencia el "aire" o la característica propia y vital a ese tejido en esa circunstancia. Las demás formas de vida cooperan con el que pasa el cargo de modo que la vida de cada quién no sufra tropiezos. Pero como todo es "muyuy", pasa el turno del que estuvo en el cargo y emerge otro líder. Los cargos tienen su tiempo. Algunos son de días como en la fiesta de las Ispallas, otros duran un *wata* o año como es el caso de Marani o autoridad de la chacra en Tilali, y algunos sólo momentos. En circunstancias así no es posible asumir que en cada humano o alpaca exista un ser que permanece bajo las apariencias del cambio. En la fiesta, la papa es Ispalla, y el humano es Ispalla. No tienen la apariencia de Ispalla bajo la forma de papa o humano. La vivencia es que, en esa circunstancia, bailo, canto y converso como Ispalla.

En el mismo ciclo de vida de un humano anida otras formas de vida, como la de *wawa* o niño, la de joven, la de adulto y la de viejo. No es que evoluciona el humano de niño a viejo sino que desde que brota a la vida están ya contenidas en él las formas de vida que hacen a su tejido vital, y cada una de ellas tiene su turno. El pasaje de una forma a otra, toma la forma usual de "ritos de pasaje". El hecho de que un adulto esté pasando el cargo no quiere decir que ha desaparecido la forma de vida

niño. Un niño se re-crea en el adulto y viceversa. El adulto no es más ni menos que el niño, simplemente es otro modo en que una forma de vida, en este caso, el *runa* (humano en quechua) se presenta. Hay un fluir de formas que viven cada una su propio tiempo o *wata*. En estas circunstancias el lenguaje que es vivo expresa también esta dinamicidad. De allí que para entender lo que habla un grupo no queda sino la vivencia.

La heterogeneidad no sólo es una característica de una persona, sino de las chacras, de los animales, de los tejidos, de las danzas, y de todo cuanto existe. Se argumenta que el origen se halla en la variabilidad ecológica que en cortas superficies hace que suelo, clima y plantas sean diferentes unas a otras, pero no menos importante es la crianza humana de la variabilidad. Los campesinos tienen cada quién su modo de criar. Una misma planta o animal es criada de una chacra a otra de manera diferente. Los campesinos no reproducen un saber, sino lo re-crean acomodándolo a su circunstancia particular. En la re-creación se recrea también la forma de nominar. El lenguaje se hace más diverso. Una variedad nueva de papa trae al mundo otra palabra que expresa y brota de la propia cualidad que presenta el nuevo cultivar.

Cada forma de vida es diferente a otra, tiene su "aire" propio e inconfundible. María es diferente de Juana y ésta de Pedro. Este "aire" vive y es reconocido en el grupo; no se construye a voluntad de la persona sino que constituye su carisma, su don particular. A la diversidad de la naturaleza le es propia una diversidad de criadores que hacen con sus "aires" que una chacra sea diferente a la otra. Por esta capacidad de sintonizarse con las circunstancias no vamos ha encontrar en los pobladores

andinos expresiones tales como: “así se hace” que es pertinente al lenguaje homogenizador, sino expresiones tales como “así lo hacemos”, pues se sabe que el modo de ser de una persona es diferente al de otra, por tanto no se puede extender un modo de vida a otro sin lesionar la vida ajena. Los lenguajes hacen referencia a lo particular y concreto. La oralidad es circunstancial y no válido para todo tiempo y lugar. No hay lugar a los universales en la oralidad.

En un comportamiento el tipo “así lo hacemos” se espera del campesino que escucha una re-creación de lo escuchado y no una repetición. La noción **re-crear** alude a la sintonización particular que tendrá el nuevo cultivo o crianza a las condiciones de una chacra particular. Esta noción es distinta a la de **reproducción** que deriva de la producción industrial en masa de objetos estandarizados y que obliga al uso de palabras universales desprovistos de todo contexto. Como dice Grillo:

A través de la recreación, lo dicho es referido de las condiciones en que vive quién hace uso de la palabra, a las condiciones específicas en que cada uno de sus interlocutores vive. De ahí que no haya algo que demostrar en la conversación puesto que no hay un modo de hacer o de ver o de sentir. Sólo se trata de mostrar lo que uno hace, para que cada cual, si así le resultara interesante, lo adecue a su propia condición. (Grillo, 1991:75)

La re-creación supone empero una dinámica de acomodamiento de la nueva semilla o cualesquier forma de vida a las condiciones de su nuevo alojamiento. Estas circunstancias son llamadas también como de prueba

pues junto a la semilla va la cultura de la semilla, es decir su forma sui géneris de crianza que tendrá que sintonizarse con la cultura de la chacra a la que ha sido llevada. Se trata de un encuentro, de una conversación "inter-cultural" en el que se juntan dos modos de crianza. Si la conversación es de "cariño y comprensión" lo probable es que el nuevo cultivo se quede a vivir con el campesino, quién se enriquecerá así con el aporte de la nueva cultura de la semilla incorporada. De este modo se amplía la variabilidad de las formas de vida y con ella la diversidad del lenguaje.

Este modo de ser es distinto al de la extensión agrícola oficial que fuerza a una semilla a adaptarse al margen de las particularidades de la cultura de la semilla. Si no se adapta, fuerza a la naturaleza, artificializando el medio y homogenizando sus condiciones, o fuerza a la semilla creando un híbrido adaptado a las nuevas condiciones. Lo que sigue es un diálogo tortuoso con el uso de un lenguaje homogeneizante en el que se sacrifican otras formas de vida para dar paso a la elegida por el extensionista, el mercado y la industria, es decir por el poder. El lenguaje técnico no admite o no puede admitir yerros pues se halla al servicio de la administración calculada de recursos escasos.

En culturas orales la conciencia no está blindada a modo de un compartimiento estanco respecto del ambiente externo al hombre. La conciencia, para usar un término de Berman, es participativa. (Berman, 1995:34) Entre hombre y mundo hay tramas que los unen, hilos que conectan y lo comunican con la naturaleza, de modo que la "conciencia" está impregnada, inmersa, saturada de naturaleza, como la misma naturaleza participa de atributos humanos.

La naturaleza también conoce, sabe, cría, habla y cuida al hombre como el hombre cuida, habla y cría a ésta. De este modo no existe un núcleo "puro", una esencia puramente humana, algo sólo humano que lo distingue, diferencia y separa de su ambiente. El lenguaje es un modo en que se expresa el habla de un pueblo pero no constituye el núcleo de la cultura de éste. Cuenta también el rito, la danza, la agricultura, el pastoreo, como formas de conversación y crianza entre humanos, deidades y naturaleza. El lenguaje no reposa en el *logos* sino en el tejido lingüístico que hilan humanos, naturaleza y deidades.

A nuestro modo de ver, cuando el andino dice : "Estas son nuestras costumbres" está mostrando las vivencias de su ayllu y no haciendo una explicación de su identidad, es decir de "cómo se ve". De igual modo cuando alguien dice: "esas son las costumbres de tal pueblo o de tales gentes" está mostrando la vivencia de otras gentes, de cómo cultivan sus chacras, o hacen sus negocios, y lo hace al igual que cuando narra las costumbres de una alpaca respecto de una llama, pero no los está explicando ni comparando con un prototipo definido. La conducta explicativa pertenece a otra racionalidad. Comparar significa tener una unidad de medida referencial, haber realizado representaciones de sujetos tipo para encajar al mundo dentro de los compartimientos previamente definidos por el sujeto sobre la base de algún rasgo o atributo. (raza, lengua, actividad, etc.)



V. La identidad apreciada desde la oralidad

En contextos así difícilmente se puede sostener que la identidad de un pueblo radica centralmente en el lenguaje de los miembros de la comunidad humana porque el habla no se corresponde de modo estricto con lo humano. El humano se vivencia como una comunidad en la que él también es naturaleza. No hay un sí mismo puramente humano que excluya a la naturaleza y a las deidades. Si la identidad radica en la relación de correspondencia entre ser y pensar, es obvio que este concepto parece no encajar en la vivencia de las poblaciones campesinas andinas

La misma correspondencia entre pensamiento y verbalización como expresión de la identidad cultural no brota de modo natural pues enunciarlo supone que el nativo es capaz de tomar distancia de sí mismo, y esto sólo es posible si existe conciencia de sí, es decir una división entre "yo" y el mundo, mente y cuerpo, pues no hay otro modo de explicarse a "uno mismo", sino obrando como sujeto de su propia corporalidad. Para Henry James el término conciencia es: "El estado de alerta, de fina sensibilidad para la captación de sí mismo y de todos los fenómenos de nuestra vida. Se trata de un estado de íntima y sincera percepción de sí mismo y de las peculiares formas de ser y de vivir que cada uno tiene.

s. cit. por Camacho, J.1986 136): Esto es típico del individuo moderno en quien la afirmación de uno mismo aparece por el enajenamiento de la naturaleza externa e interna. Lo externo, la realidad, aparece en el contexto como objetos que empiezan a existir desde la perspectiva de un sujeto fundamentador pues sólo así lo dice el filósofo Muñoz Ordoñez: "Se hace posible la comprensión del mundo como imagen proyectada por el hombre". (Muñoz Ordoñez, J. 1979:39). La definición supone un distanciamiento cognoscitivo del modo de modo forzado puede ser aplicado a alguien como el artesano ayacuchano Jesús Urbano, que dice: "Así como soy hijo de mis padres, así soy hijo de la Pachamama". (Urbano y Macera. 1992:164). El "yo" andino no concibe la realidad como algo ajeno sino que él es parte de aquella.

La comparación entre hombre y naturaleza no surge de la conciencia de sí y para sí. En los Andes, lo que es de uno mismo es la naturaleza. No tener conciencia, sin embargo, no es ser inconsciente. Una cosa es ser conciente de lo que se está haciendo y otro, ser conciente de que se es conciente (Peña Cabrera, com. personal). Ser conciente de tener distancia de la naturaleza, es apreciar a la naturaleza como un objeto desde un sí mismo, es ser conciente de la actuación de uno con respecto a la naturaleza.

La conciencia de la identidad supone la existencia de un "yo". Este "yo" en los Andes, empero, no es el "yo" del individuo sino un "yo colectivo", en quechua: *noqanchis* (Coya, R. 1987: 12). Como se sabe la noción andina de *noqanchis* integra no sólo a miembros de la comunidad humana, sino -en el sentido que los andinos tienen de comunidad- incorpora además a la comunidad natural y a las

wacas, pue-
parientes, c-
la familia a-
humana ex-
En los And-
de todo cu-
deidades. L-
es poroso-
naturales y
aspecto "e-
parientes r-
sino que ta-
vida. La he-
en cada for-
formas de
fiesta a la
aymaras d-
las mujer-
varones se-
(Choque, E-

Estas fras-
menudo se-
nombre qu-
pasa a un
antiguo. E-
duplicada-
transferen-
Expresa u-
equivalen-
el hombre
alguien se-

wacas pues los Apus y la Pachamama también son parientes, constituyen también el "nosotros". El ayllu es la familia andina. Esta familia no sólo incluye a la familia humana extensa sino a la naturaleza y a las deidades. En los Andes el parentesco no es atributo humano sino de todo cuanto existe, tienen familia la naturaleza y las deidades. Hay que advertir también que el parentesco es poroso. Un ayllu integra a parientes humanos, naturales y sagrados. Sin embargo el ayllu no es sólo el aspecto "externo" la familia extensa conformada por parientes runas, parientes wacas y parientes de la sallqa, sino que también hay un ayllu que vive en cada forma de vida. La heterogeneidad es un atributo andino que anida en cada forma de vida y en el tejido que hacen todas las formas de vida. Como informa Elizabeth Choque: "En la fiesta a las Ispallas, el dos de Febrero, los varones aymaras de Tilali se visten con sus ponchos *wairuros* y las mujeres con sus *phullos* negros, en este día los varones son llamados *much'us* y las mujeres *ispallas*" (Choque, E. 2001:62).

