

LA PALABRA PERMANENTE

Verba manent, scripta volant: Teoría y prácticas de la oralidad en el discurso social del Perú

Pontificia Universidad Católica del Perú
BIBLIOTECA CENTRAL
COMPRA

LA PALABRA PERMANENTE

Verba manent, scripta volant: Teoría y prácticas de la oralidad en
el discurso social del Perú

Juan J. Biondi | Eduardo E. Zapata

Biblioteca del Congreso del Perú

306.44

B54

Biondi Shaw, Juan J.

La palabra permanente. *Verba manent, scripta volant*: Teoría y prácticas de la oralidad en el discurso social del Perú / Juan J. Biondi; presentación Marcial Ayaipoma Alvarado; prólogo Luis Jaime Cisneros. – Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2006.

476 pp.

ISBN: 9972-221-11-3

SOCIOLINGÜÍSTICA / SEMIOLOGÍA (LINGÜÍSTICA) / ANÁLISIS DEL DISCURSO / COMUNICACIÓN ORAL / LENGUAJE Y CULTURA / MUJERES / IDENTIDAD DE GÉNERO / CIUDADANÍA / CULTURA / PERÚ

I. Zapata Saldaña, Eduardo E.

*A Luis Jaime Cisneros V. y Antonio Cornejo Polar,
por la permanencia de su palabra*

Juan J. Biondi y Eduardo E. Zapata

La palabra permanente. Verba manent, scripta volant: Teoría y prácticas de la oralidad en el discurso social del Perú

PORTADA Billy Hare. *Machu Picchu, Cusco*, 1984. PORTADILLAS Billy Hare. Pág. 95 *Ollantaytambo, Cusco*, 1984 | Pág. 153 *Ollantaytambo, Cusco*, 1984 | Pág. 271 *Sacsayhuamán, Cusco*, 1985 | Pág. 351 *Quebrada Malanche, Lima*, 1987

CUIDADO LINGÜÍSTICO Rafael Espinosa

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN Ángela Kuroiwa

© Fondo Editorial del Congreso del Perú

Jirón Huallaga 364, Lima

Teléfonos 311 7735 | 311 7846

Correo electrónico: fondoeditorial@congreso.gob.pe

<http://www.congreso.gob.pe/fondoeditorial/>

Impreso en el Perú

2006

Hecho el depósito legal 2006-4002

SUMARIO

PRESENTACIÓN | MARCIAL AYAMPOMA 13

PROEMIO | MAX HERNÁNDEZ 17

PRÓLOGO | LUIS JAIME CISNEROS 23

NOTA DE LOS EDITORES 35

INTRODUCCIÓN 37

1. Inflación y mercantilismo cultural 37
2. El silencio de la palabra hablada 41
3. Discursos de consumo, discursos de re-uso y sentido 45
4. Cuando la palabra repetida es enemiga de la permanencia en una sociedad democrática 50
5. Los sistemas culturales de la oralidad, la escribalidad y la electronalidad. Vectores de la cultura de la oralidad 54
6. Palabra y ciudadanía 64
7. La permanencia de la palabra en César Vallejo. Universalidad y oralidad 70
8. Efectos sociales del silencio de la palabra 83

**CAPÍTULO I SENDERO LUMINOSO Y LA VIOLENCIA EN EL PERÚ:
LOS OTROS SENDEROS Y LA CONTRATEXTUALIDAD SUBVERSIVA**

- o. El sentido 97
1. Un discurso contratextual 103
 - 1.1. Sentido e interpretación 103

- 1.2. Texto y sistemas parasitarios 109
- 1.3. Tipos de sistemas parasitarios 113
- 1.4. Texto y contratexto 115
- 2. El discurso de Sendero Luminoso como *close up* sinecdóquico 121
 - 2.1. Metáfora y metonimia 121
 - 2.2. Acerca de la forma de la expresión 124
 - 2.2.1. La lógica de las acciones 124
 - 2.2.2. Relaciones entre los personajes 125
 - 2.2.3. Rasgos relevantes del lenguaje 127
 - 2.3. Sobre la forma del contenido 133
 - 2.3.1. Tiempo, modo y aspecto del relato 133
 - 2.3.2. Los códigos y sus relaciones 134
 - 2.4. *Close up* sinecdóquico 137
- 3. Predicación y opción signica 138
 - 3.1. El Perú de Sendero Luminoso 138
 - 3.2. El Perú de los textos oficiales 140
 - 3.3. La opción signica 142
 - 3.4. La pizarra de la escuela 147

Bibliografía 150

CAPÍTULO II LOS ORADORES DE LAS CALLES DE LIMA Y EL PODER DE LA PALABRA HABLADA

- o. Un hallazgo 155
- 1. El poeta de la calle 160

Bibliografía 268

CAPÍTULO III GÉNERO Y CONTINUIDAD CULTURAL EN LOS ANDES

- o. Exordio 273
- 1. Metonimia y género 280
- 2. El género real y arbitrario en las culturas orales 286
- 3. Género y continuidad cultural: metonimia, oralidad y electronalidad 296

- 4. El corredor de sentido 313
- 5. Reflexión final 319
- 6. ADENDA Retrato de actividades de mujeres en zonas rurales y urbanas de Cusco 322
 - 6.1. San Jerónimo: un poblado de unidades productivas familiares. El imaginario de lo rural 324
 - 6.1.1. Testimonios de género y realidad de tiempos 324
 - 6.1.2. Semiosis socioproductiva 329
 - 6.2. Santiago: indicadores y referentes de género. Un imaginario urbano-marginal 336
 - 6.2.1. Testimonios de género y realidad de tiempos 336
 - 6.2.2. Semiosis socioproductiva 343
 - 6.3. La lectura 344

Bibliografía 348

CAPÍTULO IV LA ARGUMENTACIÓN SILENCIADA: RETÓRICA, ARGUMENTACIÓN Y CIUDADANÍA EN LOS ANDES

- o. Invitación al lector 355
- 1. El olvido del cultivo de la lengua oral 364
- 2. Recuperando el sentido: la argumentación 370
- 3. El por qué de un olvido fatal: rupturas y continuidades en la retórica 374
- 4. La comprobación de una fortaleza: retórica de la oralidad andina quechua 392
 - 4.1. Argumentación, refutación y diversidad 392
 - 4.2. Trazas de una retórica proactiva 399
- 5. Argumentación, ciudadanía y democracia 413
- 6. La finalidad del discurso: la persuasión a través de la argumentación 416
- 7. Más allá de la lógica y las matemáticas: extendiendo la razón en la formación de las personas a través de la argumentación 423
- 8. Un *close up* a la estructura del discurso retórico en una asamblea comunal 426

Bibliografía 474

PRESENTACIÓN

Marcial Ayaipoma Alvarado

CONFIESO QUE CUANDO VI EL TÍTULO DE ESTE LIBRO, y como político que soy —y entonces hombre de filiaciones, códigos y permanencias— no pudo dejar de llamarme la atención una primera relación que ese título planteaba de una manera explícita y directa. Casi un reclamo. La relación entre la permanencia de la palabra y la oralidad.

Porque casi todos los que transitamos el mundo profesional e intelectual —e imagino que muchos más— hemos sido entrenados en una cultura que vincula palabra y permanencia al mundo de la escritura y los libros. Vinculados al mundo de las leyes, mundo de los códigos y las Constituciones. Entrenados, en fin, en una cultura que nos habla de que el contrato social y su permanencia se asientan exclusivamente en la palabra escrita.

De allí que me llamase también la atención la ruptura de la habitual expresión latina *verba volant, scripta manent* (“lo oral se desvanece, lo escrito queda”) y su deliberado reemplazo por la provocadora expresión *verba manent, scripta volant*.

Y, entonces, cogí el libro y emprendí la aventura de su lectura. Urgido, además, por el hecho

de que la ecuación palabra hablada y permanencia prometía echar luces para la comprensión del discurso social en el Perú. Y para cualquier peruano hoy, todo intento de aproximarse con rigor a ese discurso social no solo constituye exigencia intelectual o académica, sino vital.

Es evidente que los cuatro capítulos corresponden a un largo periodo donde los autores han realizado un riguroso trabajo de campo. Dando cuenta de diferentes fenómenos políticos y sociales significativos para el país. Pero, sobre todo, buscando en sus objetos de estudio, en los discursos analizados, nuevas trazas para la comprensión del Perú y de nosotros los peruanos.

Cada capítulo ciertamente constituye en sí un aporte que imagino alimentará las bibliografías especializadas. Eso ya sería suficiente. Pero quisiera particularmente referirme a lo que he llamado las "nuevas trazas para la comprensión del Perú y de nosotros los peruanos".

Porque aquí nos encontramos con el aporte fundamental de este libro. Porque los autores al hablar de cultura de la oralidad no la restringen a características externas de un discurso, sino identifican la matriz de esa cultura. Como se subraya en el libro, esta matriz significa "una determinada relación de los usuarios con el lenguaje, un modo peculiar de producir significado y una sintaxis que debemos entender como eje constructor de identidades individuales y colectivas".

El libro, entonces, nos llama la atención sobre la pervivencia institucionalizada del valor de la palabra hablada en el Perú, nos explica didácticamente cómo esa palabra teje identidades, redes y organizaciones sociales en campo y ciudad y nos dice —en fin— cómo lo que los autores llaman la tecnología informativa de la palabra hablada ha sido y es soporte de la construcción de un país que se ha configurado al margen de la palabra escrita oficial.

Si José Matos Mar en *El desborde popular*, libro que reeditó con éxito el Fondo Editorial del Congreso, nos puso en evidencia el trazo social de un nuevo Perú; y si Hernando de Soto con *El otro Sendero* nos dibujó la naturaleza, orígenes y operatividad del denominado Perú

informal, Juan Biondi y Eduardo Zapata ponen en evidencia cómo ese mundo de los excluidos del sistema ha tenido como arma cultural la palabra hablada y su poder hacedor y cómo ella les ha permitido configurar identidades individuales y colectivas. Tenían razón, los autores: *verba manent*.

Si la ciudadanía es, entonces —como se dice en el libro— producción y apropiación material y simbólica y no simple consumo de bienes e instrucciones, este libro es una valiosa herramienta para la reconceptualización del discurso social en el Perú.

PROEMIO

Max Hernández

EL ALFABETO, LA ESCRITURA, LAS LENGUAS EUROPEAS, LA religión cristiana, la ley patriarcal, el sometimiento de las poblaciones nativas y la explotación fueron partes del mismo paquete colonizador. No se trata de hacer un balance; se quiere recordar que las regiones puestas en el mapa a partir de aquel lejano 1492, cuando se inició el fenómeno "globalizador", habrían de experimentar "en tierra propia" muchas de las desventajas de un orden impuesto por las potencias imperiales. Una vasta proporción de los pobladores del planeta vivió *el lado oscuro del Renacimiento* y sufrió la colonización de los lenguajes, los espacios y la memoria.

En el caso de nuestra patria esto tuvo serias consecuencias. Por un lado, la sociedad peruana permaneció estática: la herencia colonial pesaba demasiado, tanto que ni siquiera la independencia logró aligerarla. Por otro, el Perú fue pensado durante mucho tiempo con las categorías mentales del colonizador. Tal vez fue solo en el siglo XX cuando la sociedad relativamente inmóvil y bastante estancada, comienza a agitarse. Los intelectuales, receptores de influjos externos y sensibles a la realidad circundante, muestran algunas de las primeras variaciones. Pero el fenómeno

colonial también afectó y continúa afectando la visión que muchos intelectuales tuvieron y tienen del Perú. Imbuidos de ideologías escritales, no han podido sintonizar con los modos de pensar de una mayoría situada predominantemente en el horizonte de la cultura oral.

Recordemos que los habitantes autóctonos de estas tierras resolvieron sus necesidades contables de modo diferente a los sumerios, quienes parece fueron los primeros en registrar numerales, pictogramas e ideogramas. En cuanto al origen del alfabeto fonético, una de las dos principales teorías sostiene que se habría desarrollado a partir de las antiguas formas pictográfica e ideográfica (probablemente egipcias) adoptadas con conocimiento de los objetos que los signos representaban. El mensaje codificado bajo las formas pictográfica e ideográfica no se refiere de manera unívoca a lo verbalizado. La notación fonética corresponde más precisamente a las categorías verbales. Si se evita caer en la tentación de proponer un desarrollo lineal al compás de algún fácil esquema evolucionista, es posible pensar que las diversas formas representan expresiones distintas de la mente. Ciertamente es que en el segundo caso se trata de una suerte de calco, más o menos fidedigno, de la palabra hablada: su registro fonético.

Los conquistadores europeos llegaron al continente americano cuando aparecían en Europa tecnologías que permitirían el despliegue de la cultura escrital. Una idea de Todorov, por cierto cuestionada por historiadores y críticos de la cultura, no deja de reverberar con inquietantes sugerencias. El intelectual búlgaro nos dice que las tres grandes civilizaciones americanas que se enfrentaron a los españoles se hallaban situadas a niveles distintos en lo que a la escritura se refiere y que las diversas actitudes que asumieron frente al invasor se explicarían, cuando menos en parte, por ello. Los incas creyeron por un tiempo en la naturaleza divina del conquistador, los aztecas solo en los primeros momentos, los mayas, que poseían una escritura desarrollada, supieron todo el tiempo que no se trataba de dioses, apenas de extranjeros.

Sea como fuere, lo que es innegable es que desde los inicios de la Conquista, el uso de la escritura estuvo asociado al ejercicio del poder

colonial. Un relato del Inca Garcilaso cuenta que el capataz de un conquistador-encomendero le envió, desde Pachacamac a la Ciudad de los Reyes, diez melones (los primeros de simiente española plantados en el Perú). Los dos indios que los llevaban debían entregar también una carta que el capataz les entregó advirtiéndoles que no debían comer de la fruta pues la carta lo habría de decir. Luego de poner la carta tras una tapia, para que no los pudiera ver, comieron no uno sino dos melones, para emparejar la carga. Llegados a Lima, el encomendero, luego de leer la nota, preguntó por los melones que faltaban. Cuando negaron la falta, les dijo que mentían pues la carta decía que habían comido dos. Nótese cómo las palabras del amo no reproducen lo que la carta podría decir, más bien se refiere a la falta y sus palabras actúan como un eco que retumba sobre la mala conciencia de los cargadores. No sorprende que los indios quedaran asombrados de los secretos que descubrían los españoles; tan grandes que había razón en llamarlos Viracochas.

Este libro de Juan Biondi y Eduardo Zapata asume hasta la raíz sus circunstancias. Escrito en medio de un vértigo de instantes incesantemente superpuestos, se propone captar el sentido de una realidad lingüística en un momento en que el logocentrismo es cuestionado, en que frente a los determinantes comunitarios y societarios se afirma la cultura del yo, en que salen a la luz la pluralidad cultural, la persistencia de la cultura oral y la heterogeneidad que nos constituye. Los autores saben que hoy es imperativo comprender los efectos de la tele-informática y la explosión de lo visual. En tal clima, ponen en juego las consecuencias de dos asuntos de capital importancia. Lo que implicó socialmente la inexorable sustitución del quechua por el castellano como la lengua del sector dominante y el fracaso de la insistencia de los clérigos, frailes y legisladores por imponer la cultura escrita que quedó apenas circunscrita a la "ciudad letrada" y a un "Estado de papel".

Dicho en otras palabras, una poderosa corriente de oralidad persistió y la escribabilidad no cuajó. El concepto oralidad no se circunscribe a "expresión oral" ni los actos de habla son sinónimo de la misma. Tampoco es una mera tecnología comunicativa. La oralidad, la escribabilidad y la

electronalidad se refieren a horizontes culturales que producen sus propios modelos de pensamiento. Estos se convierten en patrones cognoscitivos cuando las respectivas tecnologías comunicativas se han interiorizado. Es entonces que la palabra hablada, la palabra escrita y la palabra electrónica corresponden a formas de producción de significado. Como afirma el historiador belga Albert d'Haenens, el planeta se halla en pleno tránsito de una cultura escrital a una "electronal". El horizonte anunciado por las nuevas tecnologías implica alcances y consecuencias que aún no comprendemos. En el Perú, la persistencia de la oralidad y el despunte de la electronalidad permiten a los autores una reflexión cuya importancia excede los predios de la semántica.

La apuesta fundamental de este importante libro consiste en hallar el sentido de formas de pensamiento cuya articulación lingüística escapa los férreos moldes de la cultura escrita. La hegemonía del texto escrito no permite ver que existen formas de pensamiento que solo son ininteligibles desde la óptica de una construcción predominantemente metafórica. Al tomar la construcción metonímica como base de la producción de significado, los autores otorgan nuevos niveles de complejidad a preguntas que han asediado a los investigadores. Al explorar las relaciones entre metonimia y género, por ejemplo, cuestionan el sesgo masculino mismo de la historiografía oficial. Además de reivindicar al hombre y la mujer de la cultura andina rural, Zapata y Biondi muestran que es posible elaborar un discurso inteligible acerca de aquello que desde una perspectiva escrital parece ininteligible.

Es interesante en este sentido traer a colación algunas ideas de la psicoanalista y psicóloga cognoscitiva Wilma Bucci. Ella habla de tres niveles de procesamiento de información: a) el subsimbólico que es analógico, sensorial, visceral, quinestésico y utiliza el procesamiento en paralelo; b) el simbólico no verbal que utiliza una imaginería, visual o auditiva, que puede incluir narrativas pictóricas sin palabras y tiene propiedades analógicas; y c) el simbólico verbal que utiliza el procesamiento secuencial. Reconociendo que el lenguaje, basado en el sistema simbólico verbal, es un sistema de representación muy poderoso, Buc-

ci insiste en que debido a su capacidad comunicativa, y a la ausencia de mecanismos adecuados de integración con los formatos representacionales que lo antecedieron, pudo desplazar a estos últimos. Tal vez tomar en cuenta estas ideas pudiera iluminar otros campos de investigación y reflexión.

En el inicio de este nuevo siglo la televisión, el cine digital, la grabadora, el video, la computadora, la impresora, el fax, las teleconferencias y el correo electrónico convergen en esos ritmos sin precedentes que llamamos tiempo real. Por otra parte, la cultura "electronal" podría amplificar toda la virtualidad que prometía la escritura. Biondi y Zapata nos recuerdan que la tarea intelectual de este fin de siglo exige un tiempo casi inmediato de reacción para poder repensar —sin perder de vista las realidades propias de una larga historia— una sociedad que cambia vertiginosamente. Por ello han ido a la calle buscando la experiencia directa de nuestra realidad hipercompleja, atravesada por la persistencia de la oralidad y el despunte de la electronalidad. Esto les ha permitido alcanzar las novedosas propuestas que nos presentan y que nos pueden hacer reflexionar acerca de nuestra larga historia signada desde hace mucho tiempo por los efectos de la heterogeneidad, la multiculturalidad, la "hibridación", el sincretismo y el mestizaje.

Desde las calles de Lima a las zonas urbano-marginales y rurales del Cusco, Zapata y Biondi han demostrado lo que se puede conseguir si a través de algunas de las aperturas que ofrece la llamada postmodernidad la investigación se dirige a captar ciertas realidades claves de un país que no ha alcanzado la modernidad. Trabajando desde este vértice se sitúan en las antípodas tanto de aquellas miradas que se quieren postmodernas y no trascienden los límites de una mera aceptación pragmática de lo que está ocurriendo en el mundo, cuanto de aquellas conciencias modernas exasperadas por la premodernidad vigente en vastos sectores del país. Además, nos han recordado que es hora de pensar que los peruanos tenemos en nuestro haber la familiaridad con la pluralidad de culturas y de procedencias étnicas, la cercanía a la naturaleza y la biodiversidad, y la tolerancia a las mezclas y los matices. En medio del

horizonte de incertidumbres que vive la humanidad contemporánea ello constituye una ventaja. Una vez más estos tercios investigadores de nuestra sociedad nos permiten tomar cuidadosa cuenta del discurrir de procesos capitales que se están dando en el seno de nuestra sociedad.