Estas frases no constituyen una metáfora, como a menudo se quiere decir. Metáfora es dar a una cosa un nombre que corresponde a otra cosa. En la metáfora se pasa a un sentido nuevo sin abandonar totalmente el antiguo. El que usa una metáfora tiene conciencia de la duplicidad de su significado. Pero en el andino no hay transferencia de significados, no está haciendo analogías. Expresa una vivencia que lo coloca en similar plano de equivalencia que la naturaleza. La metáfora aparece en el hombre con conciencia, en el sujeto representador, en alguien separado y distante de la naturaleza.

¿De qué "yo" se puede hablar en sujetos que dicen tener como madre a la Pachamama?. El "yo" supone exclusión de todo lo no humano, es el sujeto puro que se distancia, opone, se diferencia y trasciende la naturaleza. Pero cuando alguien afirma que es hijo también de la Pachamama es que se considera parte íntima de la naturaleza. Cómo se puede afirmar de la existencia de un "yo" en aquellas personas que dicen que la semilla de papa es su hija, o que considera a los Apus o cerros tutelares como a sus abuelos. Como argumenta Todorov: " Uno puede descubrir a los otros en uno mismo, darse cuenta de que no somos una sustancia homogénea y radicalmente extraña a todo lo que no es uno mismo: yo es otro". (Todorov, T. 1991:13). El "yo" no es la unidad de mente y cuerpo, es más un nosotros, pero en la modernidad el "yo" o ego, como indica Federica Apffel-Marglin, es lo mental, allí donde anida la realidad representada y esto es una construcción cartesiana como para postularla universal, pues supone que dentro de la persona existan conciencia e instintos, razón y pasión, pero además que en ella se haya obrado una suerte de colonización interna de los instintos y pasiones por el ego o "yo" racional. (Apffel-Marglin, F. 1995:35).



VI. El agente constructor de la identidad

La identidad cultural llega a los Andes como una propuesta externa. Que se sepa, en pueblo andino alguno ha surgido el asombro griego, ni ha brotado la pregunta sobre "quién soy yo", ni por el "ser". Es una pregunta de agentes culturales y de intelectuales externos para quienes: "la cuestión de la identidad cultural aparece como respuesta de una sociedad y cultura avasallada, invadida, despojada y sobrepujada por otra cultura en proceso de expansión colonizante" (Chiappo, L. 1980: 27). La asunción de la identidad deviene así en paso previo y necesario al acto liberativo. Como en el proletario su liberación supone la conciencia de clase, para el indígena o nativo, su descolonización supone la asunción conciente de su identidad, es decir debe realizar comparaciones con lo que no es y expresarlo de modo de saber quién es y por este medio pugnar por establecer relaciones de equidad con los otros. Poco sabemos si en las rebeliones indígenas, el factor identidad ha sido el núcleo generatriz de ellas.

Sin embargo, el agente cultural considera que si el "nativo" no se autoidentifica no tiene por qué suponerse que por ello no haya identidad en potencia, lo que ocurre es que no es explícita. Asume como Salvador Giner manifiesta, que existe: "Una 'humanidad', un ancestro colectivo común, una comunidad esencial de intereses,

pasiones, necesidades y capacidades mentales compartidas por toda la raza humana. Tal comunidad esencial trans-societaria es lo que hace que unos comprendan la condición de los otros." (Giner, S. 1987: 23). Si existe "una humanidad" entonces está justificada la promoción de la identidad.

De este manera, si no surge la identidad en un pueblo, como una suerte de cuerpo completo, con perfiles definidos y sin superposiciones con otros, se argumenta que es por razones de dominio colonial, de primitivismo o de temor frente a aquellos que lo han invadido, pero esto no lleva al agente cultural a negar tal noción universal. Como se sabe cuando se pregunta a un comunero de los Andes quién es, éste responde aludiendo a su comunidad de origen. (Montoya, R. Ibid. 12) No existe en su respuesta primera algo que aluda a la noción de su identidad personal. Empero, el agente cultural invalida esta percepción. El economista hindú Amartya Sen, lo expresa de modo claro cuando afirma: "Hay aspectos objetivos en estos conceptos aún cuando la correspondiente autopercepción no exista...Existe necesidad de ir mas allá de los sentimientos primitivos que una persona pueda tener sobre estos asuntos." (Sen, Amartya. 1995: 83). De acuerdo con Sen, si no aparece es por el atraso. La conclusión es hacerlo aparecer, y ése es la tarea del agente cultural.

Considera positivo que un quechua, por ejemplo, exprese su identidad. Eso lo llevaría por autoafirmación a su propia valoración, a su reconocimiento como persona y a la autoestima propia y de su cultura. Todo esto nos conduciría, precisa, a la construcción de un mundo pluricultural de aceptación de las diferencias. Se estima que la noción de hombre tal y como la concibe la tradición

occidental es universal. No se pregunta si la palabra *runa* o *jaque* se equipara a la noción de hombre como "animal racional" o la de hombre como la criatura de Dios con alma y cuerpo. Hay un supuesto de que todos somos racionales en grados distintos pues hay una sola "humanidad". Si todos somos humanos, todos participamos del *logos*, la razón, la capacidad de anticipar y preedificar el mundo. Lo que sucede, se dice, es que unos somos ingenuos, prelógicos mientras otros son lógicos y críticos, pero los prelógicos pueden llegar a ser críticos. El asunto es que tiene que cambiar o evolucionar su conciencia, y para que ello se produzca tiene que involucrarse en procesos educativos de concientización y en dinámicas de transformación estructural. En ambos casos es cuestión de apoyos externos cuidadosos para que estos saltos cualitativos hacia la libertad se obren como tales, pues todos tenemos derecho a ser personas humanas, individuos. Si todos llegamos a tener "yo" entonces la identidad es posible. En algunas situaciones esta construcción del "yo" se hace por oposición, creando un anti-ego que - como es el caso de los nazis- se procede luego a externalizar y más tarde, a exterminar. (Apffel Marglin, F. 1995: 157).



VII. La escritura y la conciencia de la identidad

Cuando la identidad llega a ser un concepto de aceptación positiva, como sucede en los medios intelectuales en el Perú, surge la necesidad de que dicha noción sea asumida por el nativo. Para los colonizadores no fue suficiente conocer al "otro", era importante que el "otro" también se autodefiniera como tal. Papel importante en ello no sólo jugaron y juegan los gobiernos, iglesias, universidades, escuelas profesionales, sino organismos internacionales, como las Naciones Unidas, pero también cierta dirigencia indígena.

Establecer la identidad de un pueblo, lo que "es" y "no es" ese pueblo supone una labor analítica, pues no hay forma de conocerlo sin tomar las vivencias de sus pobladores como "datos", como "hechos" a ser analizados. Para ello se requiere realizar la operación mental de la abstracción de lo identificado. Se trata de ver el todo orgánico - que en este caso es un pueblo - en sus partes, desgajar de lo que en el todo está unido para aislarlo y conocerlo mentalmente por separado estableciendo rangos y nexos entre sus partes. En estas operaciones de representación se separan y eliminan aquellos elementos no considerados esenciales para quedarse con aquellos que para el observador son relevantes. Lo relevante es lo que hace que la cosa sea

lo que es. Luego, viene la síntesis que deriva en la elaboración de un “*constructo*”, algo que previamente no existía.

Un rol importante en este aspecto juegan las Academias de Lenguas y la estimulación de las grafías de los idiomas orales. Para los lingüistas siendo el lenguaje la base misma en que radica la persistencia de la identidad de un grupo, la oralidad no basta sin embargo para expresarla. La identidad debe ser manifestada y no hay modo más directo de hacerlo que alfabetizándolos en un sistema lingüístico que permita el desarrollo de la conciencia y el surgimiento del pensamiento representacional. Existe una estrecha relación entre escritura y verbalización de la identidad. Cuando no hay escritura no hay un lenguaje mental pues el ejercicio solitario de estar pensando consigo mismo no puede manifestarse sin escritura, pero si queremos que los indígenas digan “cómo me veo y cómo me ven”, requerimos de la escritura, de un medio que permita el ejercicio de tomar distancia de la naturaleza para volverla objeto. La oralidad por ser viva y realizarse en el diálogo no es el camino más cierto para esta tarea.

En la escritura las palabras y frases pueden leerse y pronunciarse al margen de la atmósfera a que dicha frase se refiere. El texto escrito usualmente se separa del contexto. La escritura, a diferencia de la oralidad, privilegia la mente y el sentido de la vista y en cierto modo del oído, pues al ver puedo escuchar como “suenan” la palabra, pero los demás sentidos tienen un rol subalterno y hasta insignificante. Como indica Ortiz Rescaniere:

La invención de la escritura privilegió paulatinamente la aprehensión de la realidad a través de uno de los sentidos: la vista. En Occidente, las artes más nobles, el saber más elaborado nos viene de la escritura. Estos instrumentos dan una visión de la realidad que al mismo tiempo ha permitido transformarla de una peculiar e intensa manera propia de Occidente. La audición, el gusto y el tacto de las cosas, esenciales medios de conocimiento y de comunicación en las sociedades tradicionales, tienden pues a ceder en la civilización moderna; sus normas, conductas y conocimiento se rigen cada vez más por el universo fijado y a la vez dinámico de la escritura y de la combinación no siempre feliz de ésta con el grabado: el cine y la televisión. (Ortiz, A. 1979:89).

La palabra escrita refuerza y posibilita el pensamiento analítico. La estructura del discurso escrito es lógica, cada parte tiene su propia armazón sintáctica y guarda con las otras una secuencia estructural y temporal que la hace entendible. La lectura y escritura, en general, son ejercicios solitarios. La audiencia de lo escrito es abstracta cuando lo que cuenta en la oralidad es la participación, la relación directa con las personas y el tono emocional de las relaciones que se establece cuando se habla. (Bowers, C. com. personal. Enero 2001)

En la escritura el texto se separa del contexto, puedo escribir de algo sin que ello ocurra necesariamente en esa circunstancia. Esta separación se profundiza cuando lo que se escribe no dimana de la experiencia misma como es en la narración, sino cuando se escribe de algo totalmente abstracto en el que las circunstancias, el tiempo y el espacio de lo escrito son totalmente ajenas

al que escribe. En la escritura el orden y las reglas lingüísticas se imponen y el tiempo y la estructura misma del relato está separada de la vida del que escribe. Lo que define, sin embargo, la separación del texto de la vida es la relación esencial con lo que se escribe. El que narra lo hace para escuchas conocidos, cuenta para amigos, está conversando. Como dice Benjamin: "El moderno no cuenta sino informa. Lo primero participa de lo maravilloso, lo segundo de lo plausible, lo verificable. El cuento te compromete, la información te exige datos, validez" (Benjamin, 1961:192).