PRÓLOGO

Luis Jaime Cisneros

HACE VARIAS DÉCADAS, JUAN BIONDI Y EDUARDO ZAPATA se asomaron al Seminario de Filología que yo dirigía en el Instituto Riva-Agüero, de la Universidad Católica. Sufrieron, con memorable estoicismo, los rigores de la fonética, y las sorpresas que deparaban viejos testimonios del mundo indoeuropeo. Fueron persistentes, con el oído alerta, asistidos por buena disposición para la duda metódica y, sobre todo, empeñosos y porfiados cuando una idea les parecía digna de escalpelo. La dificultad no los arredraba. Les interesó desde la hora primera la lengua de la calle, esa ajena a los modelos literarios, distante de los ejemplos preferidos por la escuela, poco frecuentada por los estudios académicos. Su interés comenzó a orientarse hacia la Sociolingüística. El lenguaje de la calle resultó ser vivo testimonio de la expresión oral, el que mejor expresaba los estados de ánimo, el de la sinceridad explosiva. Ese interés fue creciendo a medida que el país se veía amenazado por sombríos vientos de terror que remecieron las aulas. La calle era escuela abierta donde podía comprobarse al hombre realmente, como ese creador de lenguaje que anunciaba Eugenio Coseriu. Pero, bien mirado, el lenguaje de la calle era en buena parte del país, el lengua-

je de la casa, el que permitía reconocernos miembros de una comunidad. No era siempre (mejor digo, casi nunca) el lenguaje de la escuela. Ese mundo asombroso se vio acogido en los primeros textos de Biondi y Zapata. El tiempo les fue prodigando reflexión y nuevos horizontes. Y es así como, cuanto más preocupados se mostraron por la lengua oral, comenzó a inquietarlos la confrontación con la lengua escrita. Una lengua escrita, a la que se acercaron con ojos desacostumbrados a enfrentar desde una ribera de oralidad.

La lengua escrita fue para todos nosotros consolidada adquisición en la escuela, muy posterior a la lengua oral. Y desde la lengua escrita, asegurada en el pulso de la caligrafía y robustecida por el triunfo de la lectura, hemos alcanzado a comprender el mundo de la comunicación electrónica. Lo natural parecía ser —hasta hace pocas décadas— esa progresión que supone, como telón de fondo, compartimientos culturales propicios. Pero es verdad que esta irrupción tecnológica, y su incontenible avance, y su demencial imperio, han terminado por conmover los valores que creíamos más estables, han generado una acongojante desazón espiritual, han maltratado la precaria fe que alimentaba nuestra condición humana, han confundido los límites de la inteligencia y han propiciado que mucha gente transitara naturalmente de la oralidad hacia la electrónica, sin pasar conscientemente por la escritura. De donde tenemos gente no entrenada para la actitud crítica, depuradora de los mensajes masivos de la sociedad de consumo, gente que solamente ofrece su calidad de mero receptor y no alcanza a sentirse modulada por la experiencia. Si la escritura nos permite adquirir una dimensión diacrónica de la cultura y transitar por sus espacios temporales, los mensajes electrónicos nos insertan en un *aquí* y un *ahora* inmediatos, sin tiempo para recorrer y auscultar sus antecedentes y sin preocupación alguna por su porvenir. Lo trascendente se ha convertido en solo lo puntual. Verdad es que la palabra hablada vuela, pero ocurre que esta palabra es recibida ahora simultáneamente por la multitud y surte efecto inmediato en una vasta audiencia de indiscriminada (e indiscriminable) capacidad de discernimiento. La cultura ha dejado

de ser, así, esa continuidad enriquecedora que nos vinculaba con los griegos y comienza hoy a depender (o a diluirse) por los vericuetos espaciales del satélite. Por eso resulta ser a veces una comunicación eventual y entrecortada.

Y bien. Quizás haya llegado la hora de plantear las cosas de otro modo y convenga reemplazar las consabidas preguntas por una desusada manera de preguntar. Es cierto que nuestros muchachos no leen y no estudian. Nulos en matemáticas y nulos en lenguaje. Y como no leen, no reflexionan, no opinan. Tampoco escriben: sus textos revelan que la lengua escrita no comporta para ellos una nueva posibilidad de expresión que les permite avanzar en el espacio y en el tiempo. Al confirmar estos hechos, muchos conjeturamos el supuesto fracaso de la escuela y postulamos la crisis del sistema pedagógico. ¿Y si no fuese correcta nuestra apreciación? ¿Y si, en vez de sentenciar el fracaso escolar, estuviésemos ante la real necesidad de revisar y replantear nuestros enfoques? A lo mejor, la escuela está al margen de los tiempos y nuestros relojes están marcando la hora equivocada. ¿Quién nos afirma que la única manera de acceder al conocimiento era realmente la lengua escrita, y por eso teníamos que entrenar asiduamente en la lectura a los muchachos? ¿Quién puede negar que ahora, con la educación a distancia y la reiterada información electrónica, la idea del conocimiento resulta ajena a esa escolaridad que nosotros frecuentamos y se reclama de una nueva concepción de lo pedagógico? ¿Y si, en vez de plantearnos cómo corregir este supuesto error de los maestros, debiéramos analizar cómo se ofrece y se adquiere el conocimiento en una sociedad industrializada como esta que nos toca vivir? Quizás haya llegado la hora de reconocer errores en nuestra apreciación del fenómeno y debamos culparnos de ceguera filosófica. Lo cierto es que la escuela, en lugar de educar, se ha visto empeñada en instruir y prolongar inútilmente el servicio de instrumentos anacrónicos. A meditar sobre el tema nos convoca esta investigación de Biondi y Zapata. El libro nos muestra el poder que tiene la palabra hablada para “crear espacios de representación”. Es que la calle habla, y ese voceado conjunto de reflexiones y conocimientos retrata a una sociedad abierta a la confidencia colectiva, razonadora de

su disconformidad y esperanzada en sus sueños. La oralidad se encarna en los emisores callejeros y nos entrena para leer en sus voces cuánta humana realidad se encierra y se expresa. La oralidad manifiesta nos ofrece la entera imagen de que la lengua es un río caudaloso que inunda todas las riberas. Ya Ferdinand de Saussure había advertido que la escritura no era condición de la estabilidad lingüística:

La langue a donc une tradition orale indépendante de l'écriture, et bien autrement fixe; mais le prestige de la forme écrite nous empêche de le voir.

La oralidad nos avienta de plano al mundo del significado y nos exime del prurito de la necesaria descodificación entre significante y significado. Ahí está envuelto en la melodía oral el *sentido mismo* y único: el dolor es el dolor y el hambre es el hambre. La palabra *injusticia* es la *injusticia* ajena a monemas, fonemas y grafemas que pudieran transmitirla. La oralidad nos golpea con la fuerza de la verdad y de la historia. Nos remueve, y al penetrarnos, nos convoca a la hora inicial de la lengua. La escribaldad, en cambio, nos obliga a descifrar y nos propone una representación de equilibrado cálculo. Lo que leemos hoy renueva (y remueve) lecturas de ayer y nos prepara, así, para recibir y discutir lecturas de mañana. Todo lo escrito tiene que pasar por una criba inteligente para ser comprendido. La oralidad, en cambio, nos regala con el goce de la comprensión instantánea. La oralidad nos avienta a la cara el significado. El lenguaje electrónico nos ofrece conjuntamente imagen, significado e interpretación: todo ya viene hecho. Nos deshumaniza, claro está, en cierto modo, pues no requiere nada de nosotros, ni siquiera nuestra segura presencia histórica. El mensaje electrónico cuenta con que *estemos* ahí; no le interesa que seamos ese que somos.

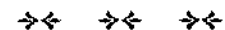
→← →← →←

Filólogo, no puedo dejar de preguntarme ante esta singular investigación si el lenguaje sigue siendo instrumento seguro de comunicación y de conocimiento. Esa certidumbre nos ha llevado a cultivar lenguas y a entrenar la vista para acostumbrarla a frecuentar grafías distintas (y a ratos, distantes)

del español. Pero el lenguaje que comuniqué y enseñé en la universidad está modelado sobre conjuntos frásicos, es un evidente conglomerado textual; se ofrece con una trama sutil de coherencia léxica y de arquitectura sintáctica sobria pero ejemplarizadora. La palabra estaba por ahí casi escondida en el cuerpo del mensaje, que se nos ofrecía como espléndido testimonio de organización, fruto de un delicado discernimiento cerebral. Y he aquí que Biondi y Zapata nos enfrentan ante una dura y real verdad. Ahora la vida fragmentada de las gentes ha terminado por coincidir con el segmental y descolorido (pero instructivo) texto donde lo congruente es precisamente lo que tiene de reiterativa e incisiva incongruencia. La vida no tiene sentido. Los valores no tienen sentido. Vivimos la sensación de lo desorganizado. No es, pues, de extrañar que el lenguaje —reflejo del hombre y de la vida y las angustias del hombre— revele y asuma esta incongruencia (hecha de frágiles bosquejos del caos, de perfectos esquemas de desorganización) y nos la ofrezca con la misma espontaneidad franca y rotunda con que se ha ido desarticulando la vida misma. Y como la vida nos duele desde la raíz del grito, la oralidad tiene vigencia y presencia viva en las calles. En las calles está el prójimo, ese que es la repetición impen-sada de cada uno de nosotros, el que recoge nuestra soberbia o nuestro eventual despecho, el que se solaza con nuestros involuntarios tropiezos y maldice a nuestras espaldas, pero que, a la postre, termina coincidiendo con esa voz secreta desde el fondo de la cual todos juzgamos la vida que nos rodea. Frente a la cultura teatral, que ilustra los apartes para que el actor diga en voz baja lo que la conciencia confiaba al coro en la antigua Grecia, la calle rescata ahora para el ágora de la modernidad la cruda voz de la verdad. Y el lenguaje se enriquece y se enrosca y se llena de bríos y de luz interior hasta convertirse en advertencia y profecía. Porque es verdad que este discurso callejero es infinito, ya que cada uno de los circunstantes coge y toma luego para sí fragmentos del hilo discursivo, en un juego de simultaneidades sucesivas, paradójal e ilustrativo de cómo es capaz el lenguaje de mostrarse dócil y maleable a los reclamos del hablante. Bien lo había advertido Humboldt siglos atrás al explicarnos forma y sentido de la *Sprachtätigkeit*.



Libro fecundo este con que Biondi y Zapata dan nuevo testimonio de su trajín profesoral. Sociolingüistas y psicolingüistas tienen acá muchos caminos abiertos. Es hora propicia para que el lenguaje electrónico solicite espacio en nuestra reflexión. De alguna manera, es cierto que hay en la voz electrónica similitud con la de la calle. Es, al fin y al cabo, la voz de los otros que se introduce en la casa con un lenguaje seductor ofreciéndonos información instantánea, cultura breve y actualizada, noticias frescas y oscilantes; y todo eso enfrentado a cuanto, con todo rigor científico y erudición pausada, nos ofrecen tantos libros donde el conocimiento acumulado ya no puede progresar y se está ahí, estancado, indiferente tal vez y desgranado frente a la avidez con que la gente busca la novedad. ¡Qué importa que todo cuanto la electrónica nos ofrece sea fugaz, si tampoco la vida nos deja ahora mucho tiempo para la meditación! Qué importancia podría tener lo escrito y lo vivido al amparo de la escritura, si el desmoronamiento del muro de Berlín trajo el desvanecimiento simultáneo de tanta vana ideología que parecía eterna, y si el hondo recuerdo del 11 de septiembre sigue hiriendo la memoria. ¡Qué valía que Julio Verne hubiera pretendido excitar nuestras ilusiones con un hipotético viaje a la Luna, si nuestros ojos fisiológicos pudieron un día famoso ser testigos de esa audacia espacial! Por eso para mucha gente ya no vale la pena leer, porque tampoco vale la pena reflexionar, y tal vez porque antes que ser inteligente quizá solo convenga no ser desmemoriado y tener los ojos bien abiertos. Para creer, muchos defenderán que basta con saber ver. La memoria puede ser hoy un eficaz auxiliar: nos ayuda a recordar fórmulas y recetas, esquemas y formas estereotipadas de vivir y de narrar. Gracias a ella repetimos artículos de leyes que no se cumplen, pero cuya mención ayuda a reforzar el empaque doctoral de quienes las invocan ante una multitud esperanzada. Y a Biondi y a Zapata les ha interesado este forado inmenso de la comunicación para ilustrar este aspecto ignorado de nuestros vasos comunicantes. Ahora sabemos que mucha gente, al margen de los libros y la escuela, ha aprendido que



“la cibernética es la ciencia que estudia los cuerpos mecánicos” y que la economía “es la ciencia que estudia el sistema del hombre”. Clases y maestros públicos, al margen de los libros: escuela a viva voz.

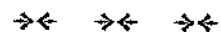
Claro es que este estallido de la oralidad y el de la electrónica resultan ajenos al lenguaje patrocinado por la escuela. La escuela sigue empeñada en su equivocado afán de que los estudiantes repitan lo que aprendieron sus mayores. La enseñanza no puede centrarse exclusivamente en la escritura e ignorar que los medios electrónicos ofrecen textos audiovisuales que miran eficazmente al mundo sensorio y van subrepticamente desdeñando el servicio de la reflexión. Si así son las cosas, podemos explicarnos que exista gente a quien le da lo mismo ir o no ir a la escuela, buscar o no buscar información en los libros. Muchos ignoran la escolaridad y muchos también la postergan *sine die*. Paralelamente una cultura artificial se ha ido abriendo paso: una cultura de hechos y objetos conjeturales un día, y de hechos providenciales, otro. Ya no es posible clasificarnos entre quienes leemos a Aristóteles o a Camus o a Habermas, y quienes no tienen idea de si estamos aludiendo a griegos o a modernos: ahora todos convivimos y coincidimos en el ágora y hablamos de cómo progresa el mundo con los transplantes de corazón, los viajes espaciales, el control de la natalidad, los suicidios colectivos, el reiterado desafío de palestinos e israelíes, la inusitada crisis islámica. Y nos descubrimos conversando con esperable superficialidad y con natural desenfado, sin preocuparnos por que nuestros temas estén respaldados por la lectura. En la calle y en los fueros electrónicos se halla ahora la verdad, la vida práctica y vocinglera, abierta a todos los ojos y a todos los oídos. Ahora todos “computamos” y nadie puede negar que el lenguaje está mejor repartido y es más plausible. Biondi y Zapata nos ofrecen un mirador extraordinario al servicio de sociólogos, pedagogos, filólogos y politólogos. Ese interés inicial por el lenguaje callejero los llevó a la semiótica; y la semiótica, a la Sociogenética. Y llegaron, así, al mundo electrónico. Oír a la gente había sido una abierta (y frecuente)

hospitalidad de la radio y la TV. El periodístico era un mundo interesado y preocupado por *lo que van a decir* gobernantes y políticos, parlamentarios y pensadores. Siempre se mostró la prensa urgida por la palabra hablada: le interesaban mensajes susceptibles de interpretación. Si no había interpretación, no cabía hablar de *sentido*. Y si no había sentido, la prensa no tenía nada que argumentar. Y es natural que a la prensa y a los medios electrónicos les interese el mundo de la oralidad antes que el de la escribaldad. Oír a la gente es una abierta hospitalidad que ofrecen radio y TV. A los medios de comunicación les atrae vivamente *lo que van a decir* los hombres públicos. Y si es verdad que algunos lingüistas concibieron siempre las funciones lingüísticas desde el campo de la escritura, como si las culturas orales no existieran, bueno es recordar a Karl Vossler, porque las observaciones que formuló sobre el lenguaje poético de los pueblos románicos surgieron a propósito de textos pertenecientes a romances hablados o cantados. Cabe recordar asimismo las varias reflexiones que la crítica ha dedicado al lenguaje teatral, cuya fisonomía propia y carta de naturaleza quedaba confiada a la voz de los actores. Pero no me quiero centrar en minucias, sino en el provecho derivado de la lectura de esta singular investigación. Pasar del auge verbal al monopolio propulsor de la escritura es pasar de “una modalidad de ser y hacer juntos” a verse sustituidos por “una escribaldad individualista e intermediaria de las relaciones humanas”. Lo vio acertadamente el profesor Albert d’Haenens, en cuyas aulas bebieron Biondi y Zapata buen caudal semiótico. Sí, hay que devolverle a la oralidad (en una auténtica revolución cultural) el espíritu que le fue arrebatado. “Porque —como afirma d’Haenens— la oralidad es parte constitutiva de los procesos de humanización, y el hecho de olvidarse de ella implica reducciones de las capacidades humanas”. Volver a tomar en consideración el lenguaje oral nos permitirá asegurar “las posibilidades de ser y hacer juntos entre los seres humanos”. Ha llegado la hora de tomar conciencia y aceptar que hemos ensanchado el universo semántico. Y es que no solo requerimos coincidencias y consenso en el terreno cultural, sino también (y con idéntica urgencia) en el terreno científico.



Gracias a esta investigación, nos ratificamos en afirmar que el lenguaje es, en esencia, movimiento. Lo explicó Humboldt de manera rotunda, y lo ha ratificado en un hermoso libro Donatella di Cesare. Antes de hablar, los niños se expresan gestualmente: tienen a su disposición la cara para expresarse con los labios, con los pómulos. Dicen con las cejas alegrías o disgustos. Tienen en las manos y en los puños elementos que resultan eficaces para puntualizar los grados de satisfacción o de rechazo. Y tienen en los diversos timbres de voz modos para que retumben la alegría o el dolor. Cuando se expresan, tienen clara conciencia de *su ser* pensante y creador. El hombre lee e interpreta el universo, y la voz le sirve para dar fe de que comprende cuanto lee. Es importante enfatizar estos hechos, porque la escuela —y con la escuela, la lengua escrita— aparece coartando esa amplitud con que el niño se movía en su vida preescolar. Biondi y Zapata dicen con acertada expresión que “la escribaldad nos amputó la mano izquierda”. La vista comenzó a verse favorecida: leer fue, en primera instancia, un acto aparentemente visual, si lo reducimos a los grafemas. Pero leer resulta —a la hora de las definiciones— una empresa realmente intelectual. Reclama interpretación inteligente de las formas gráficas. El hombre culto, cuando lee, descodifica sentidos. Lo visual era una adelantada operación externa, que no siempre revelaba la ingente y minuciosa tarea intelectual. El lenguaje no se ofrece delante de nosotros para que lo oigamos o para que lo leamos. Alguien lo ha realizado (o producido), y el tropezar con él nos lleva a convertirlo en objeto de referencia (“me han dicho”, “he leído” son las formas en que acusamos recibo). Es decir, el lenguaje no se autorrefiere. Por eso Luis Fernando Lara afirma que “la referencia es el acto de un ser humano que le da sentido”. Si no estamos ahí, en contacto con el lenguaje, no hay *sentido*, no hay comunicación. El empleo referencial del signo lingüístico nos permite hablar del entorno y referirle hechos y objetos. Y esa operación es la que saca al signo de su pura expectativa de uso, auspiciadora de sus eventuales significados, y le asegura sentido al discurso del hablante. Es entonces cuando reconocemos

que el usuario ha elegido una palabra para mencionar un aspecto de la realidad. Así comprobamos que “cuando el signo se usa, transmite un significado, que, al combinarse en una oración o en un texto, adquiere un sentido específico” (Luis Fernando Lara, *Lengua y diccionarios*. Hom. a Manuel Seco, Madrid, Arco Libros, 2002, p. 155).



Esta investigación ofrece —en palabras de sus autores— “una aproximación semiótica y lingüística a la cultura de la oralidad”. Y nos obsequia un estudio acertado de cómo se vinculan palabra y ciudadanía. La retórica fue entre los griegos arma de la libertad y de la justicia. Pero, para mover ese instrumento lingüístico, los griegos requirieron de una convicción no solamente imaginada sino vivida. Los misioneros españoles que, en el siglo XVI, se llegaron a nosotros recurrieron al teatro (oralidad y movimiento): autos sacramentales y comedias sirvieron para *instruir* de viva voz y, a fin de cuentas, ir inculcando los conocimientos de que los frailes eran vehiculizadores. Como el andamiaje no podía ser ajeno al hogar, y menos a las costumbres, el lenguaje elegido era el mismo que el auditorio había aprendido a manejar con viva espontaneidad en el seno de la comunidad. Ahora vemos bien que lenguaje y comportamiento social se interrelacionan de modo tal que asistimos a la conexión y consustancialización “entre los universos semánticos de la oralidad y la electronalidad, entre las gentes y las instituciones”. Y advertimos cuán lejos se halla este nuevo mundo del universo de la lengua escrita. Por eso, para muchos ya no hay tiempo ni razón para la lectura. Lo primero que ha sufrido objetivamente es el significado. Ahora nos preocupa averiguar en qué medida somos responsables de lo que las palabras significan. Frente al hecho semiológico, Biondi y Zapata se esmeran en confesar que “oralidad, escribaldad y electronalidad indican tiempos y espacios a partir de maneras peculiares de construir personas gramaticales”. ¿De qué ha servido la escuela? Ya McLuhan había minimizado el aula y creía haber derribado los muros escolares. La lengua escrita sufrió una grave derrota y la electrónica —enseñoreada de oralidad— comenzó

tímidamente su reinado. Esta postración de la lengua escrita hizo pensar que, sin documentación gráfica que la apoyara y reviviese, la historia no sobreviviría. Pero, ¿cómo atribuir a la palabra escrita méritos de que también habría podido jactarse, entre nosotros, el quipu? Los papiros faraónicos se hicieron para graficar los temas del relato oral. La historia fue casi siempre *vox populi*, asegurada, transmitida y ratificada por la oralidad. Una leyenda en los muros de una universidad argentina, acoge este mensaje aleccionador: “Las paredes son la imprenta de los pueblos”. Bien mirado, los grafiti fueron el primer intento semántico que los pueblos descubrieron para hacer oír (y leer) la voz de la calle. Por eso Mijaíl Bajtin los reputa muestras del género discursivo, donde “cada esfera del uso de la lengua elabora sus tipos relativamente estables del enunciado” (*Estética de la comunicación verbal*, México, Siglo XXI, 1995, pp. 248-252). Todo esto ha quedado vencido arrolladoramente por la electrónica. La electronalidad ha reconocido su entronque en el Perú con la existencia de una antigua cultura oral. Y por eso Biondi y Zapata piensan que no ha sentado reales la escribaldad entre nosotros: afirman que “la cultura de la oralidad y la metonimia han neutralizado la cultura de la escribaldad y la metáfora”. Y es que (y los repito) “la cultura de la oralidad, al ser una cultura del yo y el tú (...) teje una red de relaciones humanas tremendamente poderosa”.



Ya que este libro aparece cuando se inaugura un nuevo periodo gubernamental, podríamos preguntar, para cerrar esta reflexión, qué provecho podrán sacar los políticos de su lectura. El gran pecado de nuestros políticos —cuando se remiten a la historia— es creer (y vendernos la idea) que ellos están en el límite deseado. Pero eso es ignorar el curso del tiempo y renegar de Heráclito. La historia sobre la que deben reflexionar y en la que tiene el derecho de vivir el pueblo, no se circunscribe al pasado, no vivido por nosotros: se refiere inexorablemente al futuro que nos toca vivir y asegurar desde el presente para los que nos sucedan.



Debo agradecer a Juan Biondi y a Eduardo Zapata habernos ofrecido espacio para meditar, esta investigación sobre un debate imprescindible para entender nuestra realidad cultural. Y esa es su mejor calificación.

NOTA DE LOS EDITORES

FORMALMENTE, EL LIBRO ESTÁ DIVIDIDO EN UNA EXTENSA introducción y cuatro capítulos.

El primer capítulo aborda el doloroso y aún presente tema de la violencia en el Perú y está basado en las ideas que los autores plantearan en su libro *El discurso de Sendero Luminoso: Contratexto educativo* (Lima, Concytec, 1989). Allí —desde una perspectiva semiológica y retórica— se explica la operatividad del discurso de Sendero Luminoso en orden a la inoperatividad del discurso oficial de la sociedad peruana. Se realiza un análisis de los principales textos ideológicos de Sendero Luminoso y de sus acciones de propaganda, y aun las militares, contrastando la eficacia informativa del movimiento subversivo y su apelación a discursos retóricos de la oralidad frente a la ineficacia del discurso oficial, que parecía ignorar estos recursos.

El segundo capítulo recupera para la bibliografía oficial el fenómeno de los denominados oradores de las calles. Tomado del libro de los autores *Representación oral en las calles de Lima* (Lima, Universidad de Lima, 1994), el estudio determina los mecanismos retóricos y de razonamiento promedio de los individuos que confor-

man la sociedad peruana y la manera en que estos mecanismos afectan la recepción de mensajes. A partir de un riguroso análisis lingüístico se reconstruyen imaginarios populares.

El tercer capítulo constituye un análisis inédito del asunto de género en el Perú. A partir del análisis de la denominada semiosis socioproductiva de género, se constata el rol protagónico de la mujer en el núcleo familiar rural en los Andes. En el contexto de la proximidad entre culturas orales y "electronales", se identifican los *endowments* de la mujer andina para acceder al mercado sin perder su identidad y la necesidad de que la mujer acceda al mundo de la palabra hablada en espacios públicos y a la tecnología electrónica (hasta el momento marcas de género masculinas) como medio para asegurar su ejercicio ciudadano.

El cuarto capítulo constituye un hallazgo de enorme repercusión para la bibliografía especializada. Se rescata para el saber oficial la existencia de una retórica altamente formalizada en el mundo andino. Partiendo de la hipótesis de que las formas de construcción lingüística expresan y condicionan formas de construcción social y cultural, los autores realizan un análisis lingüístico y social sobre las formas argumentativas del quechua hablado en comunidades rurales de Cusco. Y se establecen así formas constantes, se identifican figuras retóricas y se revalora la actualidad y operatividad de una retórica que había pasado desapercibida.

En la Introducción, de manera deliberadamente didáctica, los autores nos introducen en lo que significa hablar de una "cultura de la oralidad", descubriendo e identificando en ella tres vectores del hacer de la oralidad: el perspectivismo con el que los usuarios de la lengua abordan el mundo de lo representado, la primacía de la figura retórica de la metonimia y el predominio de las llamadas construcciones sintácticas coordinadas yuxtapuestas. Formalizaciones a las que los autores llegan tras un largo trabajo de campo y que no conforman —como ellos mismos lo dicen— solo *testimonianzas* lingüísticas, sino principios generadores de identidades.

INTRODUCCIÓN

I. Inflación y mercantilismo cultural

UTILIZANDO LA TERMINOLOGÍA DE UN VIEJO AMIGO profesor de Lovaina la Nueva, un texto es "pre-texto para reconstituir lo imaginario de lo cual el texto es residuo, re-presentar el original de que es base".

¿Cuál es verdaderamente, entonces, el carácter pre-textual de este libro, ese "originario" de lo cual este texto es residuo?

Un primer insumo de pre-textualidad está referido a constatar y tratar de hacer frente a uno de los fenómenos más corrosivos que está viviendo la sociedad peruana: la falsificación de los signos. En lo profundo, lo sabemos, la inflación económica es reprobable porque significa falsificación de la moneda. Enajenación inexorable de la propiedad. Corrupción en el sentido etimológico. Pero hoy asistimos a un fenómeno acaso más grave. Aquel de la inflación lingüística. Porque desaprensivamente estamos contribuyendo, como seres humanos comunes y corrientes y aun como científicos sociales, a hacer circular signos que carecen de referente.

Poco nos estamos preocupando de la precisión de las palabras. Entonces, emisión inorgánica

de conceptos. Falsificación de la moral pública. Gnosis imposible. Finalmente pérdida de fe en signos, referentes y conductas.

Ese insumo de pre-textualidad subyace a lo largo de todo este libro. Constataciones de inflación del conocimiento y denuncia de él. Pero, sobre todo, una demanda: ¿pueden los miembros de la sociedad civil, productores y consumidores honestos de signos, contribuir a superar tendencias políticas, sociales y culturales que peligrosamente van signando el discurso oficial con la inflación lingüística?

Dado que en esa lucha, la escuela y la universidad ocuparán lugar central, hay en estas páginas muchas referencias al quehacer educativo. Pero, es claro, la responsabilidad alcanza a la sociedad toda. De allí que aun cuando a usted pueda parecerle innecesario que lo digamos, es indispensable subrayar que este libro está escrito para un receptor. Está trabajado y conversado pensando en alguien. Y ese alguien, esperamos, es usted.

Ya el viejo maestro de Toronto, Harvard y Yale, Eric Havelock, lo había advertido. En la línea de pensamiento de ese otro brillante intelectual canadiense, Harold Innis, Havelock nos había puesto ante la evidencia de que cuando el hombre sustancializa su palabra en una hoja de papel, esa palabra termina por carecer, finalmente, de receptor. La palabra se hace, sí, imperecedera, pero el precio es la supresión de destinatario.

Y a veces lo olvidamos. Nos enamoramos de nuestras palabras y nuestras sustancias y ponemos entre paréntesis a quien nos puede leer, nos va a leer o nos está leyendo. Y entonces es fácil que nos envolvamos en nuestra propias palabras, en nuestros metalenguajes y que terminemos por configurar mundos poco o nada predicativos respecto a la realidad. Asunto grave cuando se trata del análisis de la cultura y del hombre.

Por eso subrayamos que este libro tiene un destinatario. Porque cuando se maneja la palabra escrita es indispensable tener a ese receptor en la mente al momento de escribir.

Y aquí una precisión más sobre ese destinatario. En tiempos de mentes y sociedades libres, es deber de esos hombres libres abdicar de la consideración del prójimo como semejante. El prójimo es el próximo y ese próximo en este instante es usted que está leyendo este libro.

Pero en aras de una lectura libre es indispensable renunciar a la asociación *Dios, el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, prójimo como a ti mismo*. Porque allí solo estamos ante un mundo de homogéneos y entonces es difícil concebir auténticamente al "otro" como diverso. No aceptar esta renuncia nos pone ante las peligrosas tentaciones de la evangelización: de convertir al otro en uno mismo en aras de una supuesta superioridad divina. Que, sabemos, tiene mucho más de soberbia humana.

Y estas disquisiciones y precisiones sobre la corporeidad e identidad del receptor de este libro nos ponen en la pista del segundo insumo de la pre-textualidad de este libro. Este libro es residuo y re-presentación de un original: nuestra apuesta explícita por la permanencia de la palabra como garantía de las propiedades materiales y simbólicas y del contrato social.

Por eso este texto pone énfasis en la identificación de la naturaleza, mecanismos de producción de significado y características de la palabra hablada. Porque ella ha configurado y configura identidades e imaginarios individuales y colectivos. Porque su permanencia en tiempo y espacio nos dice y explica el por qué de la permanencia en el tiempo y el espacio de grupos y culturas y, finalmente, porque la *dicencia* y permanencia de la oralidad en la sociedad peruana termina por conducirnos a constatar las matrices de la falsificación del discurso político y social oficial.

Si, como decía Heidegger, el lenguaje es nuestra casa, es indispensable hablar precisamente de cómo está construida esa, nuestra casa. E identificar, entonces, lenguajes y permanencias. Para decirlo lingüísticamente, presencias que neutralizan y explican ausencias. Competencias comunicativas que casi denuncian las incompetencias de un discurso oficial signado por el mercantilismo cultural.

¿Qué estamos entendiendo por mercantilismo cultural? La remisión a dos sencillos ejemplos nos permitirá entender con facilidad a qué nos estamos refiriendo.

En el año 428 a. C. se estrena *Hipólito* de Eurípides. En esta tragedia, más allá de las circunstancias que rodean la trama, Teseo encuentra el cadáver de Fedra, su esposa, que se ha suicidado. Sobre el pecho de Fedra hay una tablilla escrita por ella en la que incrimina a su hijastro, Hipólito, hijo de Teseo y de la amazona Hipólita.

Teseo lee en silencio lo que Fedra ha dejado escrito (sabe leer) y mientras lee exclama: "¡La tablilla grita, grita cosas terribles!... ¡Qué canto, qué canto he visto entonar por las líneas escritas...!". A partir de allí se desencadena la tragedia de Hipólito y su muerte.

Para Teseo —que evidentemente sabe leer— y para el público receptor, la tablilla escrita es capaz de cantar, hablar. Lo escrito continúa (en ese momento) cantando o hablando.

El tradicionalista Ricardo Palma nos cuenta en *Canta claro* cómo dos indios, que llevan un encargo de frutas, tienen hambre y se comen parte de las frutas. Junto con las frutas llevan una carta que envía el que manda la fruta al destinatario. Para que la carta no los delate, la ocultan. Así la carta no verá que ellos se comen la fruta y no los denunciará. Sabemos que al llegar a su destino, son castigados porque en la carta se indica la cantidad de fruta que debían entregar.

Para los portadores, la carta (lo escrito) es capaz de hablar, como para Teseo la tablilla es capaz de gritar o cantar.

Nadie adscrito a la cultura oficial en la sociedad peruana osará siquiera sonreír ante un Teseo que realmente nos está mostrando una percepción mágica y primitiva respecto a la palabra escrita. A fin de cuentas, Eurípides y la tragedia griega merecen *per se* respeto. Palabras escritas que han llegado a nosotros como verdades inmutables.

Reparemos en que pocos, incluso en ese mismo mundo oficial, alcanzarán a percibir ya que los tiempos de Eurípides son aún tiempos de colisión entre lo oral y lo escrito y reparemos en que serán todavía menos los que asocien las grandes epopeyas de Homero,

ciertamente muy anteriores a Eurípides, con una cultura plenamente oral. Por prejuicios culturales, hemos alfabetizado a Homero a pesar de que la producción colectiva de los poemas atribuidos a su autoría es previa a la invención del alfabeto fonético. Igual ocurre con la democracia griega que saludamos: esa democracia bullía en tiempos de oralidad.

Pero nuestra actitud circunspecta, reflexiva y culta, aquella que perdonaba al Teseo que pensaba que la escritura grita, no vacila en la sonrisa y la burla ante los indígenas ignorantes que creen que la carta los va a denunciar.

Ciertamente aquí hay un problema de ignorancia de lo que representa el mundo griego y una concepción facilista de ese mundo como un todo unitario e idealizado. Pero por sobre todas las cosas hay una mirada racista y clasista formulada a partir de un código cultural —el de la palabra escrita sacralizada— que desprecia todo producto no semejante. Y no semejante es el mundo de lo oral y hoy también el mundo de lo electronal.

Pretender sacar ventajas de una posición monopólica de dominio y con ello excluir a algunos actores del mercado, se llama mercantilismo. Y todo mercantilismo es pernicioso. Más aun si se trata de un mercantilismo cultural que excluye y margina por definiciones y no por acciones. Por el ser y no por el hacer. Ese mercantilismo, si eliminamos razones históricas vinculadas a la religión y razones culturales comprensibles en tiempos idos, solo es comprensible hoy cuando se repara en que sus enunciadores no pertenecen realmente a la cultura desde la cual marginan. Mercantilismo de la seudoescrituralidad, diríamos nosotros. Matriz, entonces, de signos sin referentes.

2. El silencio de la palabra hablada

Estamos en Siracusa, Sicilia, en el siglo V antes de Cristo. Estamos en la denominada Magna Grecia, pues Siracusa es un dominio helénico. Ya los poemas homéricos han sido y continúan siendo cantados desde

cuatro siglos atrás. Si bien los griegos han adoptado ya la escritura fenicia y han creado el alfabeto en el siglo VIII, son tiempos donde los modelos discursivos de la lengua oral configuran el ser y el carácter de los hablantes.

La aparición de la Retórica en el panorama de la cultura griega está vinculada a los nombres de Corax y Tisias. La caída del tirano Hierón, aproximadamente en el año 465 a. C., y las luchas por la restauración de la democracia, han desencadenado una serie de procesos directamente relacionados con la reivindicación de la propiedad privada, que había caído en manos de los tiranos. Tiempos de lucha contra la tiranía, entonces, y tiempos de reivindicación de la propiedad individual. La palabra hablada es arma decisiva para la construcción de un nuevo orden.

Corax y Tisias habrán de ponerse del lado de los expropiados por la tiranía. La disputa jurídica entre las partes requiere del fortalecimiento de estrategias discursivas argumentativas. Corax y Tisias contribuyen a formalizar estrategias argumentativas, estrategias retóricas, eficaces para ser usadas ante los tribunales.

Los orígenes de la retórica, entonces, están evidentemente vinculados a la presencia del *demos* —pueblo— en la vida pública. Están vinculados a la defensa de la propiedad entendida como una afirmación del individuo sobre la base de posesiones materiales, pero también simbólicas. Los orígenes de la retórica y el cultivo de la argumentación están vinculados, así, a la vida democrática.

De allí que el notable estudioso de la retórica Henry Wald afirmase que “la democracia es favorable a la retórica, mientras la aristocracia le es profundamente hostil”. Para continuar: “La aristocracia es dogmática, de ninguna manera retórica; autoritaria y apologética y no interpretativa; sentenciosa, no argumentativa; uniformizante, no diferenciadora”.

Es indudable que allí donde faltan o se acaban las palabras nos enfrentamos a la agresión o a la violencia. La disputa baladí entre dos niños puede significar la supresión del concordato cuando las palabras

son insuficientes. Muy a menudo en el juego y como consecuencia de que la vehemencia y la adrenalina ganan tiempo a las palabras, los resultados conocen de la agresión. Lo mismo es válido decir a propósito de los pueblos. La exactitud o inexactitud de las palabras traza mapas adecuados o inadecuados. Asegura o no la estabilidad de los tratados. Urgente tarea, entonces, aquella del aula de insistir en la precisión en el uso de la palabra y en la enseñanza permanente de que las palabras son armas capaces de herir o concordar.

Trasladémonos ahora al Imperio Romano. Con la designación en Roma de un Emperador y el otorgamiento a Octavio del título de *Augusto* (27 a. C.) desaparece la República y decae la oratoria como expresión de la voz ciudadana. De la misma manera como ocurrió en Grecia con la abolición de las Ciudades-Estado con régimen democrático.

A lo largo del Imperio, y cuando el gobierno presupone una voz central —la de la autoridad— que dicta normas e impone una autoridad unilateral, la retórica deja de ser instrumento de intervención en la vida política y se retira hacia las escuelas. Allí empieza a quedar reducida a la imitación de modelos clásicos escritos, a la práctica del arte del “buen decir” y al ejercicio de la palabra hablada solo para defensa de causas ficticias. Todo ello, como es obvio, vació la retórica de contenido y la convirtió en elocuencia hueca y ornamental.

Evidentemente, la práctica de la argumentación continuó en las esferas de la vida cotidiana y de lo no público ni político. Sin embargo, la retórica que se convierte en objeto escolar no es ya aquella inspirada en esas prácticas cotidianas. Es, como se ha señalado, ornamento, adorno. Y será precisamente ese apego a lo superficial y ornamental propuesto por la escuela lo que acarreará en adelante las mayores críticas a la retórica.

La insurgencia del cristianismo en Roma, sus necesidades de posicionar entre la población *una verdad* revelada y la institucionalización de la Iglesia supusieron cambios no poco importantes para la retórica. ¿Qué postura tendrían que tener los cristianos frente a

la retórica? De un lado, ciertamente la necesidad de persuadir que tenía el cristianismo para ganar adeptos obligó muy rápidamente a que se desarrollase una retórica cristiana: normas de elocución para contribuir a predicar la buena nueva. Se institucionaliza así lo que se denomina como *ars praedicandi*. Pero el cristianismo, en la medida en que trataba precisamente de posicionar *una verdad*, no alentaba para nada el ejercicio de retórica y argumentación libres como base de la construcción ciudadana.

El recelo del cristianismo hacia la retórica clásica se observa claramente en la alegoría medieval. Para muchos de los padres de la Iglesia, la Retórica y la Dialéctica (oposición de tesis contrapuestas a la que se apela en la argumentación) son creaciones vinculadas al demonio. Es el demonio el que condujo al género humano a la perdición, pues a través de la retórica, la argumentación y de la dialéctica, Eva persuade y pervierte a Adán.