Pero como ha señalado David Abram (Abram, 1997) la grafía al no tener una relación directa con lo representado imprime al lenguaje escrito un carácter puramente representacional. Los fonemas no dibujan ni se acercan al contorno de los objetos de la realidad. Son símbolos carentes de representación concreta. Para el moderno, sin embargo lo escrito es la realidad. Refiriéndose al pensamiento filosófico Estermann indica:

La filosofía occidental se construye en base a la estructura lingüística gráfica. La gramática sirve como molde para el paradigma lógico de concepto y proposición; el 'símbolo' predilecto de Occidente es la palabra (verbum, logos). La realidad se 'representa' ante todo en el código lingüístico, de tal manera que es concebida como un 'texto' lógico que hay que descifrar; y el texto (la red de signos lingüísticos) se convierte en 'realidad'. La realidad entonces no solamente es 'lógica' e inteligible, sino además lingüística y leíble. (Estermann, J. 1998:93)

Al no existir identidad entre grafía y realidad, la manera de identificar la palabra con el hecho es la definición. Los diccionarios se han inventado para evitar que una palabra pueda tener opciones de interpretación confusas. A tal palabra, tal definición. Se tiene que deslindar los contornos y límites de la cosa a identificar respecto de otra distinta de ella, es decir a establecer la "diferencia" entre una cosa de aquello que no es. No hay posibilidad de enunciados terceros. El principio de no contradicción tan caro al de identidad se impone.

*El principio de identidad es correlativo del principio de **no contradicción** por el cual: "lo que es no puede no ser lo que es". Lo que significa, no que tal ser no pueda existir, sino que, si existe, no es otra cosa que lo que es: se excluyen los contrarios. Dicho de otro modo: "No se puede afirmar y negar del mismo sujeto, al mismo tiempo y en la misma relación, dos predicados contradictorios. (Reale y Antiseri. 1985: 195).*

*Estos dos principios - el de identidad y el de no contradicción- fundamentan el principio del **tercero excluido** por el que: "No es posible que exista un término medio entre dos términos contradictorios". Dicho de otro modo: "lo que es no puede, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, ser lo que es y además otra cosa. (Diccionarios del saber moderno. **La Filosofía** : 326).*

En estas definiciones no necesariamente existe un isomorfismo entre pensamiento y lenguaje. En la modernidad la realidad es lo representado, esto es, la palabra no alude a la realidad de modo directo sino a través de la representación que de la realidad tiene el hombre moderno. La escritura es un camino que lleva

a la representación. Lo curioso es que siendo, como señalan los antropólogos, el lenguaje la base misma de la identidad, cuando ésta estimula y posibilita el desarrollo de la conciencia, no siempre podemos decir que la base de la identidad de un pueblo sea la lengua. La verbalización del moderno no garantiza que ésta sea la realidad "tal como es", sino tal como él quisiera que sea. Se abre así un hiato entre pensamiento y palabra.

La escritura de los idiomas nativos de culturas orales ha sido un proceso y no un evento súbito. Las culturas que hoy escriben han construido sus estructuras gráficas a lo largo del tiempo y como obra y práctica de pequeños grupos que fueron difundiéndose al conjunto de esas sociedades. Con la imprenta el mundo de la escritura tiene un desarrollo impresionante y el mundo de la palabra impresa invade gradualmente la vida cultural de los pueblos.

Esta dinámica, para el caso de los idiomas nativos andinos, no ha sido la misma. Aunque se hable de una protoescritura quechua o aymara, lo cierto es que no hubo escritura, por lo menos, bajo la forma en que hoy se aprecia lo escrito, es decir como un sistema gráfico y de sonidos comprensible, de uso corriente y estandarizado. Lo escrito se trasplantó, apareció de modo repentino en la vida andina y lo hizo con la invasión y en un idioma que no era el propio. Lo que hubo fue la imposición brutal, digámoslo así, de un sistema lingüístico desconocido. Durante las centurias siguientes no se desarrolló la construcción de un sistema escrito que emergiera de la propia lengua nativa. Lo que ocurrió fue la traslación a los fonemas

castellanos de los sonidos quechuas y aymaras para la elaboración de biblias y catecismos con fines de adoctrinamiento.

Paralelamente se desarrolló un esfuerzo único entre la población nativa por aprender la lengua y escritura castellana, esfuerzo que en el siglo XX adquirió un dinamismo creciente. La tasa de analfabetismo a finales del siglo XX es del orden del 15% y está referida básicamente a las poblaciones nativas andinas y amazónicas. De modo, que sea por el afán doctrinero de evangelizar o por el afán propio de conocer la escritura europea, el proceso de construcción de una cultura escrita tuvo como referencia la lengua ajena y no la propia. El esfuerzo de las tres décadas últimas de elaborar diccionarios, gramáticas y manuales en lenguas nativas sigue en cierto modo la tradición de los primeros evangelizadores: traducir al orden y la cosmovisión europeas las palabras y frases nativas. En el orden nuevo, la naturaleza es muda y la relación con ella es de manejo y sumisión. La oralidad nativa en este ambiente fue transcrita en función de los intereses coloniales. Tal como afirma Itier:

Este defecto resulta mucho más marcado en los vocabularios coloniales, los cuales, lejos de reflejar la lengua natural recogen solamente una selección de formas y sentidos susceptibles de ser aprovechados por la predicación e indiscriminadamente entremezclados con adaptaciones semánticas ajenas e incluso extrañas al genio de la lengua (Itier, C. 1992:1018).

Nunca sabremos lo que habría significado tener un sistema escrito surgido del propio desarrollo lingüístico nativo. Los quipus, tablas, lienzos (Rostworowski, M. 1988:100) muestran un camino que no llega a la grafía. Ese camino se ha truncado si alguna vez algunos sacerdotes andinos se lo propusieron. Por ahora el intento es continuar desarrollando sobre la base de las piezas lingüísticas castellanas un sistema lingüístico con la variedad de sonidos nativa, cualquiera fuese la lengua. Es sobre este esfuerzo que surgen las preguntas que hacen al problema del mutilamiento de la diversidad lingüística.



VIII. Homogenización lingüística y conciencia de la identidad

Los intentos de elaboración de un sistema lingüístico nativo casi siempre involucran la elaboración de una gramática y un diccionario. Esto permite a la Academia establecer, por lo menos, un acuerdo básico y tácito entre sus integrantes sobre el significado unívoco de tal o cual palabra. En el diccionario a tal palabra corresponde un significado que lo denota y que evita digresiones que puedan alterar la construcción del sistema. Este esfuerzo, que tiene una tradición en los Andes, implica un doble razonamiento. Conocer la cosmovisión local dentro de la cual tal palabra tiene tales significados, así como las situaciones en que se lo usa, pero además, abstraer de tales significados y situaciones el núcleo signifiante el cual en adelante será colocado a manera de sentencia, como el significado verdadero. Si no se hace este esfuerzo, no existe la referencia obligada a una autoridad lingüística en caso de conflicto en la interpretación de una palabra.

El problema sin embargo es más complicado cuando se compara el significado de similar palabra en pueblos que comparten una variedad dialectal de dicha lengua, al punto que muchos consideran necesaria la uniformización lingüística, en particular del quechua que tiene una diversidad de variantes en los Andes. Domingo Llanque Chana, miembro de la Academia de Lengua Aymara de Puno, escribe, en un texto sobre

interculturalidad, lo siguiente: “Esta diversificación, aunque lingüísticamente correcta, crearía serios problemas no solamente para la “estandarización” del interior sino también para una comunicación más universal mediante la escritura en el mundo quechua hablante. Y se convertiría en un instrumento de divisionismo de la cultura quechua hablante. Por lo mismo creemos que no conviene de ninguna manera”. (Llanque Chana, D. 1992: 190) Este cuestionamiento a la heterogeneidad lingüística realizada por personas comprometidas con la conservación y fortalecimiento de la diversidad cultural en los Andes, llama profundamente la atención. Si la Academia ha sido constituida para defender y afianzar la diversidad cultural y no para suprimirla, la pregunta que brota es: ¿Cuál es el motivo que lleva a uno de sus miembros a formular tal sentencia ?

En el mundo quechua y aymara se habla, por lo que sabemos, desde centurias una diversidad, digamos dialectal, de cada uno de estos idiomas, y que sepamos, esta diversidad fundada en la oralidad no ha sido obstáculo para la comunicación entre pueblos, y menos un vehículo de divisionismo (Escobar, A. 1979:84). No parece cierta la idea que sugiere que la diversidad lingüística es instrumento que divide a los pueblos, sino más bien lo enriquece, particularmente en un medio de alta diversidad ecológica y cultural como son los Andes.

El argumento de estandarizar - léase uniformizar - una lengua oral mediante la escritura para evitar que cada variante se convierta en opuesto a otra variante y por este medio propicie la ruptura étnica ó el conflicto entre pueblos nos parece que requiere mayores fundamentos. Cuando Antonio de Nebrija propuso, a fines del siglo XV,

la estandarización y expansión del castellano al Rey Carlos V de España, sus argumentos no estaban basados en la superación de conflictos étnicos derivados de divergencias lingüísticas, sino en objetivos de control, dominio y expansión territorial. Para Nebrija la lengua es o debiera ser "compañera del imperio". (Mires, 1996: 18)

La uniformización lingüística en culturas orales puede ser más bien el origen y no la superación de rivalidades y conflictos étnicos por una razón muy simple. La preeminencia forzada de una variante dialectal genera normales resistencias en los grupos que no lo practican porque el lenguaje codifica y expresa una manera de pensar y vivir que enhebra y confiere sentido a las actividades que realiza un grupo en su relación social, con la naturaleza y con sus deidades. Una nueva codificación lingüística que sustituya a la propia implica la transformación de una manera de concebir el mundo generada, arraigada y sostenida durante centurias en su particular manera de nominar el mundo. Una lengua y una variante lingüística no se genera de súbito, sino en un lento proceso de formación que se realiza sobre la base de hallazgos propios, préstamos, y reelaboraciones. Modificar una variante para reajustarla a la norma estipulada como la correcta genera conflictos.

La práctica agrícola en un grupo campesino aymara-hablante, por ejemplo, obedece a patrones conformados a lo largo de su historia. Modificar el sentido que el grupo confiere a las palabras que se hallan codificadas en la propia manera de hacer chacra provoca reticencias y eventuales controversias, pues entre palabra y actividad existe una unidad que confiere sentido a lo que se piensa y hace. Por lo demás un cambio de esta naturaleza es

vivido como forzado y arbitrario. Quién decide qué cambiar, cuánto cambiar, dónde y cómo cambiar. Sólo alguien que se erija como la autoridad lingüística por encima de los demás. Parece que éste es el papel que han asumido las denominadas Academias de Lenguas Nativas.

El argumento detrás de la uniformización lingüística reposa en la idea de la dificultad o inviabilidad comunicativa entre pueblos cuando no existe un instrumento lingüístico uniforme. La diversidad dialectal, en este caso, es apreciada como contraria a la posibilidad de una comunicación universal. Lo que usualmente no se pone en cuestión es la jerarquía de las lenguas escritas como el castellano en nuestro medio. Cuando se habla de integración nacional para lograr una articulación comunicativa casi siempre se piensa en un movimiento de la lengua de prestigio hacia lo vernáculo pero no al revés. Lo deseable sería un movimiento recíproco, de modo que el conjunto del país y no sólo las áreas rurales andinas sean multilingües. Es obvio que en este proceso no se trata de hacer desaparecer las lenguas, pues se afirma que en ella está la base de la identidad cultural, un valor que todos sienten necesario preservar, sino de reducir el rango de sus variantes dialectales de modo de hacer más fluida la comunicación con otras lenguas a partir del paradigma de lo escrito.

Construir escritura implica abstraer la lengua viva para tener una representación congelada de ella y, en este propósito, parece que no hay manera de llegar a construir esta representación gráfica entendible sino reduciendo el espectro de la diversidad. El problema se complica cuando no existe historia de la grafía de ninguna variante del quechua o aguaruna sino que se tiene que prestar la

grafía y fonología de un idioma ajeno y construido dentro de una cosmovisión diferente como es el castellano o un sistema universal. En el castellano moderno, como dijimos, la naturaleza no habla. Como la justificación última de las Academias y de muchas instituciones es la conservación de la identidad cultural, la normalización parece justificarse. La oralidad debe estar al servicio de la escritura.

No olvidemos que existe todo un afán de "salvar" en unos casos, mantener en otras, y mejorar en muchas, la riqueza lingüística en posesión de numerosos pueblos del mundo, habida cuenta que, según se afirma, en las últimas décadas el fenómeno de empobrecimiento lingüístico es significativo. En el siglo pasado 90 tribus enteras y con ellas sus lenguas, han dejado de existir en la Amazonía (García Márquez, G. y Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente, 1994:16).

Si el mandato no parece ser destruir la diversidad ¿Dónde radica el problema ?. A nuestro modo de ver, el origen se halla en el pasaje de la oralidad a la escritura: Tener un alfabeto, una grafía, una escritura de una lengua que no la tiene confiere continuidad al grupo cultural que la posee. Para perdurar como cultura la oralidad no basta, es demasiado endeble, como sugieren los ejemplos de culturas que desaparecen. Sin embargo hacer escrituras de cada variante dialectal es un proceso complicado, difícil y costoso, además de parecer poco útil para el sistema educativo dada la falta de vocabulario científico y técnico en el vernáculo (Larson, M, 1979:40). El camino más directo es pues la simplicidad, es decir hacer un solo instrumento gráfico lingüístico de utilidad para todo un pueblo, grupo étnico o nación. No reconocer este problema que se halla en la base misma del ejercicio de

la disciplina del lingüista andino, lleva a afirmaciones como la de Llanque, es decir a conferir demasiado peso a supuestos extralingüísticos, una dificultad que se halla en la base misma de la disciplina. Pareciera que es inevitable la uniformización lingüística y cultural cuando se pasa de la oralidad a la escritura en un idioma diferente.

La vida en el planeta se sustenta en la diversidad en todas sus formas e interrelaciones y no en la homogeneidad. La diversidad la hace flexible, resiliente, resistente (Capra, 1999:312). Si ésta es la enseñanza de la naturaleza ¿No hay un modo en que la escritura sea amable con la diversidad de la oralidad? o ¿es inevitable la pérdida de la diversidad en el pasaje de la oralidad a la escritura?

No se trata aquí de desacreditar a la escritura, que es uno de los medios que utilizamos para comunicarnos, sino llamar la atención nuevamente sobre su rol en la conservación, mantenimiento o erosión de la diversidad lingüística y cultural en países como Perú, y encontrar vías complementarias al mantenimiento y enriquecimiento de la oralidad que no excluyan lo escrito sino lo incluyan como una de los caminos pero no el único. En este intento es notorio la experiencia de las bibliotecas rurales en Cajamarca (Mires, ob.cit:77). Esta experiencia muestra que la lectura y la escritura puede ser un modo de vigorizar la oralidad a condición de que ésta no se normalice en función de aquella.

IX. Las dificultades en la homogenización de la oralidad

¿En qué circunstancias la lectura y escritura en un idioma no nativo como el castellano coloniza a la oralidad en el medio campesino? Si hay cambio de actividad, por ejemplo si se pasa a una agricultura industrial, pero si no existe este cambio, las relaciones con la naturaleza siguen rigiéndose por los ciclos de ésta y no por un tiempo medible. En este caso por el lenguaje habla la cosmovisión. "Amansar", como señalan los campesinos cajamarquinos, refiriéndose a la familiarización de una palabra que pertenece a otro idioma, puede ser posible si el medio no permite usar la palabra tal como fue acuñada en su contexto de origen. Entonces lo que se hace es recrearla para que sea útil para la actividad en referencia. Se la modifica, se la coloca en otro lugar, se le da otro tono, con tal de hacerlo conversar con las circunstancias. Por eso el castellano ha sido quechuizado y el quechua, para ciertas circunstancias ha sido castellanizado. Se dobléga afectivamente a las palabras y a las frases para que digan lo que la tierra quiere expresar a través de su gente. La cosmovisión sigue y las palabras exudan la propia vivencia. Esto sólo es posible hacerlo en culturas fuertemente orales. Una situación que todavía se puede encontrar en Piura y Lambayeque, pueblos fuertemente informados por la cosmovisión mochica, sin que el mochica sea el medio lingüístico corriente.

Sea por la debilidad del sistema de enseñanza o por la fuerza de la costumbre hoy día en el Perú existe lo que se llama castellanos regionales (que no debiera confundirse con motosidad). En éstos no es sólo diferente el significado de palabras similares, o la construcción de frases que sólo los locales pueden entender, o la invención y uso de la jerga, sino que muchas palabras de idiomas nativos se han incrustado en el sistema fonético popular confirmando una peculiar forma y contenido que sólo siendo del lugar se puede entender a cabalidad. Pareciera que la cosmovisión ha "amansado" a la estructura lingüística y se ha mostrado reticente al acortamiento de la diversidad prevalente en la oralidad.

La oralidad se muestra esquiva a una estructura normativa escrita a no ser bajo la forma de poesía o prosa poética. Probablemente sucede como indican Escobar, et. al. que: "La conciencia de la norma escrita es mucho más débil en los sectores populares y en el caso de los analfabetos prácticamente no existe. Por eso, se comprenderá que mientras los grupos que se ciñen a la referencia de lo escrito están habilitados por una suerte de mecanismo regulador, los que se guían por el fenómeno oral carecen de dicho mecanismo y siguen más espontáneamente la norma regional" (Escobar, A. et. al.:49). La escritura no cambia a la oralidad cuando se escribe poesía pues permite cierta libertad en el uso de las reglas gramaticales, el versear al modo antiguo de cantar es una manera de liberarse de la administración lingüística y sintonizarse con las costumbres del pueblo. Es el caso también de la escritura de coplas en el medio rural campesino. Cuando la escritura no se coloca a la orden del negocio o de la administración y tráfico de recursos, deviene en un medio que adorna los otros modos de hablar.

En culturas que hablan y escriben en un mismo idioma, la escritura puede penetrar el modo del habla cuando la relación entre las personas se halla mediada por el sistema de representación que la escritura impone, desarrollándose un sistema de comunicación altamente abstracto y representacional. La gente habla como escribe. Es el típico lenguaje del técnico que no admite amplitud de significados. Pero también puede suceder que la oralidad no se deje colonizar por la escritura e imponga sobre ésta la visión del mundo expresada en la oralidad. No es que no se sepa escribir pero la escritura no informa e influye de modo decidido al habla. Y es que la escritura, cuando menos la del castellano moderno, es antropocéntrica, no permite que la naturaleza se exprese como en el fluir cálido y emotivo de la oralidad andina.

Para las culturas orales la imposición de una escritura ajena tiene un carácter colonizador y puede tener efectos en el cambio de la cosmovisión y por tanto en la matriz lingüística porque se pasa de un sistema de representación a otro. Este cambio no es sencillo ni fácil en culturas campesinas. Es más plausible en la cultura urbano-industrial o en trance de urbanización y cambio, contexto en el que pueden insinuar también transformaciones de modos de vida. La lengua no es un epifenómeno separado de la vida sino que expresa la vivencia de una colectividad.

Sino existe un núcleo que distinga lo humano de lo natural, tampoco se puede hablar de una esencia inmutable, única y que no cambia en el tiempo, mientras lo exterior, lo que aparece, cambia. Esta es una separación que no permite entender la naturaleza de las relaciones entre humanos y naturaleza, ni al mismo

humano de cultura oral. En culturas orales, uno de los atributos es el habla, pero también están los gestos, y los modos de vincularse con las deidades y con la naturaleza. La pérdida de la lengua por efecto de la colonización ha erosionado la cosmovisión pero no la ha desaparecido, de modo que la propia cosmovisión del mundo ha criado el nuevo lenguaje. Esto es lo que pasa, a nuestro modo de ver, en algunos lugares de los Andes como Cajamarca.



X. Diversidad de esencialismos

El ejercicio comparativo de esclarecer el núcleo donde radica la identidad lleva inevitablemente a tomar la realidad como un conjunto de datos cuantitativos pues de este modo aparece serio, riguroso y pasible de ser comparado. La identidad deviene así retaceada en porcentajes pero medible al fin. No es gratuito que se diga que en el lenguaje reposa el 90% de la identidad. Como decía el físico Max Plank: "lo real es lo que se deja medir". (En: Heidegger, M. 1993:25). Lo cualitativo que es la vida "tal como es", se desfigura para hacer aparecer la "realidad" cuantificada de la identidad, y dentro de ella la lengua como la parte que lo define todo. Lo demás queda minimizado. La identidad deviene así en una noción que excluye, exclusión que puede llegar, en ciertos casos, hasta la oposición.

De este modo la lengua se separa del todo vivo que es un pueblo para disectarlo, es decir analizarlo y compararlo con otros "datos" de sus vivencias como por ejemplo la vestimenta, las prácticas agrícolas, la danza, los ritos, es decir con el restante 10%. Pero no sólo se hace eso, sino que se toma partido por uno de los datos que siendo parte del todo se convierte en "la parte" esencial que tiñe la identidad de un pueblo. Si éste atributo o dato existe a plenitud o en porcentaje significativo se argumenta que existe cultura y potencialmente identidad, si no lo hay, la cultura esta perdida, aún si la gente siga – como es el caso de los

Mochicas - criando callada y pacientemente multiplicidad de saberes sobre la pesca, la agricultura de policultivos y realizando ceremonias con su sabiduría ancestral como lo atestigua Víctor Antonio Rodríguez Suy Suy (Rodríguez, V. A. 1997).