Es la retórica, entonces, la que desde la perspectiva de estos cristianos hace perder al hombre el Paraíso. Por ello, para representar a la dialéctica en la alegoría medieval, se recurre al cuerpo de una mujer rodeada por una serpiente.

Indudablemente serpiente y mujer evocan dos elementos repetidos en las enseñanzas cristianas. Fue la serpiente —el demonio— la que convenció a Eva para que tentase a Adán. La alegoría reconoce el poder de la palabra para persuadir, pero advierte sus peligros asociando este poder con el engaño, la pérdida del Paraíso y atribuyendo todo esto a la obra del demonio.

El mismo recelo hacia la retórica clásica es el que anima la representación medieval de la Retórica como una mujer muy hermosa y alta, vestida con una túnica que está adornada de todas las figuras de dicción y que lleva armas para herir a sus adversarios.

La referencia a un invento revolucionario para la historia de la humanidad nos permite entender mejor por qué la retórica durante el periodo renacentista privilegia el dominio de la lengua escrita. Es que, como sabemos, en 1456 Gutenberg ha editado el primer libro:

la Biblia. Y ello ha significado que la palabra escrita deje de refugiarse en manuscritos, cortes cultivadas y monasterios. El libro como nuevo objeto cultural autónomo, con las características que le conocemos ahora, abre indudablemente una nueva dimensión a la comunicación cultural.

Reparemos en la importancia de la imprenta para la configuración de un mundo homogéneo de semejantes en Occidente. La imprenta es la primera tecnología que permitía producir en serie objetos iguales. Y esa lógica hará posible la escribabilidad.

El libro se convierte en objeto casi sagrado, particularmente por su carácter inmodificable. El arte del buen decir, así, ejercido sobre textos escritos, adquiere un carácter también inmodificable. Gracias al nuevo objeto cultural llamado libro, habrá de ser esta concepción de la retórica la que se difunda mayoritariamente en Occidente.

A partir de Gutenberg, Occidente transitó por el camino excluyente de la demostración. Y, en consecuencia, el método de la deliberación y de la argumentación careció de toda justificación. La palabra hablada se hizo definitivamente silencio.

3. Discursos de consumo, discursos de re-uso y sentido

Es fácil constatar la vaciedad o mera adherencia a códigos formales que parece animar la simbología de nuestro cotidiano. Nuestros estudiantes desfilan militarmente en tiempos donde se reclama el poder de la sociedad civil. Lo hacen, además, en medio de homenajes a héroes o acontecimientos poco apreciados y acaso menos conocidos por la mayoría de ellos. Si revisamos la simbología del calendario escolar nos encontraremos —precisamente— con que este rinde culto a valores inexistentes o en crisis en la vida real.

Los maestros verdaderamente comprometidos con su trabajo en aula y con el aprendizaje de sus alumnos, lo saben. Nunca como hoy nos parece urgente restituir *sentido* a la propuesta escolar. Gran parte del fracaso en la escuela y aun la propia deserción, son explicables en

estos términos. Lo peor que puede decir un alumno respecto a un curso es que este *no tiene sentido*.

Cuando los cambios sociales y culturales se aceleran, como hoy, los propios referentes colectivos parecen insuficientes para las explicaciones de conjunto. Para aprehender, entonces, el *sentido* de los cambios. La insuficiencia gnoseológica de los referentes sociales obviamente hace parpadear el sentido y este hecho afecta indudablemente a la escuela, que tiene por misión precisamente propiciar *sentido*.

En tiempos en los cuales las sociedades se perciben a sí mismas como estables, el sentido de los acontecimientos parece fluir homogéneamente y aparece como permanentemente asegurado por todas las instituciones de la sociedad y por todos los discursos que esta produce. Así, los referentes sociales asumidos como ciertos son difundidos por todo el tejido social y son absorbidos por una escuela que va a trabajar con estudiantes pre-dispuestos a captar el sentido que esta les propone.

La multiplicación de los reclamos por sentido que constatamos en aula constituye simplemente un síntoma de una situación de cambio. Que obliga a la escuela y sus actores a restituir sentido a su quehacer. Poco lograremos en las diferentes materias de enseñanza si no logramos encontrar en ellas el sentido reclamado por los estudiantes para los tiempos actuales. No el sentido que desde nuestras experiencias nosotros podamos darles, sino un significado capaz de convocar al estudiante y asegurar para la materia su carácter predicativo, gratificante y económico. Los signos solo se interiorizan cuando son percibidos por el usuario como predicativos, gratificantes y económicos. Si el estudiante no es capaz de encontrar sentido en lo que hace porque no encuentra sentido en nuestras propuestas, todo esfuerzo por desarrollar competencias, habilidades y aprendizajes resultará estéril.

Con cargo a retomarlo luego, digamos de una vez que desarrollar las capacidades argumentativas de nuestros estudiantes es arma eficaz para la restitución del sentido en nuestras escuelas. Entrenarse en la interpelación, en la identificación de pros y contras y en la sustenta-

ción y defensa de una posición significa propiciar vías para que sea el propio estudiante el que descubra el sentido de su quehacer.

La ignorancia y los prejuicios nos han hecho olvidar, lo hemos visto, que la retórica fue en sus inicios la disciplina de la argumentación. Pero la verdadera retórica fue un sistema no solo de formas lingüísticas para persuadir, sino un sistema de conceptos que contribuyeron a dar sentido a una cultura oral —como la griega— que vivía momentos de cambio.

De esa retórica clásica y para nuestros tiempos y nuestras escuelas convendría rescatar una distinción básica. Los retóricos proponían la distinción de dos tipos de discurso fundamentales: los *discursos de consumo* y los *discursos de re-uso*.

Los discursos de consumo son aquellos discursos que se formulan en una situación concreta, en un aquí y un ahora, *para cambiar* una situación determinada. La situación, demás está decirlo, puede ser simple o compleja y pertenecer a la esfera de la vida privada o la vida pública.

Los discursos de re-uso son discursos orientados, más bien, al *mantenimiento* del orden social. Atienden estos discursos, entonces, a situaciones socialmente concebidas como típicas. En este sentido, constituyen discursos de re-uso la legislación, la liturgia sagrada y profana, las conmemoraciones, las celebraciones.

A propósito de estos tipos de discurso conviene que retengamos una diferencia fundamental entre uno y otro. Mientras los discursos de consumo apuntan al *cambio* de una situación, los discursos de re-uso se orientan al *mantenimiento* del orden establecido.

Es claro que, cuando está enfrentado a situaciones de cambio, un colectivo social requiere de un impulso *oficial* hacia la formulación de discursos de consumo. Es necesario hacer frente a situaciones inéditas para las cuales los discursos de re-uso resultan insuficientes. Ello no significa el abandono de estos discursos de re-uso, pero sí implica conferirles también a estos una dimensión de consumo.

En orden a la reconstrucción del sentido para la cotidianidad de nuestras aulas, convendría que hiciésemos un recuento de cuántos discursos de consumo y de re-uso propiciamos en nuestras escuelas. Es indispensable que frente al cambio y las exigencias de sentido por parte de los estudiantes cada agente educativo revise, y si es posible cuantifique, el número de horas que la escuela está dedicando al re-uso y al consumo. O lo que es lo mismo decir, el número de horas dedicadas a celebraciones muchas veces intrascendentes o repeticiones innecesarias frente a un número de horas dedicadas a propiciar que nuestros estudiantes enfrenten y solucionen situaciones-problema.

En este punto —lo decíamos— el desarrollo de competencias y habilidades en torno a una *disciplina* argumentativa constituye una herramienta fundamental para asegurar racionalidad en los discursos de consumo que debemos alentar en los estudiantes.

El abandono de la clase magistral y la legítima preocupación por involucrar al estudiante en la construcción de conocimiento han alentado en las aulas prácticas que fomentan la opinión de los estudiantes. Se aspira, así, a que los alumnos tengan *puntos de vista* y los expresen.

Pero conviene controlar nuestro entusiasmo. La simple expresión de puntos de vista no garantiza ni racionalidad ni sentido. Peor aun: alentar en aula opiniones sin el debido sustento argumentativo relativiza el conocimiento, impide la socialización de la racionalidad y oscurece el sentido. El sentido requerido por la función de la escuela no se agota en la alegría participativa de los estudiantes.

El cultivo de la argumentación en aula supone, en cambio, interpelar, establecer pros y contras de una toma de posición y ejercer responsablemente la libertad de expresión. Implica, entonces, fundamentar los puntos de vista y las expresiones.

Decíamos que la argumentación propicia el sentido. Añadamos ahora que se trata de un sentido fundamental para la convivencia porque se trata de un sentido socializado. Rescatemos el valor de la expresión *sentido común*. No es, como alguien puede suponer, conoci-

miento ligero. Es consecuencia y expresión de un sentido compartido. Hendido en largas prácticas de argumentación oral practicadas por las sociedades en el manejo mismo de la lengua.

De modo que la importancia del cultivo de la argumentación en aula deriva de los efectos individuales y sociales de la argumentación. Al disciplinar al estudiante en el desarrollo de estrategias argumentativas estamos proporcionándole una herramienta valiosa para no ser solo un decodificador eficiente de signos, sino fundamentalmente un emisor de estos y —en ese aspecto— un productor de sentido.

No siempre la emisión material de mensajes significa que quien los emite ha producido sentido. Cuando la persona repite mecánicamente conceptos o trazas ajenos, no lo produce. No siempre la recepción de mensajes implica comprensión de los mismos. Tanto la emisión como la recepción *inteligentes* de mensajes suponen producción de sentido.

Una persona familiarizada con un mundo de intercambio de opiniones fundamentadas y argumentadas habrá de exigir de sí mismo y de sus interlocutores opinión, fundamentación y argumentación. Esto es válido tanto para la lengua oral, como para la lectura de un libro.

No educar en la argumentación constituye entonces propiciar la mayor de las exclusiones. Con prescindencia de factores religiosos, económicos, raciales, sexuales o sociales, al no educar en la argumentación contribuimos a excluir al hombre del proceso de producción de sentido. Con ello, lo hacemos simple operador de signos ajenos. Aun cuando los emita, se le convierte en un emisor ficticio.

Una sociedad que construye su teoría y prácticas de espaldas a la argumentación atenta contra la raíz del concepto de propiedad. La propiedad basada en el conocimiento y reconocimiento de los signos propios y el conocimiento y reconocimiento de los ajenos. El lenguaje deja de ser así el medio democrático y de más fácil acceso para crear sentido y deja de ser, así, garantía del pacto social y la convivencia civilizada. Porque el sentido ha sido expropiado y el hablante ha perdido propiedad sobre él.

4. Cuando la palabra repetida es enemiga de la permanencia en una sociedad democrática

Cuando Alexander Graham Bell patentó el invento del teléfono en 1876 posibilitó que la palabra hablada como instrumento privado de comunicación superase distancias. La tecnología permitía superar los límites naturales de la fonación y audición humanas. La radio hizo posible que la voz superase distancias en una dimensión pública gracias a las emisiones de revolucionarios irlandeses en 1916. Esa misma voz, convertida en impulsos, había viajado de un punto a otro gracias a la invención del telégrafo por Samuel Morse en 1838.

La primera exhibición cinematográfica propiciada en París por los hermanos Lumière en 1895 nos hablaba de una tecnología capaz de capturar y difundir imágenes en movimiento en una dimensión de comunicación pública. Si bien el nombre de la televisión está asociado al nombre de John Baird desde 1926, la dimensión cultural que habría de tomar este invento la fijamos con el impacto que tuvieron las primeras transmisiones públicas realizadas por la BBC de Londres en 1929.

Más de 400 años habían transcurrido desde que Gutenberg imprimió el primer libro. Desde ese primer libro el perfeccionamiento de la tecnología de la información llamada imprenta posibilitó repetir una y otra vez la importancia y significación del código de la escritura. De pronto en tan solo un corto periodo de tiempo una serie de nuevas tecnologías de información aproximaban al hombre a nuevos mensajes, a nuevos códigos, a la necesidad de aprender nuevas maneras de emitir y recibir información y al hábito de no sorprenderse por el cambio de las tecnologías de la información.

Un mundo de nuevas percepciones invadió los imaginarios de la gente. Hoy nos parece casi risible pero la gente buscaba en el aparato llamado radio la orquesta que *debía* estar interpretando la música que brotaba de ese aparato. Los testimonios de efervescencias, adhesiones y antipatías de los espectadores, con visos de participación muy rea-

lista frente al cine, resultan ejemplificadores. La televisión apareció, se instaló en la familia y acompaña (o interrumpe) desde entonces todas las conversaciones familiares. Computadoras personales y teléfonos celulares ciertamente aproximan a la gente, pero a la vez posibilitan el distanciamiento aun de aquellos que como el núcleo familiar permanecían antes próximos. De hecho, cuando un padre obsequia un teléfono celular a un hijo con la intención de estar más próximos en la comunicación está propiciando, sin desearlo, la innecesariedad del contacto físico.

Ahora estamos en mejores condiciones de entender que la propia palabra hablada constituyó la primera tecnología de la información. Porque como toda tecnología, el lenguaje oral constituye una artificialidad, una creación humana destinada a la apropiación de la realidad y a la aceleración de procesos.

Ya a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX Europa Occidental y los Estados Unidos habían adherido fundamentalmente a un código cultural: aquel de la escritura. La escuela pública impulsada en el siglo XIX y la obligatoriedad de la alfabetización para toda la población lo hicieron posible.

La producción en masa derivada de la industrialización requería de un mercado uniforme de consumo. Los sistemas políticos requerían personas instruidas capaces de aglutinarse modernamente en proyectos comunes.

Si se revisan los planes escolares de estudio de los diferentes países en estas épocas, encontraremos que —más allá del diverso énfasis puesto en diferentes materias— existe lo que algunos autores han denominado el sistema oculto de la educación. Con prescindencia de las asignaturas o más bien a través de ellas —y sin explicitarlo— la escuela se proponía que los alumnos sean obedientes, repetitivos y puntuales. Es decir, se trataba de preparar a las personas para vivir en un mundo industrializado cuyo eje eran las fábricas.

Se necesitaba educar a los jóvenes en la obediencia porque el mundo del trabajo suponía obedecer órdenes de supervisores o jefes.

Había que acostumbrar a los alumnos a la repetición para que fuesen capaces de tolerar trabajos basados en la producción en serie que requerían un obrero que realiza mecánicamente la misma actividad durante largas horas en el día. Y, finalmente, todos debían acostumbrarse a ser puntuales porque los tiempos de producción exigen comienzos y finales marcados, tanto en el ingreso y salida de la fábrica como en el cumplimiento de tareas.

Por eso este sistema educativo convierte a la copia y a la repetición en instrumento masivo. Los alumnos copian escrupulosamente lo que dice el maestro y lo repiten, copian y repiten lo que dicen los libros y la propia tarea de iniciación en la escritura consiste en la repetición de interminables planas. Hasta el trazo de las letras debe ser uniforme y de acuerdo a modelos establecidos.

Todo esto abonó la construcción de un mundo uniforme, basado en la lectura y escritura, en el consumo de libros y periódicos, bajo el supuesto interiorizado de que todo conocimiento valedero se encontraba en los textos escritos. Estos eran las únicas fuentes y los únicos medios de conocimiento.

Observemos cómo aún hoy las supuestas preocupaciones por el dominio del código escrito se reducen a campañas por *la lectura*. Y sintomáticamente se neutraliza el término *escritura*. Leyendo entre líneas es preocupante que se esté propiciando solo la recepción y no la producción de significado. Queriendo perpetuar en niños y jóvenes —inconscientemente— una docilidad para la instrucción.

Idéntica preocupación nos debe asaltar cuando las mediciones de competencias y habilidades de los estudiantes —incluso las internacionales— se circunscriben a la lectura. ¿Por qué no se mide la escritura? Aprender a escribir y ejercitarse en este acto significa simultáneamente disciplinarse en la lectura. Propiciar la lectura no significa necesariamente propiciar la escritura.

Hoy comprobamos la multiplicación de emisoras radiales en el dial. La proliferación de programas de muy diversa índole en una misma emisora. Distintas personas y personalidades llevan

adelante estos programas, alejándose así de las voces oficiales de las radios. Junto a esta oferta diversa y no uniforme, se crea una demanda constituida por grupos de audición tampoco uniformes y más bien diversos.

Pero hay más. Los inicialmente oyentes pasivos hoy participan activamente en los programas. El teléfono sirve para que la gente se comunique con la radio y dé a conocer desde sus interioridades más profundas hasta opiniones políticas inconformes con el propio sistema.

Escuchar un día de radio significa comprobar la urgencia que tiene la gente de participar. De expresarse. Y encuentra en la palabra hablada proyectada a distancia por la radio un aliado importante. Esta misma necesidad de expresión se encuentra en las aulas, donde los alumnos piden opinar de todo y sobre todo. Y la hallamos también en la intensidad con la que la gente utiliza los correos electrónicos para comunicarse con personas conocidas o desconocidas. Asumiendo, incluso, personalidades, nombres o características distintos a los propios.

Los canales de televisión también se han multiplicado. También se configuran públicos especializados. Hay canales exclusivamente deportivos, exclusivamente musicales o informativos. Hay canales dedicados a tratar temas vinculados solo a los animales o solo a la salud. La opción de elegir la oferta que se presenta es cada vez mayor. Todo esto se amplifica con la gran industria de las videograboras.

Finalmente la computadora permite acceder a cualquiera, desde cualquier lugar, a un mundo antes inimaginado de información. De posibilidades múltiples que tienen también el atractivo de la participación del usuario a través de la interactividad. En lo que se refiere al mundo escolar, sirve para ampliar la voz oficial del maestro mediante la realización de las tareas que este deja a sus alumnos, pero también sirve para competir con esa voz oficial. Para contrastarla con otras voces y otras informaciones. O aun para obviarla, como por ejemplo a través de los juegos.

Alvin Toffler, al referirse al mundo cultural que se está configurando, nos habla de la tendencia cada vez mayor a construir un mundo desmasificado. Allí donde se piensa que el poder de las tecnologías de información solo se desarrolla en el sentido de uniformizar a todos los seres del planeta que compartirían —por eso mismo— categorías similares, estas tecnologías de información posibilitan diversidad. En términos de la retórica, esto significa que en paralelo con la necesidad de expresar opiniones propias se requiere el desarrollo de técnicas de argumentación para sostener esas opiniones y se requiere asimismo de estrategias para persuadir al otro.

¿En qué medida estos cambios en las tecnologías de la información han afectado nuestros mundos y nuestros modos particulares de producción de sentido?

5. Los sistemas culturales de la oralidad, la escribaldad y la electronalidad. Vectores de la cultura de la oralidad

Todos sabemos que para diversos autores la vertebración de una sociedad se realiza en torno a la vigencia de un sistema cultural dado. Sea este un sistema cultural de la oralidad, de la escribaldad o de la electronalidad. La primacía de la palabra hablada, de la palabra escrita o de la electrónica condiciona alrededor de ellas la aparición de determinados tipos de tecnologías, un determinado tipo de organización social y un universo de informaciones, valores y creencias determinado. Lo que Alvin Toffler llama tecnosfera, sociosfera e infosfera.

Evidentemente el paso de una tecnología de la información o tecnosfera oral a una escribal y a una electronal supone modificaciones en las instituciones sociales (desde la familia hasta el Estado), en las relaciones de interacción y en los modos de aprehender/aprender, así como en los valores.

Así, la familia de las sociedades orales no es la misma que aquella que se configura en sociedades que se vertebran sobre la palabra escrita o la electrónica. Las familias orales son numerosas, por ejemplo, porque incorporan a abuelos, tíos, sobrinos y primos y hasta es probable que

a algún familiar más distante. Este carácter numeroso de la familia se mantiene aun cuando pueda cambiar el escenario geográfico. De lo rural a lo urbano o de un país a otro. Los migrantes siguen manteniendo lejos de sus lugares de origen a familias numerosas.