No hay que olvidar que para otros lo importante es la raza, es decir los rasgos físico- biológicos que definen el atributo-paradigma de la identidad de un pueblo. La glorificación de la "raza aria" fue para los nazis el 100% de la identidad germana y se constituyó en el imperativo categórico (Nicoli, F, 1967:21). Todos aquellos que estaban fuera de este modelo construido fueron excluidos por no corresponder con el paradigma, aún si - para el caso- el excluido hablara perfectamente la lengua germana. En el indigenismo a ultranza hay una influencia racista de este corte .

Similar situación acontece con la noción de "indio" o "indígena" en cuya identificación pesa notablemente los rasgos racial-biológicos, como es el caso de la identidad en países como USA. La sangre define de modo dominante la identidad de los indios norteamericanos y la identificación de un ciudadano como "indio" esta asociado al porcentaje de sangre "indígena" que éste pueda tener. Para realizar tal calificación de quién es el otro, cuentan no sólo leyes biológicas sino las de parentesco, en cuya formulación las ciencias sociales han jugado un papel central. Surgen así los estereotipos de lo denominado "indio" o "indígena" con una fuerte carga genética en su formulación. Aunque esto parezca "superado" por el conocimiento científico sobre la inexistencia de las purezas raciales, es una realidad vigente en los Estados Unidos de América.

Por este medio no sólo se fomentan todo tipo de conflictos al interior de los pueblos sobre quién es el “mas puro” “ los elegidos”, “los que son”, pero también se segrega y excluye a quienes no siendo de ese pueblo quisieran vivenciar sus costumbres y ser parte de él. Se imposibilita además a cualquier persona de rasgos que no correspondan al estereotipo de “este indio” criar y dejarse criar por otros pueblos. A la erosión de las semillas se acentúa así la erosión de la diversidad de la comunidad humana.

En este contexto ha surgido el tema de la identidad “mestiza” o “chola” como aquel que racialmente porta en forma híbrida los atributos biológicos del blanco y del indio, o de mezclas de otras vertientes raciales “puras”. Como se sabe no ha sido ni es un tema que haya brotado de los pueblos de cultura original sino del que estudia al otro, del que se considera distinto, del creador del “otro”. Antes del coloniaje no había el “otro” en nuestras tierras. Todos éramos, como también ahora, heterogéneos pero equivalentes. El “otro”, la “otredad”, surge con la colonización para diferenciar a todos aquellos que no son como los occidentales modernos. Mestizo es “el mismo” que se considera mezclado por su relación con el “otro”, pero desde la perspectiva de un poblador de los Andes no surge esta novedad homogeneizante pues desde siempre su vida ha sido diversa.

Los pueblos andinos desde antes de la invasión europea hemos estado en contacto con pueblos de cultura original de distintos continentes. Han sido gente amiga que visitó nuestros pueblos , algunos de los cuales se quedaron, se casaron, hicieron chacra, pero nunca fueron considerados como “otros”. Como antes llegaron a

nuestras costas gente de Africa, Escandinavia y de otros pueblos, así hoy viven negros aymaras y negros quechuas que viven en Bolivia y ningún pacajino u orureño los consideran como ajenos, distintos y distantes a ellos. No hay pues los "otros" en y desde los Andes. Se los ha criado como semejantes y hoy son parte de la vivencia de estos pueblos, y nadie utiliza la palabra mestizo para designar a los runas de padres negros y quechuas. Sencillamente han hecho más densa la diversidad existente. Hay una diversidad de nominaciones que la gente de pueblo utiliza para hacer referencia a la diversidad de rasgos que porta cada quién, más estas expresiones no se refieren sólo a los atributos físicos, sino que caracterizan con dicha nominación a la manera de ser del nominado.

En otro sentido, ver mestizo en un runa de un pueblo de los Andes que usa saco y corbata para ciertos actos, o maneja un computador o máquina fotográfica, es no entender el modo cómo el poblador de los Andes conversa con las circunstancias. Por nuestro modo de ser, nuestros rasgos físicos son de una diversidad como son nuestras maneras de vivenciar los acontecimientos. No hay un paradigma único. Somos diversos y vivimos en simbiosis y sabemos conversar con las circunstancias y digerir lo ajeno. El problema del mestizaje hoy surge de las capas de intelectuales urbanos que quisieran una modernidad distinta para el Perú. Son los que apuestan por la modernización, es decir por una profunda transformación de la vida social, cultural y económica del país, pero conservando, dicen, rasgos de lo propio, como si visiones (o cosmovisiones) del mundo distintas se podrían combinar, y como si todos los pueblos del mundo estaríamos en la escala evolutiva lineal occidental. Una cosa es criar lo ajeno en términos de lo propio, que

es una característica de la vida en los Andes, y otra el relativismo cultural que hace referencia a islas culturales impenetrables. En los Andes vivimos un mundo poroso e interpenetrable.

Otro de los asuntos a que el estudio de la identidad nos conduce es a asociarlo de modo superlativo con un territorio fijo y determinado. Sin territorio, dicen otros, no hay identidad. En tal sentido se trata de proteger y delimitar los actuales territorios, y cuando no los tienen se estimula de que los recuperen buscando demarcar jurídicamente estos espacios. Sucede sin embargo que una vez recuperados surgen conflictos, tanto con los vecinos, como con aquellos que se sienten excluidos de él con el argumento de que no portan los rasgos considerados "paradigmáticos" por ser "colonos". La juridicidad lleva al mismo tiempo a evitar la vida plena de estos "indios" confinados en zonas que no sean las "reservas" asignadas a ellos. El perfil territorial debe corresponder así con la imagen idealizada del perfil cultural de un pueblo. A tal cultura tal territorio.

Por esta vía y a pesar de que sus mentores indican que ello es para limitar o terminar los conflictos por tierras, la realidad nos muestra que los conflictos territoriales entre diversos pueblos es recurrente porque la demarcación jurídica tiene poco que ver con el modo ritual cómo se vivencia el territorio. El territorio es también poroso e intercambiable como la propia vivencia cultural. Delinear algo fijo es estrechar y limitar el flujo natural de la vida con sus diástoles y sus sístoles orgánicas. No es que consideramos que un ayllu no deba vivenciar su *pacha*, pero el derecho moderno no ha subsanado el asunto territorial, cuando éste ha sido invadido, sino que lo ha vuelto conflictivo.

Mucha de la demarcación fue hecha interesadamente para beneficiar a unos y excluir a otros, llamando a unos "originarios" y a otros "advenedizos". En algunos casos se condenó a muchas de nuestras poblaciones a zonas marginales, usando el argumento oficial de que los "indios" viven o sólo deben vivir en las alturas, en laderas, en bosques lejanos o en alguna isla perdida en el océano. Así en el Perú se dice que los "indios" son los que viven a partir de los 2,000 m.s.n.m. Para este caso los de la costa no son andinos, segregando así culturalmente a los Muchik. Se mide la andinidad por la altitud.

Un tema asociado a la territorialidad pero que va más allá, es la cuestión de la identidad nacional apreciada como identificación con el territorio de un estado-nación. La noción de estado es algo abstracta y en su formación muy poco o nada han tenido que ver los pueblos de cultura original. Mas bien éstos han sido sujetos pasivos y hasta oprimidos por las delimitaciones territoriales que han conllevado la formación de los estado-naciones. Su construcción es colonial y su objetivo es eliminar las diferencias culturales. Como dice Henri Favre:

"La nación supone una homogenización, una reducción de las diferencias. Si se reconoce diferencias culturales o lingüísticas, o raciales exageradas, no se puede pensar en nación, estamos desbordando el concepto de nación... La nación-estado es un conjunto de personas, de individuos que se reconocen en una historia común. A partir del momento en que esas personas, que viven juntas, que se reconocen en una historia común, en un pasado compartido, pues dejan de reconocerse como tal, la nación desaparece o da lugar a dos o más nacionalidades" (Favré, H. 1996: 15)

Muchas veces, esta construcción, sirve para agudizar conflictos entre países donde los destrozos son enormes en particular en la gente de un mismo pueblo por el sólo hecho de vivir a ambos lados de la delimitación territorial.

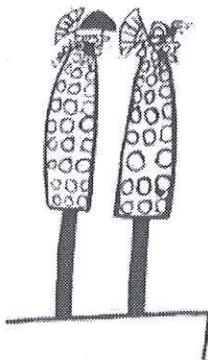
El rasgo religioso es para otros el sello que define a una colectividad cultural, mientras los otros caracteres no son considerados o son de menor valía. Quienes están fuera de los códigos que establecen las "tablas de la ley" son excluidos y perseguidos. El apego con carácter de exclusividad a este rasgo que define la "identidad" de algunos pueblos y grupos, y su defensa cerrada respecto de otros, es lo que se ha venido a definir como "fundamentalismo". Sin embargo por lo que vemos no es sino otra variante a que conduce la construcción de la identidad de los pueblos y de algunos de ellos cuando asumen para sí y de modo acrítico este concepto colonial.

No es que en la construcción de la identidad que nos muestran los estudios no se hallen estos aspectos interrelacionados, y no es que tampoco, y esto debe quedar claro, que pensemos que los pueblos no deben tener territorio ni lenguas, ni su diversidad de prácticas. Todo lo contrario Nuestra llamada de atención se ha centrado en el acento analítico con que se estudia a un pueblo pues este modo tiende a disectar, a matar una vivencia. Criticamos además la manera cómo un atributo es elevado a la categoría de esencial y que define la identidad de un pueblo, pues al hacerlo se erosiona la diversidad con las consecuencias que ello trae y se distorsiona el sentido de tejido heterogéneo que tiene la vivencia andina. Por lo demás nada es definitivo, pues se puede recuperar, a partir de lo que tenemos, la diversidad que nos es propia en aquellos lugares donde se ha erosionado.

Pero cualquiera sea el pretexto detrás, de lo que se trata por esta vía no es sólo conocer sino transformar el mundo homogenizándolo culturalmente. La identidad deviene así en una noción comprometida con el cercenamiento de la diversidad, pues una vez definido el “modelo” se trata de extirpar lo que es diferente. Esto es lo que sucede con la “normalización” de las lenguas vernáculas realizada por numerosas academias de lenguas nativas. Existe el temor a lo complicado, a lo diverso, a lo heterogéneo por inmanejable. Para hacerlo comprensible y manejable es que se estandariza o normaliza.

La dinámica cultural, en la época autónoma, no ha transformado a nuestros pueblos sino los ha enriquecido, y es que ningún pueblo, salvo la civilización occidental, se ha propuesto como la unidad de medida cultural. Aquí no estamos en tierras de las “mónadas culturales” ni de expresiones universales salidas de una cultura específica. Lo quispillactino como lo conimeño, para Quispillacta y para Conima, pero no como paradigmas para otros pueblos. Todo ello no niega la interculturalidad, pero no en términos de “universo” sino de “equiverso”. Los pueblos en los Andes tampoco son formas de vida cerradas, autárquicas y completas. No hay un “ideal” cultural, ni una vida andina “auténtica”. Estas son construcciones interesadas que se ha hecho para oponerlos a una supuesta vida “moderna” que se quiere impulsar. Las idealizaciones son exageraciones a que nos ha conducido ciertas disciplinas interesadas en negar la vitalidad y dinamicidad de la vida de nuestros pueblos en los que las dicotomía auténtico- inauténtico, falso - verdadero, simplemente no son relevantes.