La familia poco a poco va reduciendo su número en un mundo escrito o electrónico. La familia de la sociedad escrita está conformada por los padres y los hijos e incluso el número de estos —por diversas razones— va decreciendo hasta convertirse en el ideal de la pareja, de preferencia hombre y mujer. Será con las sociedades escribales que aparece el fenómeno, y la conciencia de su importancia, de la llamada tercera edad: los abuelos como excedentarios a una familia. Desvinculados físicamente del núcleo familiar, están distanciados del mismo. La marca de las sociedades electrónicas trae consigo modificaciones incluso sobre la propia estabilidad y el vínculo de la pareja y los hijos no son parte constitutiva del grupo familiar. Una familia puede estar constituida por una pareja sin hijos, madre con hijos y sin padre, padre con hijos y sin madre.

Lo mismo es válido para la organización política llamada Estado. En una sociedad oral, la organización política no puede ser distinta a los actores sociales y tampoco puede ser distante. La relación que el individuo establece con el Estado necesariamente tiene que suponer proximidad, participación directa en la toma de decisiones y control permanente. La verificación de poder inmediato de la palabra como instrumento capaz de configurar situaciones propicia una organización política donde las propias instituciones suponen la participación de la comunidad en su conjunto.

Cuando se privilegia la palabra escrita, y particularmente la escritura fonético alfabética, se socializa inconscientemente el concepto de representación. Una letra puede representar un sonido y estar en vez de él. Los textos escritos representan voces orales que no necesariamente están presentes ya y que suelen estar distantes. Así es posible construir modelos de Estado basados en la representación política y en la toma de decisiones por delegación y a distancia.

Tomando en cuenta —y esto lo tomamos de Ferdinand de Saussure, fundador de la lingüística moderna— que la lengua es un hecho semiológico, es claro que las propias lenguas, en su estructura y funcionamiento, van a verse afectadas por la inmersión de una lengua en esas texturas semiológicas llamadas oralidad, escribabilidad y electronalidad.

Pero al repetir casi sin conciencia que las lenguas cambian y reducir estos cambios a los aspectos semánticos, sintácticos o morfológicos, subsumimos también la idea de que las funciones del instrumento lingüístico son inmutables. Básicamente, yo hablo contigo para referirme a *él, ella* o *ello*. Eso no podía estar sujeto al cambio.

Y la aldea global no ha hecho hasta ahora, oficialmente, sino difundir estas “certezas” con la certidumbre que da al hombre la adhesión a todo totalitarismo. La palabra electrónica que ha posibilitado esta aldea global convalidó transitoriamente la certidumbre escribal de que las lenguas cambian, pero en el fondo ha ocultado paralelamente que es la propia palabra electrónica la que ha precipitado el cambio en las funciones lingüísticas.

Las funciones del lenguaje de nuestros alumnos han cambiado. Y pocos han advertido el cambio. Y poco estamos haciendo para afrontarlo.

Como sabemos, la formalización de las funciones del lenguaje en la lingüística actual es atribuida fundamentalmente a Karl Bühler. Fue él quien desde la escribabilidad y observando un mundo de escribales planteó que el instrumento lingüístico cumplía tres funciones básicas. Si el énfasis del mensaje estaba puesto en el *yo* y en la exteriorización de sus sentimientos y pensamientos estábamos ante una *función expresiva*; si el énfasis del mensaje estaba puesto en el *tú*, en convocar al receptor, en invitarlo hacia nosotros, estábamos ante una *función apelativa*; y, finalmente, si de lo que se trataba era de aludir a aquello distinto al *yo* y al *tú* —a la denominada tercera persona gramatical— estábamos ante la *función representativa*.

Roman Jakobson, sin discutir la validez o esencia de las tres funciones establecidas por Bühler, añadió tres funciones más al lenguaje. Así, nos habló de una *función fática* que permitía garantizar el contacto entre hablante y oyente; de una *función poética*, cuando la validez del mensaje revertía sobre el propio lenguaje; y de una *función metalingüística* que nos permitía utilizar el lenguaje para hablar de él mismo.

Pero lo hemos dicho. Tanto Bühler como otros concebían las funciones lingüísticas desde y para la escribabilidad. Para ellos, las culturas orales pre-escribales no existían. Y, por supuesto, estos autores no poseían el don de la adivinación respecto a lo que iba a significar la presencia de la electrónica.

¿Por qué subrayamos esto? Porque las funciones lingüísticas reconocidas como clásicas —lo reiteramos— han sido formuladas desde y para un sistema cultural dado. El escribal. Porque en él la grafía permitía distanciar la palabra de voz, alma y contexto del hablante. Y, entonces, era factible reconocer como distinto y distante aquello que no era el *yo* ni el *tú*. El *ello* era, pues, esa tercera persona gramatical ajena a la que se le añadió una característica que —en ese razonamiento— era casi inevitable: si ni *yo* ni *tú* estamos involucrados, esa tercera persona es objetiva. La función representativa del lenguaje se hizo sinónimo de aquel mundo que, exento de sentimientos, emociones y deseos, no podía ser otro que aquel de la realidad objetiva. Y sobre esa objetividad, ciertamente, Occidente construyó todos los lenguajes científicos de sus disciplinas.

Todos asistimos hoy a la dificultad que tienen los jóvenes para alcanzar definiciones objetivas. Cuando a un joven se le pide la definición de algo constatamos que sus respuestas casi inevitablemente van precedidas de demarcadores que eluden la definición directa y que al mismo tiempo nos señalan el interés del joven por mostrar una definición en perspectiva, una definición surgida desde la posición del codificador. Esta no es *la* definición, es *mi* definición, codificada para ti en estas circunstancias.

¿Qué demarcadores traducen este perspectivismo del hablante? Nos estamos refiriendo a que ante la exigencia de definiciones objetivas los jóvenes responden empleando demarcadores del tipo *es como si, o sea, por ejemplo, entonces*.

Es como si, que nos lleva a una comparación no a una definición.

O sea, implica una comparación con un antecedente que no ha sido formalmente expresado.

Por ejemplo, alude a un caso no a una definición.

Entonces, alude a un antecedente no explícito del cual se está dando la consecuencia.

En todos estos casos, el ello está siendo puesto en perspectiva desde el yo que habla, involucrando al tú con quien estamos hablando. El ello objetivo entonces se relativiza y esta es una constante que comenzamos a verificar en el empleo del lenguaje por parte de los jóvenes. En Europa, en el Perú y donde se quiera.

Estamos ante un cambio en la función representativa del lenguaje. Un cambio consistente en que el ello objetivado nos ha sido enajenado culturalmente. Para bien o para mal. El sentimiento lingüístico de los hablantes comunes pareciese no interesarse en definiciones absolutas y fuera de contexto.

¿Qué es lo que está produciendo este cambio? A nuestro juicio, la electrónica. Los lenguajes de la televisión y de la informática parece que cumplieran con mayor eficacia para los hablantes la función de objetivar, y así esos hablantes se sienten libres de la obligación de objetivar, propiciándose una mayor expresividad y una mayor apelación en el uso de los instrumentos lingüísticos.

Pero es que toda situación de cambio genera distorsiones tanto para el usuario del lenguaje como para el propio lingüista. Los hablantes se encuentran ante un mundo en el cual ya no es posible hablar de una tercera persona ajena, pero culturalmente han sido entrenados para hablar en tercera persona, para ocultar su mundo interior, para no mostrar sus motivaciones hacia el receptor. Y si esto es así, están pasando estos hablantes por una etapa en la cual

—privados de la tercera persona— aún no están culturalmente condicionados para dar rienda suelta al yo y al tú, y pasamos así por un periodo en el cual los mensajes aparecen fundamentalmente como fáticos, inexpresivos e inapelativos.

La resistencia al cambio nos está llevando, por ejemplo en el terreno de la educación, a tratar de seguir manteniendo una escribaldad ficticia. Las propias universidades, por comodidad didáctica y ante la pérdida de la función representativa del lenguaje entendida como objetividad pura, están jugando el papel de la contigüidad sin quererlo. Las pruebas objetivas proponen al estudiante un contexto artificialmente construido, objetivan una realidad que el joven tiene que sentir extraña, pero lo ayudan al plantearle simplemente —con las alternativas— una *reacción verbal*. Pedimos disculpas: pero para quien conozca el célebre trabajo de Roman Jakobson sobre las afasias (pérdida total o parcial del habla), estamos tratando a nuestros estudiantes como afásicos de selección deficiente. Estos afásicos son capaces de reaccionar por influencia de contextos prefabricados. No los pueden construir, pero sí son capaces de reaccionar ante ellos. Las equis o aspas de las pruebas objetivas no son sino un crudo testimonio de la cerrazón al cambio y de los vanos intentos por mantener una escribaldad vacua.

Del hombre fragmentado de Gutenberg hemos pasado al hombre integral de hoy. De un hombre que, con la cultura del libro, solo desarrolló el sentido de la vista, estamos asistiendo a un rapidísimo proceso de resensorialización de las sociedades. Esto significa que las estrategias o modelos discursivos de la oralidad y la electronalidad coinciden en una serie de aspectos.

Aparte de coincidir en una multisensorialidad que posibilita que las estrategias discursivas se tejan acudiendo simultáneamente a varios códigos, es indudable que los discursos orales y los discursos electro-nales coinciden también en su recurrencia y apelación sistemática al contexto. El significado de los elementos lingüísticos no puede predefinirse desde el código, sino en referencia al uso. Y es que también los

modelos discursivos orales y electronales están condicionados por la *proxemia* (proximidad) de emisor y receptor. Mientras en el texto escrito, correspondiente al modelo discursivo de la escribaldad, un elemento lingüístico puede existir sin receptor y por lo tanto no está sujeto a verificación, en los discursos orales o electrónicos la construcción del sentido supone la predisposición empática e intercambiabilidad de emisor y receptor.

Cualquiera de nosotros puede hacer una verificación muy simple. Sintone una conversación casual y espontánea. Verificará con rapidez una serie de rasgos que constituyen pertinencias de la oralidad y que aparecen también en la construcción de discursos electronales, como el *chat* por ejemplo. Notará, así, que si se trata de una conversación un poco extensa, la construcción gramatical estará regulada por la coordinación. Las oraciones se enlazarán a través de conjunciones copulativas o se yuxtapondrán. El modelo discursivo transita de una oración a otra sin establecer relaciones de subordinación entre las oraciones. Las oraciones subordinadas, por su parte, son marca de los modelos discursivos escribales.

Por otra parte, la *proxemia* y la atención permanente al contexto y la verificación constante propician que los discursos orales y electronales privilegien el indicativo. Que, como sabemos, es el modo verbal de lo realizado, de lo existente. El modo subjuntivo —que expresa más bien lo realizable, lo virtual— es un dominio más bien del mundo de la escribaldad. Estas mismas razones propician que en la oralidad y en la electronalidad se encuentren el empleo de la voz activa y de la *deixis* permanente. La *deixis* es la función desempeñada por elementos de la lengua —como adverbios, pronombres, demostrativos— que son capaces de hacer presente una circunstancia, un aquí y un ahora. En los mensajes orales y electrónicos todo es aquí y ahora. Aun cuando se hable del pasado, se suele emplear el presente histórico.

Contra todo supuesto, la electrónica ha propiciado procesos de reoralización de sociedades escribales, lógicamente sin que esto

signifique la desaparición de la palabra escrita. Religiones profanas compiten hoy con las sagradas. Mueren viejas adhesiones nacionalistas y son reemplazadas por nuevas adhesiones convocadas por elementos inéditos.

Lady D termina siendo la princesa de los pobres por un simple proceso de contigüidad: alguna vez se tomó una foto con la madre Teresa de Calcuta y algunos pobres y esta imagen pasó a ser icónica del mundo electrónico. La svástica que adorna a la fervorosa hinchada de un club de fútbol local poco tiene que ver con la pureza aria que dio origen inicialmente al símbolo. Religiones tradicionales como la episcopal, toman en sus ceremonias símbolos africanos o budistas.

Todo lo señalado hasta aquí nos permite comprender por qué y cómo muchas culturas orales —que muchos han creído inmóviles— se insertan con facilidad en el mundo de la electronalidad.

Deliberadamente hemos entretelado los vectores fundamentales de la cultura de la oralidad con rasgos característicos de la moderna comunicación electrónica. Y es que hablar de una cultura de la oralidad no significa hablar de pasado.

Los términos lengua oral o tradición oral no son sinónimos de oralidad y menos son términos idénticos a la voz *cultura de la oralidad*.

El término lengua oral circunscribe su significado a la materialización vocálica del acto comunicativo. Es indudable, en ese sentido, que la reducción del término oralidad a las características efímeras de un acto de habla impide la comprensión de las dimensiones de anclaje, conocimiento y comunicación de los signos y de los procedimientos de producción de significado que entretelen los discursos.

El término tradición oral, no es necesario decirlo, evoca sobre todo reminiscencias, residuos, inercias. En cualquier caso, sustrae a la categoría de *oralidad* su carácter estructural y —por lo demás— vivo.

¿Qué es, entonces, lo que caracteriza a la oralidad?

Dejando de lado la simplista oposición alfabeto/analfabeto, es conveniente subrayar que toda caracterización de un sistema cultural

—oral, escribal o electronal— pasa necesariamente por el análisis de los discursos lingüísticos que los individuos o colectivos producen.

La lingüística ortodoxa ciertamente nos ofrece pistas. Pero la mayoría de ellas resulta insuficiente para nuestro propósito de caracterización conceptual de la oralidad como una entidad sistemática, porque el lingüista suele ver al acto oral —ese es el sentido del término lengua oral en la mayoría de los autores— como una simple manifestación de un código *universal* que subyace. Y esta universalidad resulta —creemos— del olvido de aquello que Ferdinand de Saussure claramente señalaba al decir que “la lengua es un hecho semiológico”.

Desde otras perspectivas, ha habido y hay intentos serios de aproximación a la oralidad. Aun cuando no fuese su preocupación central, Milnam Parry nos habla de una tipología: el estilo oral significa la existencia de un gran número de fórmulas, la presencia de temas recurrentes, la existencia de un discurso sin fin. Jack Goody enumera una larga lista de características tanto en el aspecto léxico (verbalización, uso de pronombres personales), como en el aspecto sintáctico morfológico (coordinación, voz activa). Vasile Florescu nos habla de la argumentación oral en contraste con la demostración escribal. Walter Ong, desde su formación psicológica, insiste en aspectos inherentes a la psicodinámica de la oralidad. Cercanía a la vida humana, redundancia, homeostasis, son algunas de las características atribuidas por este autor a los discursos orales.

Más cerca aun de nuestro interés por la caracterización de la oralidad se encuentran autores como McGann y McNeil. McGann, al hablar de la escribalidad, advierte ya que lectura no es sinónimo de escribalidad. Se puede leer y mucho, pero no estar adscrito al sistema cultural de la palabra escrita. McNeil, por su parte, citando a Terence Hawkes, nos dice cómo oralidad o escribalidad producen *modelos de pensamiento propios*, y cómo ellos solo son posibles cuando se ha interiorizado la tecnología respectiva.

Recordemos aquí a Marshall McLuhan quien, refiriéndose a cualquiera de las eventuales palabras —oral, escrita o electrónica— dice

“hemos de concluir entonces que cuando una tecnología penetra en una sociedad satura todas sus instituciones”. O, para decirlo con palabras de Alvin Toffler, a una tecnosfera basada en la palabra oral corresponde una organización social dada y una infosfera determinada.

Sin embargo, responder a la pregunta ¿qué es, entonces, lo que caracteriza a la oralidad? no significa simplemente, por valiosas que sean, enumerar *agregativamente* características. A fin de cuentas, la agregación —recordémoslo— es recurso oral y la ciencia, por lo menos la que estamos manejando, corresponde a categorías de la palabra escrita.

¿Cuáles son, así, los vectores de una cultura de la oralidad o de un sistema cultural de la oralidad?

En primer lugar, la relación que el usuario de la lengua establece respecto a las funciones del instrumento lingüístico. Para ser más específico aun: cómo concibe ese usuario el mundo de lo representado.

En este sentido, la cultura de la oralidad no conoce del ello objetivado. Este es una consecuencia de los dominios del mundo de la palabra escrita. Individuos y colectivos orales se aproximan al mundo del ello *siempre* desde la perspectiva del yo y el tú. Las funciones expresiva y apelativa se entremezclan con la función representativa. La representación pura no existe.

Los alcances de este primer vector de la oralidad, que nosotros denominamos *perspectivismo del ello*, pueden verse con detenimiento en diferentes pasajes de este libro.

Un segundo vector de la cultura de la oralidad resulta del primero. Así como en el sistema cultural de la escribalidad la grafía que representaba al sonido posibilitaba objetivar y, entonces, favorece las asociaciones por semejanza (metáfora), la cultura de la oralidad, que no aprisiona los sonidos y que está signada por el *perspectivismo del ello*, privilegia más bien las asociaciones por contigüidad (metonimia).

Recordemos con Roman Jakobson que “dos son las directrices semánticas que pueden engendrar un discurso, pues un tema puede

sucedan a otro a causa de su mutua semejanza o gracias a su contigüidad. Lo más adecuado será hablar de desarrollo metafórico para el primer tipo de discurso y desarrollo metonímico para el segundo...”.

Reparemos: dos directrices. Solo dos. Y como consecuencia de la relación que los usuarios establecen con su instrumento lingüístico —haya marca o neutralización del perspectivismo lingüístico— los hablantes privilegian la metáfora o la metonimia. Entiéndase bien: privilegian. Pero es claro que este privilegiamiento contribuye a configurar formas de expresión y de contenido, mecanismos de producción de significado. Finalmente, espacios de representación e imaginarios.

Y un tercer vector de la cultura de la oralidad es el privilegiamiento de las construcciones coordinadas yuxtapuestas en detrimento de las subordinadas. Y en la medida en que la sintaxis para nosotros es —usando el término grado cero de Roland Barthes— el grado cero de la semántica, o sea principio formal de construcción de expresión y contenido, es claro que el privilegiamiento de la coordinación implica un principio constructor no solo del lenguaje, sino de realidades, mentalidades e imaginarios.

No es casual que las construcciones coordinadas yuxtapuestas, vistas ya en una dimensión semiológica —atenta por lo tanto, como lo reclama Umberto Eco, a toda la cultura—, no es casual, decíamos, que las culturas orales combinen sintácticamente sus comidas bajo este principio de la yuxtaposición. Como ocurre con su arquitectura. En esta misma lógica, las culturas escritas que privilegian la subordinación amplían este principio constructor a comida y arquitectura. Y esto se extiende a la configuración general de los mundos. Piénsese en el vestido, la organización social (la familia, el Estado, las visiones políticas, por ejemplo)...

6. Palabra y ciudadanía

Creemos que hemos transitado, hasta aquí, algunos caminos que nos franquean la semiología, la lingüística y —sobre todo— la compro-

bación empírica. Hemos tratado, como lo habrán podido comprobar, de mantenernos más bien en el terreno de los discursos de consumo, atentos a la solución de situaciones y problemas realmente existentes en nuestras aulas.

El panorama cultural trazado pone a sociedad civil ante dos retos muy urgentes.

El primer reto que tiene que abordar una escuela que opera con alumnos familiarizados con estrategias discursivas orales y electrónicas es aquel de reconstruir la función representativa del lenguaje. Porque para estos alumnos esta función no es habitual en el manejo de su lenguaje. Los modelos discursivos sociales no alimentan esta función. Por eso hay que reconstruirla en la escuela. Dado que gran parte de los supuestos utilizados para la formalización de las ciencias se asientan en la función representativa.

El segundo reto está referido a la necesidad de recuperar sentido en nuestras aulas. Porque, digámoslo ya, la recuperación del sentido es fundamental para la vida democrática. Y esa recuperación de sentido requiere verdad.

A propósito de los orígenes de la retórica, vimos cómo esta nace en oposición a la tiranía. Del lado, entonces, de la democracia y como instrumento de reivindicación de la propiedad privada que había caído en manos de los tiranos.