Se habla de que el campesino y cualquier persona tiene varias identidades que brotan cuando es activada por la persona en función de la circunstancia. El concepto de identidad está referida a una persona o cosa o una cualidad de ésta o aquella tomada como unidad en sí. (Aristóteles. **Metafísica**. Libro V. IX). Se es animal racional o animal no racional como una cualidad de lo animal, pero no se puede ser ambas cosas al mismo tiempo y en la misma circunstancia. De este modo, y como ya hemos dicho, el principio de identidad es coextensivo con el de "no contradicción" que supone la existencia de bordes definidos y precisos entre lo que una cosa "es" de lo que "no es" sin admitir entre ambas porosidades que puedan hacer borroso sus perfiles identitarios. Cuando una persona admite -al mismo tiempo y en la misma circunstancia- ser hijo de la Pachamama y de su madre biológica, u otras frases parecidas, como se escucha con frecuencia en los Andes, tanto el concepto de identidad como su plural parece no encajar en la vivencia local. En sentido estricto es contradictorio asumir, de otro lado, que alguien pueda tener numerosas identidades.





XI.

La erosión cultural

Pero ciertamente, la escuela y los medios de comunicación hacen su parte. Erosionan la propia cultura y con ella una manera peculiar de vincularse con la naturaleza. En estas circunstancias si es posible que brote la denominada identidad. Surge la "representación" india como contraparte de la representación colonial llamada también "oficial". Se construye así el "mundo indígena", un mundo, como decía Eduardo Grillo, de entidades "microscópicas" los que además, y a través de sus dirigentes mas conspicuos, se han adherido a la ideología del desarrollo como bastión para alcanzar el "progreso indígena". Este "indio" es alguien en quien prendió la idea de historia y utopía. Considera y ve a su pueblo como lleno de carencias, a pesar de que afirma tener un pasado "glorioso". Las excelencias de la cultura se remiten a este pasado y no al presente que es apreciado según los propios moldes de los diagnósticos oficiales, es decir como pueblos "en extrema pobreza". Hace gala de seguir el discurso oficial a pesar de la enorme riqueza fitogenética que poseen sus pobladores.

En un acto de audacia sin límites y siguiendo el consejo del misionero desconoce la ciclicidad regenerativa de su ayllu para proponer un tiempo lineal y progresivo, un tiempo histórico. Habla entonces de historia para ver en ella el pasado de su pueblo de modo de hacer mas inteligente su futuro. Es capaz de hacer e idear, al modo de Moro y de Bacon, las utopías mas extrañas; hasta es capaz de graficarlas en una innumerable variedad de

representaciones como si nuestros pueblos separaran sujeto de objeto y se lanzaran a la conquista del futuro. Desconoce la sentencia de los viejos que dicen que: "La historia es inventada pero el futuro es recordado". (Galeano, E. Entrevista del 27 de mayo 2001. Porto Alegre, Brasil). Habla de planificación y de proyecto, de derechos y deberes, como si la naturaleza fuera el medio donde los hombres de su comunidad despliegan su creatividad sin límites. Por cierto, este indígena, está en los discursos oficiales y sus revistas añaden a cualquier noción inventada por la empresa mundial del desarrollo el sufijo o prefijo "étnico" (por ejemplo, etnodesarrollo) para hacerlo "localista".

Este "indio" está interesado en revitalizar sus patrones culturales para hacerlos compatibles con el estado nación moderno. Critica la exclusión de la modernidad no para afirmarse en su cultura, evitando ser "capturado", sino para integrarse dentro de ella y así ser considerado un "buen sujeto" por el mundo oficial. (Dion-Buffalo, Y.; Y, Mohawk, J. 1994: 33-35). Es el indio que tiene su asiento en las Naciones Unidas y hace parte de la "humanidad".

Papel importante en este proceso juegan las denominadas ONGs que trabajan el tema de la identidad cultural y cuyos promotores tienen el perfil del misionero. De este modo el mundo occidental puede proseguir tranquilo en su marcha pues los indios también están representados y tienen todos los "derechos" que tiene el hombre de la civilización occidental moderna, mas aún, tienen la "prioridad" por haber sido objetos de discriminación y opresión. Los "indígenas" oficialmente tienen su decenio (1995-2004) y un foro permanente en la ONU. El 9 de agosto de 1996, Boutros Ghali, Secretario General de la ONU, dirigió un mensaje con motivo del

Día Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo. En ella reconoce la injusticia, discriminación y abandono de la que fueron objeto los indígenas, instando a la Comunidad Internacional a que haga más que "pedir disculpas por los errores del pasado". (En: **El Comercio**, 9 de agosto 1996. Sección A:2. Lima.) Se pide pues un nuevo plan para el progreso de los pueblos "indígenas".

El trabajo del misionero no ha sido en vano. Así como en muchos pueblos de los Andes la empresa mundial del desarrollo ha colocado a la palabra "desarrollo" como parte del lenguaje común de sus dirigentes, así hay muchos que han venido a autodenominarse "indígenas" y suelen hablar de su identidad como una suerte de "personalidad", es como decir también que él tiene la dignidad de ser persona humana con iguales derechos que otros, "personalidad" que muchas veces los separa hasta de los propios campesinos que viven en su pueblo por el hecho de no considerar a éstos portadores de algún rasgo que el misionero de turno considera "esencial" a lo indígena.

El oficialismo viene acostumbrando a algunos "indígenas" no a presentarse refiriéndose al ayllu o pueblo de referencia sino a entidades abstractas. De este modo la civilización colonial considera que cumplió su tarea: convirtió, transformó a nuestros pueblos en una masa homogénea de "indígenas" viviendo en microscópicos pueblos, y así sus animadores más conspicuos y con ello la civilización al que representan pueden descansar por fin del "asedio salvaje". Pero es obvio que mientras sigamos respondiendo que "somos de tal pueblo" este *constructo* no esta digerido.

Este deseo e interés por la identidad, es decir por conocer y saber el porqué de aquello que no cambia en los pueblos y que daría sentido y peculiaridad a la vida de la gente y que se mantiene a pesar de las innovaciones, no resultaría gratuito. Octavio Paz, afirma que la antropología mexicana desde su comienzo tenía fines interesados. No era tanto para conocer a los pueblos como transformarlos de acuerdo a la imagen que del hombre tiene la civilización occidental moderna.

Como los misioneros del siglo XVI, los antropólogos mexicanos se acercan a las comunidades no tanto para conocerlas como para cambiarlas... Los misioneros querían extender la comunidad cristiana a los indios; nuestros antropólogos quieren integrarlos a la sociedad mexicana. El etnocentrismo de los primeros era religioso, el de los segundos es progresista y nacionalista (Paz, Octavio. 1974:15).

Jurgen Golte, antropólogo alemán, en una encuesta publicada por el diario "**El Comercio**" (Lima, 11 agosto 1996. p. C4) afirma que: "La antropología surgió con fines claros: querían conocerlos para dominarlos". Por su parte Eduardo Grillo era enfático al cuestionar este concepto. El afirmaba que :

La identidad divide y excluye, diferencia entre los mismos y los Otros. Es una categorización que no surge espontáneamente de la vida, sino que es una construcción levantada por quienes desconfían del mundo tal cual es y por eso quieren transformarlo. La identidad quiere poner orden, controlar, dar sentido. La identidad define a lo Mismo. Elabora un prototipo y juzga, con arreglo a la "imagen y semejanza", a quienes incluye y a quienes excluye.

La identidad tiene sus raíces en el judeo-cristianismo y en los primeros pensadores griegos y ha logrado su mejor expresión en el individuo occidental moderno. Por eso es que se ha establecido como principio de Derecho Internacional y desde ahí quiere contribuir a la globalización del mundo, propiciando la pulverización de las culturas originarias en microscópicos "pueblos indígenas y tribales" según la terminología de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). (Grillo, E. 1996.)

Quién hace surgir la identidad en pueblos de cultura original, no es para estimular su afirmación sino para transformarlos. En los Andes no hay identidad del cual hablar. En estas tierras no ha surgido esta "realidad". Como Eduardo Grillo, decía:

En los Andes es fácil percibir que la vida es diversidad. Vivimos en un mundo vivo, en un mundo de simbiosis, criando a todos y dejándonos criar por todos. Sabemos que en la crianza de la armonía que conviene a la vida del Pacha, todos y cada uno somos protagonistas. Las autoridades entre nosotros son carismáticas y rotativas y surgen para facilitar la vida en cada momento. Sabemos que la sabiduría de los sapos, las flores, los cerros, los hombres, las estrellas son equivalentes y conversan entre ellas y alcanzan el consenso que requiere la crianza de la armonía (ibid).

El sujeto que busca la identidad es aquel en conflicto con la naturaleza y con lo sagrado. Supone que hay algo en el mundo que no le es revelado, algo que se le oculta. Por eso busca la identidad, el ser mismo de las cosas, la unidad absoluta de un ser consigo mismo. El que se pregunta por su identidad es el individuo moderno para

quién la relación entre su subjetividad y el mundo de objetos no estará dada por la correspondencia y adecuación del pensamiento a las cosas a fin de asimilarse a ellas para provocar su develamiento sino al revés. Para el que se pregunta por su identidad las cosas son aprehendidas por la mente pues en ésta anida una imagen o representación del mundo, y serán ciertas si se corresponden con la imagen mental que tiene de ellas. La identidad personal, será en este mismo sentido, no otra cosa que este "yo" que actúa a la manera de substancia pensante que se mira en el "espejo" para relacionar su apariencia y preguntarse si ese tú construido, es decir la imagen que el espejo le devuelve se corresponde con el yo o el sí mismo constructor, o se trata de otra cosa. El sí mismo no radica ya en la cosa, sino en alguien que desde fuera juzga su mismidad. La identidad personal expresa, de este modo, la voluntad de escapar de los condicionamientos divinos y naturales.