Los primeros retóricos ponen al alcance del *demos* técnicas de argumentación para sostener la causa de los expropiados frente al tirano de Siracusa. Hay en esos acontecimientos muchos aspectos sociales, políticos y culturales involucrados. Lo que interesa que retengamos es que esta retórica da una voz poderosa a los que no la poseían en ese momento, protege la propiedad y propicia la atención a la diversidad de voces favoreciendo así la construcción de un orden basado en la libertad y la democracia.

A partir de los sucesos de Siracusa, el cultivo de la lengua oral —bajo la forma de aprender a argumentar y a sostener posiciones, entonces, razonadamente— se hace consustancial al concepto de

ciudadanía y en seguro eficaz para la construcción de un orden civilizado.

Un ciudadano es un propietario de su vida personal y económica y, por lo tanto, no es un simple engranaje de un sistema político o social ajeno. La propiedad material y simbólica le garantiza la capacidad de ser productor, en el sentido amplio del término, y por ende co-constructor del sistema.

Corresponde a la sociedad civil dotar a sus miembros de los instrumentos necesarios que garanticen la capacidad de apropiación simbólica y por lo tanto de la propiedad. Corresponde, entonces, a la escuela no restringir el papel del estudiante a un mero consumidor de signos o símbolos, sino más bien poner énfasis en que el estudiante esté en las mejores condiciones de ser un productor de estos elementos significativos.

Cuando en la escuela, por ejemplo, alentamos las charlas magistrales de profesores o alumnos ponemos a los estudiantes únicamente en el papel de receptores y por lo tanto de consumidores de signos. Cuando, en cambio, propiciamos la participación de todos y la libre expresión de sus argumentos, apelamos a su condición de productores de signos y a la vez de consumidores. Oír los argumentos del otro enriquece los argumentos propios y enriquece así la capacidad de producir. De modo que no es simplemente por una cuestión metodológica que debemos alentar la participación argumentada y razonada en clase. Se trata de que cuando fomentamos esta participación estamos construyendo ciudadanía y democracia.

En este orden de razonamiento, es claro también que el aliento de las simples opiniones sin fundamentación propia ni argumentación, constituye un obstáculo para la formación ciudadana y la formación del ciudadano en democracia. Los *me parece* o *a mí no me parece* sin el sustento de argumentos pueden conducir fácilmente al autoritarismo o la intolerancia.

Los actores de un colectivo deben tener claro que autoritarismo e intolerancia propician la cerrazón política, social y cultural de las

sociedades. La misma democracia puede ser concebida como un sistema cerrado. Y esto, como es obvio, implica la negación del concepto mismo de ciudadanía, lo que significa la abdicación del hombre de su capacidad de producir signos.

La plenitud de la ciudadanía depende de que conciba la democracia y su gestión como un sistema cerrado o como un sistema abierto.

Pensar la democracia como un sistema cerrado, y para hacer una analogía, significaría concebirla como un circuito electrónico en el cual las piezas y las funciones que estas desempeñan están predefinidas, configuradas y soldadas en un tablero. Que de preferencia debe ser sellado, precisamente para excluir cualquier manipulación humana. Un sistema así permitiría que la información fluyese libre y transparentemente, sin ruidos ni interferencias y posibilitaría que la información sea decodificada de manera muy precisa y eficiente porque cada elemento del sistema sabe de antemano lo que tiene que hacer y se autorregula automáticamente.

Hablar de la democracia como sistema abierto significa hablar de elementos, funciones y símbolos que se construyen e institucionalizan en el cotidiano. Aquí el sistema no es ajeno al individuo y, entonces, no ha sido creado por alguien para que el individuo simplemente opere dentro de él y sea solo un receptor o consumidor. El ciudadano es en un sistema abierto hacedor de ciudadanía y en tanto hacedor de ciudadanía, hacedor del sistema. Sistema que, como es obvio, debe estar abierto al cambio.

La concepción del ciudadano como productor de signos y símbolos y no como mero consumidor, y la concepción de la democracia como un sistema abierto en construcción, hacen necesario que la escuela aliente competencias y habilidades en orden a estos objetivos. En la medida en que la apropiación simbólica se hace con símbolos, la escuela debe comprometerse seria y profundamente en el cultivo eficiente y competente de ellos. En ese sentido, debe quedar claro una y otra vez que el papel de la escuela no es

simplemente de repetición, reproducción y copia, sino de aliento a la producción.

El compromiso de la sociedad con la adquisición y fortalecimiento de códigos o sistemas de signos debe ser total. Significa lograr excelencias en el dominio de la lengua oral, la escritura y la electrónica. Particular atención debe otorgar la escuela a la lengua oral porque es en esta donde el niño se siente más seguro, porque esta, con más facilidad que los otros códigos, lo pone en una mayor capacidad de ser productor con la consecuente autoestima que ello significa y, finalmente, porque se trata de un código homogéneamente socializado en la escuela. La seguridad en el dominio de la lengua oral, por otra parte, permitirá al niño acceder con mayor facilidad y competencia al dominio de la escritura y de la electrónica.

Si se nos preguntase qué debemos hacer para combatir la inflación y el mercantilismo cultural y hacerlo ahora, diríamos que tenemos que abrir la sociedad al aprendizaje de todas las lecturas y de todas las escrituras. Pues ese es el signo de las sociedades modernas y abiertas. Y diríamos también que debemos comprometernos desde nuestras prácticas en una lucha frontal contra la falsificación del conocimiento. Que con no poca frecuencia pretende signar nuestras escuelas.

Todos hemos aprendido la importancia de luchar frontalmente contra la inflación económica. Pero —ya lo adelantamos— estamos conviviendo con una inflación acaso peor, que es aquella de la inflación del conocimiento. Hay mucho circulante sin respaldo en el discurso oficial y en nuestras escuelas. Hemos abandonado el qué de la sociedad y de la educación y hemos abandonado a nuestros ciudadanos y con eso hemos abandonado el sentido de la vida social. Reemplazamos ese sentido por afirmaciones sin respaldo a las que muchas veces adherimos con entusiasmo y que no somos capaces de argumentar. Dejemos de ser todos los primeros reproductores o copistas de ideas totalmente ajenas y que, sabemos, ni siquiera son eficientes.

Los peruanos estamos bombardeados por un exceso de circulante lingüístico que está falsificando el sentido de nuestro quehacer. Con demasiada frecuencia abandonamos la eficiencia de nuestro trabajo tangible, el de hoy, por la moda de palabras que *debemos* incorporar a nuestro vocabulario.

Bajo la advocación de una *educación de calidad* que solo parece un slogan publicitario porque nadie la define, hemos canjeado la preocupación por nuestros estudiantes reales por los llamados perfiles. Estamos demasiado preocupados en *inventar* competencias y habilidades que *debemos* desarrollar en nuestros estudiantes, pero que sobre todo sirven para documentos. Un idealizado y redentor siempre mañana al que ahora llamamos *visión* está postergando para siempre lo que deberíamos hacer hoy.

No es casual que mientras esto ocurre hayan desaparecido de la escuela las categorías básicas que aseguran la relación entre lenguaje, vida, propiedad y sentido.

El lenguaje sirve para trazar fronteras personales a través del trazo de fronteras gramaticales. Esa es tarea fundamental del lenguaje, desde donde aseguramos propiedades y el respeto a ellas. Sin embargo, en aras de un idealizado *nosotros* colectivo —llámese nación, Estado o destino común— hemos suprimido y reprimido las claras e indispensables categorías de *mío*, *tuyo* y *nuestro*. Al hacerlo, hemos desdibujado propiedades y pertenencias. Advirtámoslo: estamos siendo hipnotizados por una propuesta de educación en valores que si no se nutre de una clara delimitación de identidad y propiedad no deja de ser una propuesta de hipnosis colectiva.

Tarea urgente de la escuela, entonces, aquella de restituir el valor social de los pronombres. Personales y posesivos. Contribuir a trazar límites y responsabilidades. La frecuencia de los errores de concordancia gramatical a los que asistimos dramáticamente no hace sino revelar la ausencia del cultivo de esos pronombres en la escuela. La frecuencia de delitos contra la propiedad, pública y privada, no hace sino comprobar el fracaso de la propuesta del falsificado *nosotros* colectivo.

Terminamos pidiendo algo muy modesto, pero factible. La recuperación de la conversación en la escuela y en nuestra vida cotidiana. Porque con-versar significa eso, intercambiar versiones. Y no tolerar, entonces, versiones únicas. Conversar con argumentos significa oponerse en el día a día y en el cotidiano a la expropiación del sentido.

Todo monopolio es censurable y nefasto. Igual lo son las prácticas mercantilistas que conducen a la defensa de privilegios. Cuando en una sociedad las clases dirigentes se aferran a concepciones monopólicas y mercantilistas de la cultura, de espaldas totalmente a sociedades abiertas y a la libertad de los individuos, y cuando encima esas sociedades alimentan la circulación de moneda falsa y, por lo tanto la falsificación de conocimiento, ha llegado el momento de recuperar para el discurso oficial el valor de la palabra y su permanencia.

7. La permanencia de la palabra en César Vallejo. Universalidad y oralidad

7.1.

A partir del siglo XV, la palabra retórica —con la invención de la imprenta, lo hemos visto— se vació totalmente de su significado original. Atrás quedaron sus dimensiones de anclaje y conocimiento para reducirse únicamente a la dimensión comunicativa epidérmica. Al arte del *buen decir*. Al ornato.

Igual suerte había corrido el objeto de estudio de la disciplina: la lengua oral. Paralelamente con la reducción de su campo semántico, la palabra oral también perdió para los estudiosos las dimensiones de anclaje y conocimiento. Oralidad se hizo, entonces, sinónimo exclusivamente de comunicación. Sin alma interior.

En ambos casos la escribalidad, consagrada gracias a la imprenta, limitó retórica y oralidad a mera sustancia. Sin el ánimo de la forma que las había inspirado, la oralidad se hizo solo sonido. Y así, aun cuando suene paradójico, se hizo culturalmente silencio.

De manera que para la tradición escribal, las grafías, al representar sonidos, subsumían toda el alma de la oralidad creyendo superarla. La lengua oral había, entonces, que evocarla únicamente a partir de las trazas que la escribalidad había interpretado como pertinencias de la oralidad.

Y esas trazas, concebidas desde la sustancia, remitían únicamente a huellas de sonido o evocaciones temáticas.

Desde esta perspectiva, la búsqueda de pertinencias orales en el poema LXXV de *Trilce* exige —por rigor académico— el abandono de las sustancias. Obliga a hablar de oralidad en términos de cómo la adscripción a un código cultural dado, en este caso la oralidad, condiciona una forma de expresión y una forma de contenido capaces de crear un espacio de representación diferencial. Devolverle, entonces, a la oralidad anclaje y conocimiento.

Al hablar de Vallejo, Paoli nos dice que su mensaje humano y poético tiene una raíz profunda en “el alma india, mestiza y serrana, pero no nace con una intención bárdica y celebrativa exterior... sino de una originaria identidad”.

Con gran intuición Mariátegui había acuñado su conocida afirmación de que “Vallejo tuvo la voz más que los temas del Perú indio”.

Ricardo González Vigil, en su rigurosa edición crítica, reclama una atención especial sobre el peso de la tradición oral en la voz de Vallejo.

Voz e identidad son entonces preocupaciones en este espacio de reflexión. Filiación isomórfica entre representación, los signos que la hicieron posible y el código cultural que los nutrió. No es el nuestro un acercamiento desde la crítica literaria; no es el nuestro un ejercicio de *demonstración* sobre el valor estético del texto analizado; simplemente se trata de una *argumentación* que nace, con Spitzer, del “derecho que tenemos a acercarnos a lo idiomático de las obras literarias directamente con nuestro sentimiento personal de la lengua”.

Es ese sentimiento de la lengua el que nos habla de la desnaturalización implícita en la reducción de lo pretendidamente oral a lo sonoro y, en este sentido, de la reducción de lo oral a posibles evocaciones emanadas del propio texto. Y es ese sentimiento de la lengua el que nos dice que el signo no es una entidad física, sino psíquica, y que ni aun en la lengua oral puede ser —por lo tanto— materia sonora; es, en fin, ese sentimiento lingüístico el que nos recuerda la conveniencia de acudir a la forma y no a la sustancia como *arjé* de la lengua.

De ahí que cuando Paoli nos dice que en *Trilce* "... el lector se enfrenta con un lenguaje inaudito..." concordemos con él en su voluntad de subrayar identidad, pero entendamos también cómo la misma palabra inaudito, codificada desde la escribaldad, ha desdibujado su raíz. Si por inaudito entendemos original, pertinencia de identidad, estaríamos de acuerdo con Paoli; si por inaudito entendemos "no audito", no oído, discrepamos. Porque la voz de Vallejo y su identidad nos remiten precisamente a lo "audito", a la oralidad de la que hablábamos anteriormente.

Al hablar de la voz de Vallejo, Vydrová señala que como característica fónica de esa voz hay "un debilitamiento de la rígida organización rítmica, aparición del verso libre y de la estrofa no fija...". Al razonar escribalmente en términos de una oralidad sustancialmente restringida a sonido o su evocación, y por extensión de una escritura que subsume una oralidad así entendida, la diferenciación de Vydrová traería a nuestra mente la idea de que la voz de Vallejo no solo no es oral, sino que esa voz se esmeraría en una suerte de antioralidad.

Sin embargo, ya hemos anotado que la oralidad no es reductible a sustancia sonora y que —como veremos— esta aparente antioralidad fónica de Vallejo no significaría más que una posición antidogmática ante la fosilización de la oralidad propuesta por la escribaldad. Porque si seguimos con las características que Vydrová atribuye a la voz de Vallejo, encontraremos que en lo semántico se nos habla de desnudez de metáforas y simplificación léxica, y que en lo sintáctico se nos

recuerda el recurso al lenguaje coloquial, la emoción y la apelación. ¿Cómo conciliar estas características semánticas y sintácticas, de clara filiación oral, con una apariencia fónica no oral?

Hay que tener cuidado, entonces, con la importancia que se da al sonido cuando se habla de lengua oral. El abandono de la *sustancia* de signos y códigos en aras de una preeminencia de la *forma* pasa por el reconocimiento del carácter psíquico del signo y nos exige buscar en la representación alcanzada por la voz de Vallejo en el poema LXXV de *Trilce* las pertinencias de identidad respecto al código cultural desde donde el poema fue codificado.

Si nos dijeran aquí que hay existencias vacías cuyo signo vital, al ser analizado, no merece adscribirse a la categoría de vida, todos comprenderíamos.

Si se nos pidiese explicar esta idea con mayor amplitud, acudiríamos prestamente a una demostración construyendo una explicación sobre la base de conceptos preestablecidos.

Pero ciertamente la cosa se nos complicaría si se nos pidiese no solo una explicación, sino paralelamente lograr hacer entender al receptor que aquello que se explica no está fuera del que lo explica ni de quien recibe la explicación.

Desde un punto de vista escribal, aun cuando muchas veces no seamos conscientes de ello, un proceso como el descrito anteriormente resulta enteramente factible. La disposición lineal de elementos marcadamente separados e independizados de toda situación permite analizarlos y combinarlos de manera que esté claro aquello que queremos lograr. Todo ello configuraría una representación *objetiva* del ello, con participación del yo y del tú para lograr la afectividad que deseamos. Es decir lograríamos una representación—traza del código escribal.

El poema LXXV de *Trilce* constituye, en cambio, una representación—traza del código oral. En dicho poema es posible establecer cómo el poeta no parte de conceptos previamente establecidos que va a buscar volcar en palabras, sino que las ideas expresadas se van

configurando, adquiriendo forma, conforme se va expresando el lenguaje mismo del poema, y es posible establecer que dichas ideas no nos remiten a paradigmas que tengan sentido fuera del cuerpo mismo del texto.

¿Cuáles son para entrar en materia, y tomando palabras de Ortega y Gasset, los supuestos culturales del *decir* que condiciona lo *dicho*?

En primer lugar, la adscripción del poeta a un código que permita hablar simultáneamente del ello, del yo y del tú y que le impida objetivar la tercera persona como un elemento independiente.

En segundo lugar, un código que posibilite que los elementos del sintagma no se definan en ausencia, sino en presencia; un código abierto a la metonimia y esquivo a la metáfora.

En tercer lugar, un código que asegure definiciones conceptuales de las que *per se* no están excluidos ni el yo ni el tú.

Inequívocamente en el caso del poema LXXV estamos hablando del código de la oralidad cuyo decir condiciona y posibilita lo dicho.

7.2.

Se ha afirmado que el hombre de *Trilce* es un hombre de carne y hueso; que es él y su circunstancia, en cuya interacción se define. Y el poema LXXV nos manifiesta a este hombre desde el primer verso: "Estáis muertos". Como se puede observar no son terceros los que existen en esa situación, tampoco simplemente una segunda persona abstracta, sino una persona ahí, deícticamente posicionada. Reparemos en el hecho de que esta deixis inicial, unida al tiempo verbal, no es sino una simple anticipación de que los conceptos deícticos no son ajenos a los tiempos verbales que vertebrarán el poema.

Vallejo, pues, nos convoca desde el yo a un ello compartido con el tú. No al ello objetivado, sino a una situación, acaso en primera instancia, referida a un tú que no somos nosotros, pero que habrá de involucrarnos como destinatarios del mensaje poético en la medida en que entendamos —vía la argumentación— cómo se puede estar muerto en vida.

En términos más simples, desde el comienzo Vallejo nos pone frente al prójimo, en *proximidad* con una situación. Situación de la cual no nos es posible distanciarnos no solo por la convocatoria inicial que alcanza el uso del verbo *estáis* (en lugar de *sois*), sino porque allí mismo el poeta trabaja sobre la conmutación semántica invariante entre el componente *ai* del morfema verbal y el localizante *ahí*.

Pero el llamado a vivir una situación participativamente y argumentalmente, es decir no desde definiciones preestablecidas, no va a ser abandonado nunca por Vallejo.

El uso de pronombres personales (os, vosotros) nos recuerda sistemáticamente nuestro compromiso con la situación. Con ese *estar ahí* que el poeta se encargará de remarcar en tres partes capitales del poema: al inicio, al final y al inicio de la síntesis de la argumentación. Pero como expresión de esta misma voluntad de convocatoria a la existencia situacional, Vallejo emplea también dos veces más *estáis* y las formas verbales *flotáis* y *transfiguráis* que operan sobre la misma conmutación semánticamente invariante.

Ello no objetivado y participación de la tríada (yo-tú-ello) en una situación aparentemente concreta, trazas *dichas* desde un *decir* que nos remite al código de la oralidad.

Al haber situado Vallejo su poema a nivel de prójimos, donde el ello solo es pertinente en la medida en que sea prójimo, elementos y relaciones del poema no podrán definirse fuera de él. Se irán definiendo en el poema mismo, a través de la *argumentación*. Al esquivar el poeta al hombre metafórico, se abren las puertas del hombre metonímico.

¿Qué elementos en el poema LXXV nos causan la impresión de que relaciones y conceptos no podremos buscarlos fuera del relato, en ausencia, sino en presencia?

Un vez más el verbo, siempre explícito, nunca elíptico. Verbo que en el poema LXXV vertebrará un relato argumentativo y no demostrativo, convocante y no distanciado. Una convocatoria a una representación en la cual todos estamos inmersos no por esencias, sino por existencias compartidas.

Los verbos en indicativo nos llevan a esa existencia. El indicativo es el modo de reproducción de la acción como real. Solo hay un verbo, *diría*, que escapa del indicativo y que se repite dos veces en el poema, pero en ambas oportunidades ligado a la forma *quienquiera* (cualquiera), no apareciendo, entonces, libre y formando con el *diría* un sintagma cristalizado coloquial.

La relevancia verbal, como eje vertebrador de la representación alcanzada por la argumentación metonímica, cobra mayor fuerza al no competir con relevancia nominal alguna. Mientras los verbos se van definiendo con precisión en el contexto, los elementos nominales solo siguen la suerte del principal, en este caso el verbo.

El sometimiento del sustantivo al verbo se evidencia, además, en la derivación de sustantivos, realizada dos veces en el poema: el sustantivo *péndulo* deriva en la forma verbal *péndula* y el sustantivo *nada* es derivado adverbialmente en *nadamente*.

En el primer caso, Vallejo nos está hablando de una existencia flotante (“flotáis” dice, flotar ahí), y con la finalidad de remarcar la precariedad de esta existencia y rehuir la ontologización metafórica, el poeta introduce el neologismo *péndula*, dándole a la existencia nuevamente una volatilidad ya anunciada en *flotáis*, pero ahora garantizada por el movimiento sugerido por dicha palabra: oscilación, vida no fijada. Nótese que el poeta esquivo así la comparación explícita (como el péndulo, que lo situaría en el plano de las esencias).

Igual mención desontologizadora, inesencial, se observa en la derivación *nadamente*. Allí no se refiere a la *nada* como ente abstracto, sino a una cualificación, un modo de..., vinculación a ese campo de sentido. Recurrirá el poeta para lograr este efecto a una derivación “vulgar”, de tipo “regular” para la lengua coloquial.

Si observamos los escasos adjetivos calificativos presentes en el poema, de tres en total, dos (*triste* y *seca*) son calificaciones que alcanzan al sustantivo única y exclusivamente por influencia de la verbalidad argumentativa.

De manera que en el poema LXXV las definiciones preestablecidas resultan irrelevantes. Es la existencia la que va configurando su propio destino. Destino representado argumentativamente con la fuerza del verbo que ha de marcar la existencia.

Una existencia que se define metonímicamente. En ese sentido, convendría subrayar las construcciones expresamente metonímicas del poema, no todas sin embargo, porque ello nos llevaría a consignar prácticamente todo el texto. Así, conviene prestar atención a aquellas construcciones que el autor utiliza para sintetizar la propia argumentación metonímica que ha venido desarrollando. “Estáis muertos” nos vuelve a decir y a continuación nos añade “no habiendo antes vivido jamás”. Explicita así la razón fundamental que ha venido esgrimiendo como causa de una vida que no es tal. Sin embargo, a estas alturas del poema ya habíamos interiorizado este concepto a través de lo argumentado; de modo que no estamos frente a una revelación demostrativa —sino a una síntesis argumentativa— cuando el poeta nos señala que estar muerto es consecuencia de no haber vivido jamás. Recordemos que con la metonimia el autor pasa de la trama a la atmósfera y de los caracteres al encuentro espacial-temporal.

Pero para que no nos detengamos en una causalidad objetivada, demostrativa, nuevamente Vallejo aglutina personajes y situación y evidencia relaciones traslativas entre dicha situación y el tú a través de una yuxtaposición de proposiciones, cuyos elementos se apoyan unos en otros, directamente, sin demarcadores de enlace. La condición de la existencia a la que el poeta alude está ahí presente. No la inferimos o adivinamos, la vivimos con el hombre y su circunstancia.

“Pero en verdad, vosotros sois los cadáveres de una vida que nunca fue. Triste destino. El no haber sido sino muertos siempre. El ser hoja seca sin haber sido verde jamás. Orfandad de orfandades”.

En los versos anteriores, los periodos gráficamente separados por puntos se encuentran secuencialmente los unos a continuación de los otros; no existen, pues, y como lo adelantábamos, demar-

adores de relación (no se marca consecuencia o causalidad entre ellos). Sin embargo, la independencia de los periodos es aparente, porque cada uno de ellos no tiene sentido si no nos remitimos a los otros periodos que están allí presentes.

La existencia aludida se define, entonces, en un *ahí* y en las relaciones que surgen a partir de la contigüidad de los elementos. Pero el indicativo, modo de realización, había venido acompañado sistemáticamente del tiempo presente. De manera que si bien el poema LXXV nos confrontaba con una existencia ahí, en realización, sabíamos ya que la asociación entre no haber vivido de verdad y estar muerto fugaba de un ahí temporal y espacialmente localizado. El déictico inicial, así como el presente, que nos había acompañado a lo largo del poema, nos recordaba a cada instante permanencia de la situación, fuga del tiempo, ni pasado ni futuro marcados, trágica posibilidad de una situación repetida e irrepetible, aquella de existir muerto.

En síntesis, nos enfrentábamos desde el comienzo y gracias al presente a la representación conceptual de una situación-tipo. De la cual el déictico que acompaña al tiempo verbal abonaba también, por contigüidad, la extrapolación temporal.

De pronto, la existencia se hace ilustrativamente esencia. Ahora los muertos no están sino son: el sustantivo se hace núcleo ("muertos" como sustantivo se convierte en el centro de este periodo); la demostración pareciese suplir a la argumentación, y el verbo mismo parece también haber dejado de ser carne.

Si solo fijásemos nuestra atención en este periodo, quién sabe estaríamos ante un Vallejo escribal. Aun cuando desde esta misma escribalidad él mismo se apresura a decir "no pueden ser". ¿Por qué la argumentación *no pueden ser* en medio de versos que parecerían transcurrir por el ser demostrativo? Porque el poema LXXV en su conjunto, y particularmente los versos aludidos últimamente, no hacen sino confirmar que la esencia depende de la existencia, así como el nombre dependía del verbo.

Preeminencia verbal frente a preeminencia nominal, verbos en indicativo y presente, ausencia de elipsis verbal, construcciones metonímicas, esto es, más características tampoco ajenas a un mensaje cifrado desde la oralidad.

Vallejo codifica, entonces, desde un sistema que le permite definir elementos y relaciones en presencia. Un código abierto a la metonimia, decíamos. Lo dicho en el poema LXXV testimonia trazas representativas del código de la oralidad.

Pero este mismo código, ese decir, implicaba un tercer supuesto cultural que habría de condicionar lo dicho: una representación conceptual no objetivada, sino abordada desde el yo y el tú.

Ya hemos tenido ocasión de señalar que, salvo el periodo de factura en principio escribal, el periodo anterior y el periodo final discurren por existencias y no por esencias. Y hemos tenido oportunidad de resaltar que antes de los versos "escribales" del poema nos hallábamos ya inmersos en una representación conceptual dada, lograda por la argumentación metonímica.

De manera que el poema LXXV, en tanto relato, no *discurre* simplemente —como tampoco discurre la existencia aludida por el poema—, sino que los versos van configurando una conceptualización precisa que no surge de predefiniciones o alusiones metafóricas, sino de la propia estructura argumentativa, del propio contraste.

La representación conceptual a la que se arriba no es producto de un ello objetivado, pues este ello es ajeno al código de la oralidad. El código oral implica como supuesto cultural un ello concebido desde el yo y compartido con el tú.

Por eso el concepto mismo de existencia que se plantea involucra a los actuantes del poema de quienes dependerá finalmente el concepto mismo de la muerte. De allí el "estarse muertos", no solo como elemento que llama nuestra atención sobre un estado de dejadez o abandono, sino como una palabra que connota autodestrucción, una autodestrucción que cierra la posibilidad de la propia y natural muerte biológica, pues esta tiene como requisito la vida.

Aquí la muerte no es una abstracción sino una concreción de la existencia. No existe a lo largo del poema sino como producto de su propia representación.

Desde una codificación oral, la muerte no es sujeto del poema; la muerte es un objeto gramatical, como tal dependiente de la acción (estar) y del sujeto convocado (vosotros). En ningún momento el poeta convierte a la muerte en sujeto.

Es una característica de la oralidad el empleo de la voz activa. En nuestro caso, si la muerte no es un ello objetivo, sino una perspectiva del sujeto, indesligable de él y de su existencia, no es posible el uso de una voz pasiva que hubiese desligado a la muerte de su relación con el sujeto y la hubiera configurado como objeto independiente. Un *hubiera* a fin de cuentas imposible desde el código de la oralidad porque en este los conceptos son consustanciales a todas las existencias.

7.3.

Arribados a este punto se hace más claro comprender por qué, cuando se habla de oralidad desde el análisis de un mensaje escrito, resulta insuficiente evocar la materia sonora. El código oral opera con signos, estos son de naturaleza psíquica y su estructura nos habla de una relación de evocación recíproca entre una forma de la expresión y una forma del contenido.

Así la oralidad de base en el poema LXXV de Trilce se nos ha revelado como una correspondencia isomórfica entre la forma de la expresión y la forma del contenido, la una condicionada a la otra, a partir de un condicionamiento anterior: la adscripción al código por parte del poeta.

Las características de la oralidad no son en el poema analizado un simple rasgo de estilo. La oralidad del poema LXXV es pertenencia y pertinencia. La perspectiva de la representación poética de Vallejo es codificada aquí desde una oralidad que compromete la concepción y organización de los propios temas, así como la concepción y

organización de su expresión. No estamos frente a un *fondo* escribal expresado en *forma* oral, para emplear la envejecida distinción entre fondo y forma. No solo porque esta distinción sea insuficiente, sino porque precisamente los signos empleados por Vallejo, como totalidad, nos remiten a un código de base oral. De allí la luminosa observación de Mariátegui en el sentido de que "Vallejo tuvo la voz más que los temas del Perú indio". De allí la "originaria identidad" de la que nos habla Paoli. La "marginidad" de Higgins, añadiríamos.

Las preeminencias de la oralidad y la búsqueda de ellas en un texto escrito nos remiten a autores como Godoy, Ong, Devito, Luria, Havelock, entre otros. Sin embargo, señalábamos que nuestra preocupación por Vallejo partía, con Spitzer y nuestras filiaciones con la retórica oral, del "derecho que tenemos de acercarnos a lo idiomático de las obras literarias directamente con nuestro sentimiento personal de la lengua". Quisiéramos añadir aquí una argumentación adicional hecha desde ese mismo sentimiento reclamado por Spitzer y planteado por Roman Jakobson. Permítasenos en este sentido una pequeña digresión.

Nos refiere Jakobson que en África un misionero recriminaba a su rebaño por no llevar ropa encima. "Y tú", le decían los africanos señalando su rostro, "¿no estás tú también desnudo en alguna parte del cuerpo?". "Seguro, pero es mi rostro". "Entre nosotros" le replicaron, "todo el cuerpo es rostro".

Se ha reconocido el antidogmatismo de Vallejo, y fundamentalmente se le ha reconocido como una actitud vital. Todos coincidimos también en la terca agonía del poeta.

Manejando, como manejaba, el código de la oralidad, cabe legítimamente preguntarse si una mente libre como la de Vallejo no tenía una razón más de terca agonía al verse asediado por un código de la escribalidad que con sus modas literarias lo acechaba, poniendo en riesgo voz e identidad.

Es curioso. El poema LXXV de *Trilce* posee una universalidad lograda con una representación permitida desde el código de la orali-

dad. Sospecharíamos que la universalidad que hoy todos reconocemos es posible, en gran medida, por un código materno que, aun cuando aseguraba anclaje o pertenencia, conocimiento y comunicación, es más que probable que el poeta haya sentido en algún momento como marginal frente a la escribaldad.

A la luz de los sistemas culturales, la voz e identidad de Vallejo no solo sirven para explicarlo o intentar hacerlo, sino, y creemos que esa es su auténtica universalidad, para intentar explicarnos —desde un aquí cósmico— voces e identidades de individuos y colectividades.

POEMA LXXV. TRILCE

Estáis muertos.

Qué extraña manera de estarse muertos. Quienquiera diría no lo estáis. Pero, en verdad, estáis muertos, muertos.

Flotáis nadamente detrás de aquesa membrana que, péndula del zenit al nadir, viene y va de crepúsculo a crepúsculo, vibrando ante la sonora caja de una herida que a vosotros no os duele. Os digo, pues, que la vida está en el espejo, y que vosotros sois el original, la muerte.

Mientras la onda va, mientras la onda viene, cuán impunemente se está uno muerto. Sólo cuando las aguas se quebrantan en los bordes enfrentados y se doblan y doblan, entonces os transfiguráis y creyendo morir, percibís la sexta cuerda que ya no es vuestra.

Estáis muertos, no habiendo vivido jamás. Quienquiera diría que, no siendo ahora, en otro tiempo fuisteis. Pero en verdad vosotros sois los cadáveres de una vida que nunca fue. Triste destino el no haber sido sino muertos siempre. El ser hoja seca sin haber sido verde jamás. Orfandad de orfandades.

Y sin embargo, los muertos no son, no pueden ser cadáveres de una vida que todavía no han vivido. Ellos murieron siempre en vida.

Estáis muertos.

8. Efectos sociales del silencio de la palabra

La escena se repite con periodicidad entre nosotros, pero no reparamos lo suficiente en la profundidad de lo simbolizado. Presidentes que juran ante crucifijos y evangelios y asisten a ámbitos religiosos donde encomiendan la Nación. A Ti Dios, Te Deum. Adherentes o no a Dios o a la palabra escrita, las autoridades peruanas convalidan sus insignias de autoridad bajo la advocación de simbología religiosa. Como en los viejos tiempos, ungidos en ausencia por la divinidad, aun cuando el poder haya nacido esta vez de las ánforas. Peligrosa ritualidad donde la democracia se asocia al poder divino.

En los últimos tiempos, este tipo de ceremonias ha incrementado su frecuencia y los juramentos alcanzan ahora a funcionarios de menor nivel. No importa que no sea ante el reflejo de espejos versallescos, lo que importa es jurar. Ahora juran todos, tal vez como si la ineficiencia requiriese de más auxilio divino. Del que, sin embargo, se abjura cuando ya no se jura solo en nombre de Dios o la patria, sino —rozando lo folklórico— se añaden menciones a la familia, al pueblito de origen, al partido político al que se pertenece o hasta al prosaico dinero. Alguno ha jurado “por Dios y por la plata”.

Todas estas imágenes ya en profundidad nos permiten reflexionar acerca de pertinencias relacionadas con la escritura y con el Occidente cristiano. Y que atañen a los conceptos que manejamos acerca de sistemas de gobierno y a concepciones de Estado en un país como el Perú.

8.1.

Partamos de un primer concepto. Para muchos de nosotros, el alfabeto (la *representación* gráfica de los sonidos) aparece “casi” como algo natural. Nos cuesta imaginar una sociedad sin escritura alfabética y nos parece que la escritura es connatural al ser humano.

Pero detengámonos un momento. La escritura alfabética que hoy dominamos en Occidente (que, por lo demás, no es la única forma de escritura) tiene su origen en Grecia. Es hacia el año 800 a. C. que

los griegos adoptan la escritura fenicia que, perteneciendo al mundo semítico, no representaba las vocales. El alfabeto griego se transmitirá a los etruscos y luego a los latinos. Hoy usamos la forma latina de este alfabeto, difundida en Europa por la cultura de Roma.

Más allá de la historia y teniendo que dejar aquí de lado la tremenda importancia que, como señala Havelock, tuvo para Occidente la representación gráfica de las consonantes y vocales independizadas, ¿qué nos conviene subrayar de estos hechos? Que con el alfabeto fonético el lenguaje (y los conocimientos en él implicados) es *representado* de una manera objetiva, autónoma e independiente del emisor, cosa que no sucede cuando la persona habla. La escritura conduce a *representar* a los sonidos independientemente de quien los emite y aísla el texto escrito del contexto. Se confiere así a lo escrito una permanencia que trasciende la existencia de quien lo ha producido. Es claro que de esta manera lo expresado se separa de la persona y adquiere una existencia propia. Fija y perdurable.

8.2.

Esto sucedió en Grecia para unos pocos; pasó a Roma y luego al Occidente cristiano. Con una característica también importante: el cristianismo y su desarrollo codifican la palabra de Dios en texto escrito. Y así, intencionalmente o no, lo escrito se vincula a lo sagrado. Y al ser sagrado se torna indiscutible. Y también inmodificable.

Si la escritura ya de por sí fija lo escrito, tratándose de la palabra de Dios, no cabe ningún tipo de discusión posible. Se va desarrollando así en Occidente el concepto de una escritura sagrada y, quiérase o no, todo lo escrito está vinculado a lo divino.

Por mucho tiempo se pensó que el cultivo de lectura y escritura en la corte de Carlomagno estaba restringido al cultivo del arte. Cuando Carlomagno es coronado emperador de Occidente en el año 800 d. C., la organización del imperio no hubiera sido posible sin los "enviados del Señor" que eran formados en Aquisgrán, en lo que se llamó por tiempo la Schola Palatina. Eran nobles a quienes el empe-

rador congregaba y enseñaba a leer y escribir eficientemente, y que, luego, eran jefes militares y administradores de las diferentes zonas del imperio. Saber leer era esencial para comprender las órdenes del soberano y las disposiciones oficiales, que al ser escritas eran indiscutibles e invariables. Escrituralidad y cristianismo conectaban el imperio. La palabra escrita, sagrada en sí misma, consolidaba el poder. Se tejían las estructuras ideológicas de la escribalidad.

No es necesario detallar aquí cómo la formación de funcionarios eficientes en la escritura, iniciada por Carlomagno en Aquisgrán, se mantiene hasta hoy con la formación de burocracias hábiles en Occidente, especialmente en la Europa Central. Y el proceso continuó. Y se fue haciendo más fuerte. La palabra escrita se hizo más importante. Y esto llegó a su mayor consagración con la invención de la imprenta en el siglo XV. De hecho, el gran imperio español forjado por Carlos V no hubiera sido manejable sin la escritura. Más aun, sin la imprenta.

8.3.

La representación que trae consigo la escritura contribuye a configurar una categoría profunda en las relaciones de poder en las sociedades. Así como la letra representa al sonido, el rey es representante de Dios, pues el rey es rey por derecho divino. Y todo esto se fundamenta por escrito. Y esto está en la base de las monarquías autoritarias. Con el añadido —lo hemos señalado— de que lo que está escrito es indiscutible, como indiscutible es la palabra de Dios en las Sagradas Escrituras.

Occidente construyó un modelo perfecto: escritura/divinidad/poder. Un modelo inmodificable. Una sola versión (universalidad) era posible. La obra empezada por Dios podía ser completada con escrupulosidad a través del objeto llamado escritura, manejado por los hombres, hombres que habían sido creados a imagen y semejanza de Dios. Solo una versión, la universalidad, funcionando solo entre semejantes, era posible.

Y así las categorías de escritura y cristianismo en Occidente se reconocen en todas y cada una de las trazas de la Europa Central. Porque es un mundo donde la cruz y la letra, para decirlo con Merleau-Ponty, “se inscriben en el marco de lo que ha sido y continúa siendo”.

8.4.

Estados laicos se basaron ya no en la Biblia o en que el rey lo es por derecho divino. Ahora el Estado se basaba en la Constitución y el Presidente no lo era por derecho divino, sino por mandato del pueblo. Pero en profundidad se siguió manteniendo la categoría básica: la representación propiciada por la escritura fonética.

Las Constituciones al ser escritas tenían la justificación que tenía las Sagradas Escrituras. Aun cuando su autor no es Dios, las Constituciones son inmodificables porque son escritas y el Presidente es como el rey, solo que no lo ha elegido Dios sino el pueblo, que ejerce la función que Dios tenía. Y Occidente se siguió construyendo. Así, monarquías y democracias, con todas sus diferencias, tenían una pertinencia fundamental: la de la representación a distancia, representación alentada en su origen por la escritura fonética y reforzada y establecida como indiscutible por las Sagradas Escrituras. La escribaldad. La palabra de Dios escrita confirió a todo lo escrito el mismo carácter. Y rey o Presidente, representando a distancia uno a Dios y el otro a la nación, estaban respaldados por el texto escrito.

8.5.

Pero mientras esto estaba sucediendo durante siglos en el mundo de Occidente, ¿qué pasaba en culturas sin escritura? Por otro lado, ¿sigue funcionando esto de la misma manera en el presente en ese mismo Occidente con el surgimiento de la electrónica?