Cuando entre quienes comparten y participan de una visión del mundo son concientes, por distintas razones, de que esta visión no sólo debe ser preservada en los linderos del grupo, pero que además debe ser compartida por otros en razón de la universalidad de su discurso, surge sin explicitarlo y por comparación la noción de identidad colectiva. Esta se encarna en gente que participa de un substrato ideológico común, una única representación de sí mismos, y que estima que dicha visión es la visión del mundo. Su antecedente habría que encontrarlo en las primeras sociedades cristianas de evangelización quienes al pretender hacer compartir una misma visión del mundo -la salvación individual- a los denominados paganos empezaron a eliminar las diferencias. Aparecen los "otros", los paganos. De allí que Octavio Paz, ponga en duda el amor cristiano:

*Disiento de Solzenitzin en esto: Los cristianos no aman a sus semejantes. Y no los aman porque nunca han creído **realmente** en el otro. La historia nos enseña que, cuando lo han encontrado, lo han convertido o lo han exterminado. En el fondo de los cristianos, como en el de sus descendientes marxistas, percibo un terrible disgusto de si mismos que los hace detestar y envidiar a los otros, sobre todo si los otros son paganos. Esta es la fuente psicológica de su celo proselitista y de las inquisiciones con que unos y otros han ensombrecido el planeta. (Paz, O. 1990:263).*

En la modernidad ³ surgen asociaciones con objetivos acordes al mundo que se estaba formando. Sus integrantes son mas bien sujetos que han colonizado sus pasiones y colocado al intelecto y al ego como el signo y característica de su personalidad. Las sociedades científicas serán sus manifestaciones primeras, pero también lo serán las sociedades de mercaderes y de banqueros. El protestantismo y mas tarde la escuela serán los canales de difusión de los atributos de la identidad moderna: libertad, egoísmo y racionalidad (Abugattas, J. 1984:37). Los “otros” por diferencia son los que se sienten parte de la naturaleza, los sujetos “míticos”, las comunidades que participan de una cultura cuyas explicaciones del mundo dadas por deidades, serán considerados los bárbaros, los incivilizados, gente considerada como seres inferiores y atrasados.

³ “Modernidad implica una forma específica de ver el mundo, la vida, en donde la idea de libertad, el espíritu crítico y autónomo cumplen un rol fundamental en el contexto de las relaciones humanas. Sociedad moderna es aquella que se caracteriza en lo político por tener un régimen democrático; en lo económico por alcanzar un estado de bienestar y en lo científico por conseguir un avance en la investigación de las diversas áreas del saber y a partir de allí ,promover el desarrollo tecnológico. Si faltan algunos de estos elementos no podemos hablar de sociedad moderna”. Miró Quesada, F. **El Comercio**. Dominical: 16 del 28 de julio 1996.

Pero la construcción de identidades colectivas no conduce solamente a la consolidación de las asociaciones de los "uno mismo", sino que su dinámica es colonizadora, lleva en su propósito humanista, a la desaparición de las diferencias que puedan todavía haber, a hacer de todos ciudadanos y partícipes de un solo mundo, del mundo universal de los "deberes y derechos del ciudadano". En este sentido las ideas de la ilustración se entremezclan con las del cristianismo, como lo precisa Sachs:

"En los tiempos de Voltaire, la potencia unificadora y ecuménica de la cristiandad se había debilitado y dado paso a la "humanidad" como el concepto colectivo dominante. Desde que el Apóstol San Pablo había quebrantado la validez de las distinciones mundanas ante el don divino de la salvación, había llegado a ser concebible el pensar a todos los seres humanos como ubicados en un mismo plano. La ilustración secularizaba esta herencia y la convirtió en credo humanista. Ni la clase ni el sexo, ni la religión ni la raza contaban ante la naturaleza humana, así como no contaban ante Dios. De esta manera la universalidad de la calidad de hijo de Dios fue reformulada como la universalidad de la dignidad humana. A partir de entonces "humanidad" devino en común denominador que unía pueblos, haciendo perder significación a las diferencias de color de piel, de creencias y de costumbres sociales". (Sachs, W. 1996: 379).

Este es el substrato ideológico del surgimiento de los modernos estados-nación y de la expansión industrial. Como argumenta Nicolau: "La centralización de intereses y la homogenización de lenguas no fueron demandas de

los pueblos sino que emergió como obra del Estado que se impuso sobre las comunidades locales quitándoles autonomía con el argumento de un discurso abstracto sobre nación como base territorial de su funcionamiento" (Nicolau, A. 1992). Surgen y se desarrollan por este medio las denominadas "identidades colectivas", es decir la asunción social de valores y normas de conducta que se asumen como "propias" por determinadas colectividades, es decir como si hubiesen surgido de la vida misma de las personas y no por una expulsión planificada y concertada de lo heterogéneo impulsada por los intereses político- económicos hegemónicos.

Pero la noción ilustrada de "humanidad", no incluyó *ipso facto* a las culturas situadas en este lado del Atlántico, a los denominados "indígenas" porque éstos eran diferentes al paradigma que de si mismos tenían los europeos. Luego después y seguramente por influencias cristianas aquellos fueron "elevados" a la condición de humanos, plantéandose entonces el problema de su integración. El problema se resolvió asignándoles una condición larvaria dentro de la escala evolutiva de lo racional. Como Sachs argumenta:

"Así como los cristianos tenían sus paganos, los filósofos de la Ilustración tenían sus salvajes. Ambas figuras daban cuerpo a la negación de lo que las respectivas sociedades tenían como representación de sí mismas. Los paganos era aquellos que estaban fuera del Reino de Dios, mientras que los salvajes vivían fuera del reino de la civilización. Pero había una diferencia crucial. Mientras para los cristianos los paganos vivían en áreas geográficamente remotas, para la Ilustración los salvajes poblaban un estadio infantil de la historia. La Europa de la Ilustración ya no se sentía separada del Otro

espacialmente, sino cronológicamente. De hecho la existencia de pueblos extraños como los iroqueses, los asantes o los bengalés en los bordes de la civilización (europea) contradecía la idea misma de una humanidad única. Pero la contradicción fue resuelta interpretando la multiplicidad de culturas en el espacio como una sucesión de estadios en el tiempo. Así el "salvaje" fue definido como alguien que crecería y entraría en la etapa de la civilización. El "salvaje", aunque viviera ahora, recibía la condición de niño en la biografía de la humanidad, un niño que aún no estaba completamente maduro y tenía necesidad de ser guiado por un padre fuerte." (Sachs, W. Ibidem: 380)

Con este nuevo membrete, se justifica hasta hoy la idea de globalización del mundo. La identidad devino pues en una noción que lleva, como decía Eduardo Grillo, a "poner orden, controlar, dar sentido", conduce a la homogenización del mundo y aparece asociado a los discursos que buscan crear y consolidar el poder, es decir el acto de establecer dominio sobre los demás.



XII. El tejido de la interculturalidad

Como decía Aristóteles lo contrario a la identidad es la heterogeneidad (**Metafísica**. Libro V. IX). Si algo caracteriza al runa andino es la heterogeneidad, heterogeneidad de entidades y heterogeneidad de los seres "en sí". No existe un núcleo o esencia que lo defina. Cada entidad es un haz de atributos, dentro de los cuales la lengua humana es uno pero no el que lo define. Sería más propio en los Andes hablar de tejido como una matriz presente en cada una de las entidades y al mismo tiempo apreciando cada entidad como un tejido dentro del tejido de la vida. De igual valencia es el territorio ritual, el lenguaje y las prácticas agrícolas. Es ausencia de jerarquías entre humanos, naturaleza y deidades, no tiene sentido ponderar, sobredimensionar una cualidad, ni una de las entidades por encima de las otras.

El término simbiosis alude a la asociación íntima de organismos de diferente especie que se favorecen mutuamente en su desarrollo, (Moliner, M. Diccionarios del uso del español. Gredos.) y en la que cada quién ayuda al otro compartiendo sus propias cualidades. La simbiosis sería al mismo tiempo el lazo que une a cada uno de los nudos y que confiere orden a la vida. Eduardo Grillo, lo enuncia como:

"Fiesta jubilosa y cotidiana del mundo vivo en donde se va criando la armonía, al ir logrando la complementariedad entre todos, al comprobar que la vida de cada quién sólo es posible por la presencia y colaboración de todos los otros". (Grillo, E. 1993: 16)

La particularidad andina es que la crianza no es una acción del hombre sobre los demás seres, sino al ser todos vivos y personas, la crianza es un atributo de todo cuanto existe. Y como señala la palabra simbiosis, la crianza no es sólo entre especies semejantes, sino entre lo heterogéneo. En los Andes, en la crianza de un ser de una especie determinada no sólo tienen que ver sus congéneres, sino todos los demás. En la crianza del agua, no sólo intervienen el runa, sino el clima, los pastos, los Apus, y los árboles. El sentido del tejido es que todos tenemos que ver con la crianza de todos. Esta crianza como todo en la vida esta sujeta a vuelcos (*cuti* en quechua) y también a desarmonías.

La desarmonía sucede cuando la crianza y la conversación se suspende. La palabra es viva, no es un medio, un instrumento, sino una persona, y en tal sentido tiene la capacidad de armonizar si ella expresa cariño, como también puede ser seña de desafecto y desarmonía. Este cariño se expresa de modo intenso en las fiestas rituales que son justamente los momentos en que la conversación entre humanos, naturaleza y deidades es profunda y densa. El lenguaje no sólo es profuso, sino con expresiones de profundo respeto y consideración. El lenguaje está teñido de cariño porque es dentro del cariño que el lenguaje deviene criador y regenerador de la vida. El ambiente de crianza del lenguaje es el *cuyay ayllu* -los que se quieren, en quechua.

El lenguaje no prospera en ambientes ásperos, jerárquicos y de negocios. En circunstancias así la vida como el lenguaje, se marchitan.

Las desarmonías son también y en este sentido un llamado a la conversación y a la crianza. En la ceremonia que se hace para que el cuerpo recobre su armonía el sacerdote a través de la coca u otro medio que propicia el diálogo conversa con las deidades correspondientes para "llamar" al ausente de modo que el tejido recobre su vitalidad y su armoniosidad. El enmudecimiento de una forma de vida, en este caso del runa, afecta la salud de todos los miembros del Pacha cuya salud reposa en el diálogo. El habla, con todo lo que ello implica, está así en el meollo de la regeneración del ayllu.

No decir frases que expresen a los ojos de los intelectuales la identidad de una persona o un grupo no significa anomia. Anomia es "estar fuera de lugar, es actuar sin ley ni orden". Un andino se siente amparado por su comunidad, su chacra y sus deidades. La comunidad es su *topos*, su lugar y en ella su modo de comportarse se halla asociado al comportamiento de la naturaleza. Y cuando se dirige a otras comunidades, va allí a escuchar, a estar en el otro, a participar de las fiestas y rituales vecinos.

Hablar de interculturalidad en los Andes es referirse al modo común y corriente con el cual cada uno de los seres que lo pueblan tejen la vida. Como no hay identidad, perfiles definidos y cerrados para caracterizar a alguien o algunos de modo diferente y distante respecto del otro, lo que se observan mas bien son pliegues, uniones, conversaciones, cariños, que brotan en la crianza recíproca de los seres que pueblan el *pacha*.

Bibliografía.

- Abugattas, J. "Marco conceptual de la ciencia y la tecnología". En : **El factor ideológico en la ciencia y la tecnología**. Asociación cultural peruano alemana. Lima, 1984.
- Appfel-Marglin, F. "Desarrollo y Represión: una crítica feminista". En: **Bosque Sagrado**. CAM- PRATEC. Lima, 1995.
- Appfel-Marglin, F. "Imperialismo feminista y desarrollo". En: **Bosque Sagrado**. CAM-PRATEC. Lima, 1995.
- Appfel-Marglin, F. "La viruela en dos sistemas de conocimiento" En: **Bosque Sagrado**. CAM-PRATEC. Lima, 1995.
- Aristóteles. **Metafísica**. Libro V. IX.
- Aristóteles. **Física**. I, 184 a 15.
- Batzin, C. **Identidad y cultura en Guatemala**. Xerox. Guatemala, 1996.
- Bennet, Beverly. Intervención en reunión oficina Lutheran. Lima, 31-7-96.
- Berger, Peter; y Luckmann, Thomas. **La Construcción Social de la realidad**. Amorrortu Edit. Buenos Aires. 1976.
- Berman, M. **El Reencantamiento del Mundo**. Cuatro Vientos. Editorial. Santiago, 1995.
- Bigwood, Carol. **Earth Muse: Feminism, Nature and Art**. Filadelfia, Temple. University Press. 1993.
- Buffalo, D. Y Mohawk, J. "Thoughts from an Autochthonous Center" in **Cultural Survival Quarterly Winter**. L994. USA.

- Burbano, Felipe. "El descubrimiento al revés". En: Bonil. **Venimos de lejos**. Quito, Ecuador. 1992.
- Camacho J. **Individuo y Técnica en el Mundo Contemporáneo**. Amaru Editores. Lima, 1986.
- Campos, Anibal. "La identidad perdida". En: **Pensamiento filosófico en el Perú**. UNMSM. 1994.
- Castelnuovo, A. y Creamer, G. **La desarticulación del mundo andino. Dos estudios sobre educación y salud**. Quito. Ecuador. 1987.
- Chiappo, L. "Angustia de identidad cultural". En: **Actas I Congreso nacional de filosofía. Lima. Perú. 1984. Pensamiento en el Perú y América Latina**. UNMSM. Lima. Perú. 1984.
- Choque Copari, E. **El Marani. Autoridad que armoniza la crianza de las chacras**. Chuyma Aru. Puno. 2001.
- Diccionarios del saber moderno. **La filosofía**. Ediciones Mensajero. Bilbao. 1974
- Edwards, Paul. **The Encyclopedia of Philosophy**. Vol. 3, Macmillan. Nueva York, 1967.
- Escobar, A. Matos Mar, J. y Alberti, G. **Perú ¿país bilingüe?**. Perú Problema 13. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1975.
- Escobar, A. "El multilingüismo y el Perú". En: **Educación Bilingüe. Una experiencia en la amazonía peruana**. Editor/ Ignacio Prado Pastor. Lima, 1979.
- Favre, Henri. "No hay que caer en la trampa de las etnias". Entrevista de Patricio Ricketts, y Marcelo Gullo. En la revista "Si". No. 494, del 16-22 set. 1996: 15. Lima. Perú.
- Gallo, A. Intervención en seminario-taller sobre **Identidad y cultura en Guatemala. Hacia un diálogo intercultural en Guatemala**. Guatemala, junio 11. 1996.

- Giner, S. Introducción a: **Comprender una sociedad primitiva**. de Winch, P. ICE. UAB. 1987 . Paidós. Barcelona.
- Golte, J. Entrevista en **El Comercio**. Lima, 11 de agosto 1996.
- Grillo, E. **Conocimiento y evaluación en el occidente moderno, y, crianza y simbiosis en los Andes**. Xerox. Pratec. Lima. Junio 1993.
- Grillo, E. **Informe interno** de viaje a Estados Unidos de Norteamérica, del 20 de noviembre al 27 de diciembre de 1995. PRATEC. Lima, enero de 1996. 18 pp.
- Heidegger, M. **Del camino al habla**. Versión castellana: Ives Zimmermann. Odos 1. Barcelona, España, 1987.
- Heidegger, M. **Identidad y Diferencia**. Edición de Arturo Leyte. Anthropos. Barcelona. España. 1990.
- Heidegger, M. **La pregunta por la técnica**. Santiago de Chile, 1993.
- Huizer, G. "Saber indígena y espiritualidad popular: un desafío para los desarrollistas". Third World Centre. Catholic University Nijmegen En: **Agricultural Knowledge systems and role of extensión**. Proceedings of international workshop. Hohenheim, mayo , 1991.
- Itier, César. **La tradición oral quechua antigua en los procesos de idolatría de Cajatambo**. Bulletin de L'Institut Francais d'Estudes Andines. Tomo 21, No3, 1009-1051. Lima, 1992.
- Kremer, Jurgen. "La posibilidad de recuperar perspectivas indígenas europeas sobre prácticas nativas curativas". En: **La recuperación de la mente indígena**. California Institute of Integral Studies. San Francisco. USA. 1996.
- Larson, Mildred. "El rol de las Lenguas Vernáculas frente a las Lenguas de Prestigio en la Educación". En: **Educación Bilingüe. Una experiencia en la amazonia peruana**. Editor /José Ignacio Pastor. Lima, 1979.

- Llanque Chana, D. "Dimensión política de un alfabeto aymara y quechua".
En: **Educación indígena. Transmisión de valores, bilingüismo e interculturalismo hoy.** Ediciones Abya Yala. Quito. Ecuador, 1992.
- Machaca, Marcela. "La crianza de la biodiversidad y la cultura andina".
En: **La cultura andina de la biodiversidad.** PRATEC. Lima, 1996.
- Maturana, H. y Varela, F. **De máquinas y seres vivos.** Una teoría sobre la organización biológica. Ed. Universitaria. Santiago. Chile. 1972.
- Maturana, H. **Emociones y Lenguaje en Educación y Política.** Hachette. CED. Santiago. Chile, 1989.
- Mires, Alfredo. **Lo que cuento no es mi cuento. Cultura andina y tradición oral.** Acku Kinde 6. Cajamarca, 1996.
- Miró Quesda, F. **Educación Bilingüe. Una experiencia en la Amazonia Peruana.** Editor/Ignacio Prado Pastor. Introducción. Instituto Lingüístico de Verano. Lima, 1979.
- Montoya, R. **La cultura quechua hoy.** Hueso húmero. Lima, 1987.
- Muñoz Ordoñez, J. "La matematización de la realidad". En: **Las ciencias naturales y la concepción del mundo de hoy.** Asociación cultural peruano-alemana, 1979.
- Nicolau, A. "Estado, independencia y libertad. Por la autonomía de la sociedad civil". En: **Opciones.** Mexico. Abril. 1992.
- Nicoli, F. Biografía de Hombres Célebres. **Mussolini, Hitler, Lenin, Stalin.** Editorial Continental. Lima, 1967.
- Ortiz Rescaniere, A. "Algunas consideraciones antropológicas sobre la educación bilingüe". En: **Educación Bilingüe. Una experiencia en la Amazonia Peruana.** Editor/Ignacio Prador Pastor. Lima, 1979.
- Paz, Octavio. "La mirada anterior". En: Castaneda, C. **Las enseñanzas de don Juan.** FCE. Mexico. 1974.

- Paz, Octavio. "Gulag: entre Isaías y Job". En: **El Ogro filantrópico**. Seix Barral. Barcelona. L990.
- Peña Cabrera, A. "La ciencia en la antigüedad y en el medioevo". En: **Las ciencias naturales y la concepción del mundo de hoy**. Lima, 1974.
- Peña Cabrera, A. "El Lenguaje y la Constitución del Hombre Occidental". En: **Lenguaje y Concepciones del Mundo**. Antonio Peña/ Editor. Asociación Cultural Peruano Alemana. Lima, 1987.
- Peña Cabrera, A. "La ciencia, la técnica y la ecología: los límites de la racionalidad occidental". En: **Pensamiento filosófico en el Perú**. UNMSM. Lima 1994.
- Piscoya, Luis A. "Mestizaje, identidad y proyecto nacional". En: **Pensamiento filosófico en el Perú**. UNMSM. Lima. 1994.
- Reali y Antiseri. **Historia del pensamiento filosófico y científico**. Tomo I: 195. Herder. L985.
- Rengifo, G. Panduro, R. y Grillo, E. **Chacras y chacareros**. Ecología, demografía y sistemas de cultivo en San Martín. Cedisa. Fondo de Contravalor Perú-Canada. Tarapoto. 1993.
- Rengifo Vásquez, G. **Ayllu andino y sociedad moderna**. Documento de estudio No. 29. PRATEC. Junio 1996. Lima 1996.
- Rodríguez Suy Suy, V. A. **Los Pueblos Muchik en el Mundo Andino de Ayer y Siempre**. Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas. Lima, 1997.
- Rostworowski de Diez Canseco, María. **Estructuras Andinas de Poder. Ideología política y religiosa**. Instituto de Estudios Peruanos. Lima. 1988.
- Sábato, E. **Hombres y engranajes. Heterodoxia**. Segunda edición. Alianza Editorial. Madrid. 1980.

- Sachs, W. "Un Mundo". En: **Diccionario del Desarrollo. Una guía del Conocimiento como Poder**. Editado por Wolfgang Sachs. PRATEC. CAM.Lima, 1996.
- Seguín, Carlos Alberto. "El síndrome psicossomático de desadaptación". En: **Psiquiatría y sociedad**. Estudios sobre la realidad peruana. UNMSM. Carlos Alberto Seguín. Editor. Lima, 1962.
- Sen, A. "Gender and cooperative conflicts". En: Apffel-Marglin, F. **Bosque Sagrado**. CAM-PRATEC. Lima, 1995.
- Stavenhagen, R. "¿Asimilación o pluralismo? Identidad indígena y multiculturalidad en América Latina. En: **Revista D+C 3/2001**. Alemania.
- Todorov, Tzvetan. **La conquista de América. El problema del otro**. Tercera edición. Siglo XXI Editores. Mexico.
- Urbano, J. y Macera, P. **Santero y caminante**. Apoyo, Lima, 1992.
- Valderrama, R y Escalante, C. **Asuntapa Kawsayninmanta**. Cadep. "José María Arguedas". Cusco. L994:56)
- Van Kessel, J. **Tecnología aymara: un enfoque cultural**. PRATEC.Lima, 1989.
- Van Kessel, J. **Cuando el tiempo arde**. Hisbol. La Paz. Bolivia. 1992.
- Varese, S. "Una dialéctica negada. Notas sobre la multiétnicidad mexicana". En: **En Torno a la Cultura Nacional**. Fondo de Cultura Económica. SEP/80. México, 1982.



La identidad cultural llega a los Andes como una propuesta externa. Que se sepa, en pueblo andino alguno ha surgido el asombro griego, ni ha brotado la pregunta sobre "quién soy yo", ni por el "ser". Es una pregunta de agentes culturales y de intelectuales externos para quienes: "la cuestión de la identidad cultural aparece como respuesta de una sociedad y cultura avasallada, invadida, despojada y sobrepujada por otra cultura en proceso de expansión colonizante". La asunción de la identidad deviene así en paso previo y necesario al acto liberativo. Como en el proletario su liberación supone la conciencia de clase, para el indígena o nativo, su descolonización supone la asunción conciente de su identidad, es decir, debe realizar comparaciones con lo que no es y expresarlo de modo de saber quién es y por este medio pugnar por establecer relaciones de equidad con los otros.



PRATEC