Pensemos en las culturas orales, particularmente en aquellas sin escritura fonética. Falso sería decir que no hay allí reyes, gobernantes, poder o religión y que estos no son importantes. Pero la pertinencia es

diferente a aquella de las culturas escritas. Hemos hecho referencia al concepto de representación, al tipo de representación alimentado por la cultura escrita; pues bien, este tipo de representación no es propio de las culturas orales. En ellas, al no existir una escritura que pretenda representar al sonido, el lenguaje no deja de ser inherencia de emisor y receptor, y, por lo tanto, no tiene una existencia independiente y distante de las personas.

Tenemos, así entonces —y ya lo hemos visto— que en las culturas orales el YO (primera persona) y el TÚ (segunda persona) están siempre involucrados en el ELLO (tercera persona). De tal forma que la dimensión representativa del lenguaje (el mundo del ello) está siempre integrada con las personas y con la situación misma. No existen, por otra parte y como consecuencia, las abstracciones puras y clasificadas independientemente. Como en la vida, todo se integra. Y esto se proyecta inevitablemente a la concepción y ejercicio del poder.

Atentos a este razonamiento, es claro que las autoridades en las sociedades orales no representan a Dios. Son la divinidad: en sí o por parentesco. Tampoco los monumentos sagrados “representan” lo divino; son sagrados en sí mismos. Y las autoridades locales no “representan al pueblo” desde lejos; son parte del pueblo. El poder, pues, no está basado en la representación a distancia, está basado en una cultura de la proximidad.

Para decirlo en términos lingüísticos, las culturas orales nos ponen frente a un poder sintagmático (con relaciones en presencia) distinto a un poder paradigmático (con relaciones en ausencia). A diferencia de la cultura escrita occidental —y siguiendo a Ferdinand de Saussure— no hay reyes o gobernantes que “representen”; hay reyes o gobernantes que “combinan”, que son parte integral del todo. Que deben ser necesariamente percibidos como próximos —a ello obliga la pertinencia cultural— y donde poder y gobierno, entonces, no son concebidos en términos de sustitución representativa a distancia.

En términos lingüísticos sería correcto, pues, afirmar que la representación occidental es una representación paradigmática: un elemento representa a otros en ausencia (Dios, la patria, el pueblo), mientras que la representación en culturas orales es una representación sintagmática (un elemento representa a otros sobre la base de relaciones en presencia).

8.6.

Ahora estamos en mejores condiciones de entender por qué en una sociedad que, como la peruana, hoy dice transitar caminos de laicidad, la simbología religiosa acompaña con pertinacia las juramentaciones políticas. En una sociedad cuyo imaginario no ha incorporado *patterns* paradigmáticos de la asociación poder/escritura/divinidad y donde la autoridad no ha definido de veras —más allá de los discursos— relaciones con los usuarios del Estado, se requiere de la explicación exagerada de que el poder viene de un Dios. Sagrado o profano. Ante la ausencia del paradigma cultural, exageramos la ritualidad religiosa.

8.7.

En culturas signadas ya por la electrónica —los hemos desarrollado ya— encontramos rasgos similares a los de las culturas orales. En el lenguaje, los jóvenes electronales tienen “dificultad” para alcanzar definiciones objetivas que no los involucren. Yo y tú surgen en las definiciones constantemente. Pareciera que al cumplir el lenguaje electrónico la función de objetivar de manera muy eficiente a través de la tecnología, las personas sintieran que ya no es necesario ocupar su mente en hacerlo (el mismo sentido tiene el caso aquel en el que un lingüista, cuando preguntó a un campesino oral “¿qué es un árbol?”, recibió de él la respuesta: “¿para qué se lo voy a decir si los dos sabemos lo que es?”).

Y aquí también lo oral y lo electronal confluyen en la importancia del contexto, la integración sensorial, la no separación y

clasificación rígida de conceptos, la integración de vida y conocimientos. ¿Y en estas culturas podrán funcionar la representación política y el Estado tal como los dibujó el Occidente escribal antes del advenimiento de la electrónica?

8.8.

Todo esto es claramente constatable en el Perú, antes del contacto con Occidente una cultura oral con sus propias características. Luego de la llegada de los españoles, simulación de un Occidente, pero solo para un grupo.

Después de 1821, el Perú vivió y vive la simulación de un país occidental democrático. Con sus Constituciones e instituciones. Pero mientras esto sucedía y sucede en las clases oficiales, siguen existiendo con mucha fuerza los mecanismos de la cultura oral, en lo político, en lo social y en lo económico. El Estado oficial no funciona. El perfecto Estado homogéneo donde Presidente e instituciones representan al pueblo y se sacralizan en y por el texto escrito, existe solo en la mente de ciertos grupos sociales, pero no para las mayorías. Que no se sienten representadas (porque ese tipo de representación no está en su cultura), que no entienden fundamentos y mecanismos porque son ajenos a su lógica y que, por añadidura, suelen recibir la buena nueva democrática a través de un mensajero incapaz de entender al otro e ignorante de la multiplicidad de lenguas que signa al Perú.

8.9.

La electrónica entre nosotros los peruanos no ha hecho sino reafirmar este concepto de representación sintagmática, de contigüidad, en presencia, alimentado ya por la cultura oral. No es casualidad que el Perú ocupe el tercer lugar en uso de cabinas de Internet en América Latina. Hay, y eso lo hemos desarrollado en varios trabajos, enormes cercanías en lo que se refiere a pertinencias culturales entre lo oral y lo electronal. Hay —no hay necesidad de subrayarlo porque los

trabajos de campo lo demuestran— enormes fortalezas de los niños de comunidades orales para el acceso a la electrónica.

Pero estas trazas de cultura real parecen ser ignoradas con pertinacia por el mundo oficial. Que declara su dolor por el mundo de los excluidos. Pero que, sin embargo, persiste en su propósito evangelizador de los siglos XVI y XVII. Solo que esta vez en aras de una propuesta “más moderna”: construir en el Perú lo que Europa tuvo en el siglo XIX.

La proliferación de manifestaciones religiosas en todo el Perú, y sobre todo a nivel popular, puede llevarnos al error. A imaginar un pueblo converso en el sema Dios/sagrada escritura/poder. Pero para efectos del poder en el Perú, la nuestra es una sociedad desacralizada desde la perspectiva occidental (de lo que Occidente conceptualiza como sagrado). Se representan en las plazas públicas pasajes de lo que llamaríamos historia, rituales, la vida y la muerte. Pero el Poder no se representa, se ejerce.

8.10.

La crisis de representación de la que hoy muchos toman recién conciencia no es, entonces, una crisis atribuible con facilismo infantil a los opuestos corrupción/decencia, ignorancia/sabiduría, cultura/incultura, autoritarismo/democracia. Viene de lejos. E irá aun más lejos, aun cuando nos aboquemos a la solución mediática de los opuestos mencionados. Estamos frente a la crisis de un tipo de representación culturalmente impertinente para la cultura peruana. La de ayer y la de hoy.

La eficiencia del Estado solo será posible cuando en su formulación podamos eliminar el “mercantilismo culto” e “iluminado” de quienes creyeron beber como fuente única de representación a la representación occidental. La reforma del Estado en el Perú tiene que empezar por admitir que los mecanismos de poder político, por lo pronto, no transitan por una sociedad sacralizada al estilo europeo y desacralizada al mismo estilo. No basta, entonces, con lograr

una gerencia moderna y eficaz que administre redes, funciones y relaciones correspondientes a un modelo ajeno a los tiempos.

Cuando los excluidos son más, cuando su aporte a la economía nacional compite significativamente con el aporte de los incluidos, cuando sus formas de administración de justicia (nos gusten o no) son eficientes, cuando la propiedad allí sí tiene existencia real, y cuando estos excluidos se encogen de hombros ante el Estado oficial de los incluidos, convendría aprender un poco de ellos. Abandonar —en fin— un mundo autistamente cerrado en sí mismo para abrir los ojos.

8.11.

Hernando de Soto, qué duda cabe, planteó una dimensión fundamental de este problema en el mundo de lo económico. Ahora estamos en condiciones de entender que la informalidad y su vigor no se circunscriben a estrategias de supervivencia, sino corresponden a un fenómeno de subversión económica, legítima, frente a un Estado ineficiente, distante y ajeno. Con actores mayoritarios que, lógicamente, esperarían un Estado del cual puedan ser usuarios y constructores. Aun cuando se haya pensado lo contrario, y tal vez ni el mismo Hernando de Soto lo haya advertido en profundidad, sus propuestas son perfectamente compatibles con el fenómeno cultural que signa una fortaleza fundamental de la sociedad peruana: las culturas orales tienen enormes ventajas competitivas para articularse con el mundo electrónico.

8.12.

Es claro que el sema Dios/sagrada escritura/poder se ve con nitidez en sociedades monárquicas. Pero este sema no desaparece en sociedades que si bien optan formalmente por modelos democráticos, siguen adhiriendo culturalmente al modelo de sociedades cerradas.

La recurrencia a sentencias y modelos de validez absoluta y al mundo excluyente de enunciados de validez universal propicia la

construcción de un sistema cerrado, perfecto y terminado. En el cual no debe intervenir ya la mano del hombre y que debe ser, por lo tanto, inmutable en su concepción. Baste recordar cómo Levi-Strauss al referirse al imperio de la escritura como instrumento de gestión y de administración estatista, la concibe a la vez “como medio de avasallamiento de hombres por otros hombres, como un medio de dominar a los hombres y de apropiarse de las cosas”. Así también y en la percepción de otro estudioso de la cultura como lo es Jacques Derrida, la alfabetización puede ser pensable “como una empresa política de avasallamiento”.

A estas alturas, convendría prevenirnos respecto a las neocruzadas emprendidas por la escribaldad en nombre de la escritura. Cierto es que las sociedades signadas hoy por la electrónica necesitan comprometerse seriamente en campañas de difusión y promoción de la lectura. El código de lo escrito constituye una tecnología cultural incontrastable en la historia de la humanidad. Pero no debemos caer en la *tentación* —y valga el término en su dimensión sacralizada— de querer convertir ese aliento a la lectura en un intento por reconstruir un orden cultural y político hoy imposible. Alentemos la escritura y no solo la lectura.

La concepción cerrada de la sociedad ha alimentado culturalmente nuestro sistema democrático. En cuya construcción no interviene el ciudadano y en el cual la democracia se manifiesta únicamente en marcar aspas en el voto cada cierto tiempo. Sin atender a argumentos y sin oír lo que las personas opinan, ni establecer canales para una comunicación en dos direcciones. Un sistema político que, aun declarándose abierto, sigue manteniendo una concepción cerrada sobre la sociedad y la organización del Estado. Un sistema, en suma, que tiene temor de la persona, de la libertad, de la propiedad, del cambio y de la vida. Y todo esto enturbia el ejercicio de la democracia. Y aun cuando se niegue, hay allí una visión totalitaria de esta. Democracia: una sola, sistema cerrado.

8.13.

Esto, lo sabemos, no ha funcionado en nuestro país. Y no está funcionando. Y no funcionará si no concebimos la democracia, y el Estado, como un sistema abierto. Modificable. En construcción. Con participación efectiva de los ciudadanos y en atención a sus diversos argumentos. Surgidos de la experiencia y de la vida. Y de los conocimientos culturales acumulados.

La apertura de los mercados y la libre circulación de bienes y servicios en un mundo signado por la cultura electrónica (aquí y fuera) trae la necesaria construcción de sociedades abiertas, de sistemas abiertos. Y una reforma del Estado no basada en la homogeneidad sino en la diversidad. En la atención, y con la participación, de identidades pre y postmodernas. Un sistema abierto, un sistema que considere no un único paradigma rígido como ideal absoluto de valor universal, sino los elementos del sintagma para construir paradigmas múltiples. Las personas en la sociedad no solo copian y repiten: crean y producen. Y esto el Estado, en una real reforma, no puede dejar de tenerlo en cuenta. El funcionamiento del Estado, su permanencia y su institucionalidad están en juego.

8.14.

Estamos planteando aquí elementos a ser tomados en cuenta en la construcción de un orden democrático y en el ejercicio pleno de la ciudadanía. En el contexto de sociedades desacralizadas y abiertas. En estas, pre y postmodernas, las escrituras no son sagradas. De donde, ni la escritura social oficial es inmutable, ni el ejercicio ciudadano es reproductor de escrituras. Las sociedades desacralizadas y la electrónica, entonces, acaban con el sema Dios/sagrada escritura/poder, poniendo en crisis el concepto mismo de representación avalado y justificado en ausencia. Ni por Dios, ni por la patria. El funcionario se justifica ante el pueblo concreto que lo eligió.

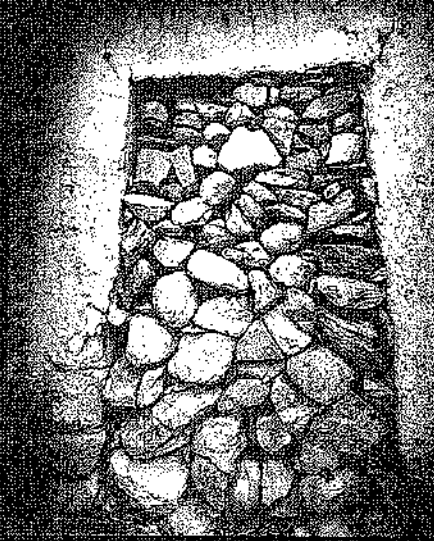
Finalmente, no es casual que una abrumadora mayoría ciudadana exprese su incredulidad ante la llamada institucionalidad

democrática que, como hemos visto y por razones culturales, tuvo poco de institucional, nada de representativa y fue expresión de una sociedad cerrada. Demás está decir que todo intento de reforma del Estado que ignore la configuración de una sociedad democrática abierta estará condenado a la inviabilidad.

Semióticamente y porque el Estado es también un asunto de signos y por lo tanto de percepciones, recordemos con Paul Zumthor que "una persona, un objeto, un acontecimiento, existen... en tanto son percibidos y en tanto hacen sentido".

Y el sentido solo puede producirse con la palabra institucionalizada. Es indispensable recuperar el poder hacedor de la palabra, su fortaleza para trazar límites y propiedades materiales y simbólicas, su capacidad de nominación. A nivel colectivo debemos exigir a la palabra pública exactamente el mismo rigor. Con el añadido de que es indispensable que la palabra pública, para asegurar su permanencia, recoja las palabras privadas y sus argumentos.

Como lo hemos dicho, una sociedad que construye su teoría y prácticas de espaldas a la argumentación atenta contra la raíz del concepto de propiedad. La propiedad basada en el conocimiento y reconocimiento de los signos propios y el conocimiento y reconocimiento de los ajenos. El lenguaje asegura así su condición de ser el medio más democrático y de más fácil acceso para crear sentido y se convierte en auténtica garantía del pacto social y la convivencia civilizada.



Capítulo I

SENDERO LUMINOSO Y LA VIOLENCIA EN EL PERÚ: LOS OTROS SENDEROS
Y LA CONTRATEXTUALIDAD SUBVERSIVA

o. El sentido

QUIÉN SABE SI MÁS ALLÁ DE LOS ACIERTOS UNO DE los mayores errores de quienes nos hemos aproximado al estudio de Sendero Luminoso y al estudio de la subversión en general haya sido más hablar de nosotros mismos que del fenómeno que préten-
díamos analizar. Anteponiendo interpretaciones a la necesaria e indispensable búsqueda de un sentido en el discurso de Sendero Luminoso, en muchos casos hemos terminado por construir un discurso paralelo que ha puesto entre paréntesis lo dicho por ellos y ha privilegiado, entonces, lo que nosotros queríamos ver, describir e interpretar.

Como afirmaba Luis Jaime Cisneros, Director de la Academia Peruana de la Lengua, en su prólogo a nuestro libro *El discurso de Sendero Luminoso: contratexto educativo*: "Ha llegado la hora de no esperar que la historia confirme que la universidad nada ha hecho por reflexionar sobre la tarea que le incumbe frente a la subversión...". Para añadir: "Hasta ahora nos hemos cruzado de brazos". Y preguntarse, finalmente, "¿por qué no dar una muestra de que la universidad puede también, y con armas serias, demostrar que el Perú no le es

indiferente y que la actualidad, esta escandalosa y triste actualidad nuestra, puede inspirar un estudio científico en una perspectiva hasta ahora no intentada?”.

Añadamos que estábamos ya en 1989, a más de nueve años del inicio de la guerra. Y recordemos que la propia universidad donde trabajábamos se negó a publicar el libro aludido bajo el simple pretexto del temor.

Este es el contexto en el que surgió ese trabajo. Porque como educadores entendíamos y entendemos que todo lo que se diga (o se deje de decir) acerca de Sendero Luminoso implica en nuestra sociedad una responsabilidad docente y porque en este sentido resulta indispensable olvidarnos del nosotros. Acercarnos, entonces y de manera objetiva, al discurso verbal de Sendero Luminoso y buscar allí el *sentido*, la potencialidad expresiva, lo que los textos dicen en sí mismos independientemente de lo que podamos interpretar.

Ya la lingüística nos enseña desde hace mucho tiempo que los elementos significativos de un discurso se integran en un sistema, que tienen valor respecto a él, y que en ese sentido el discurso lleva en sí mismo las claves para su comprensión.

Compartiendo con Piero Caracciolo que “tra il reale el il suo pensiero esiste un rapporto: ma é indispensabile, nel pensarlo, mantenere la distinzione tra il reale e la sua conoscenza”; es decir, asumiendo que entre la realidad y su aprehensión conceptual existe una relación, pero que resulta imperioso conservar la distinción entre la realidad en sí misma y el conocimiento que tengamos de ella, emprendimos el análisis semiótico y lingüístico de los textos “¡Desarrollemos la guerra de guerrillas!”, “Desarrollar la Guerra Popular sirviendo a la Revolución Mundial” y “Gloria al Día de la Heroicidad” en un intento por contribuir a su análisis crítico partiendo de la delimitación del sentido de dichos textos.

De este análisis da testimonio este trabajo. En él deliberadamente hemos querido abstraernos del contexto de la crítica de circunstancia para inscribir a Sendero Luminoso en el concepto más amplio de la

subversión y con ello atender a lo permanente. Esto nos ha obligado a realizar un análisis sincrónico e inmanente. Sincrónico porque, prescindiendo del eje de la temporalidad, esto es, de la diacronía, hemos abordado los textos *en un momento dado*. E inmanente porque, como lo señalábamos, nuestra lectura apunta a la determinación de lo planteado en los textos, con prescindencia del querer decir o querer oír.

Sin embargo, esta lectura no nos satisfizo ni nos pareció exhaustiva. El análisis textual nos fue revelando que el discurso verbal de Sendero Luminoso se presenta como un sistema educativo y que una auténtica apreciación del fenómeno obligaba necesariamente a una segunda lectura: insertar este fenómeno en el contexto educativo general de la sociedad peruana.

Porque creemos que la aproximación a Sendero Luminoso en su dimensión educativa explica mejor su presencia en nuestra sociedad, atiende al carácter sistémico de la subversión y permite entender que más allá de interpretaciones personales, la competitividad del discurso de Sendero Luminoso estriba en su carácter educativo. Es esta aproximación precisamente la que nos revela que estamos frente a un sistema *signico* cuya operatividad obedece más que a su predicación, a la ausencia de esta en el discurso oficial educativo de la sociedad peruana. En este contexto creemos que esta segunda lectura realizada responde bastante bien a las exigencias que Della Volpe imponía a la investigación, en tanto que “es preciso que el símbolo vaya en busca del símbolo y que una lengua hable plenamente otra lengua”.

Ahora bien, la importancia de la delimitación del sentido del discurso verbal de Sendero Luminoso estriba en que en un sistema de signos rígido, de paradigma e instrucción rigurosos como el de este movimiento, dicho sentido verbal condiciona incluso el sentido de su lucha armada.

Obsérvese: el *sentido* de la lucha armada. Esta, en el discurso general de Sendero Luminoso, obedece también al concepto de instrucción rígida que gobierna el paradigma verbal. Y desde esa perspectiva la violencia revolucionaria se ofrece como un discurso cuyos

signos antes que predicativos por el aspecto militar lo son desde la perspectiva educativa.

De allí la necesidad de leer los signos de la misma violencia revolucionaria de Sendero Luminoso no solamente como un discurso militar, estratégico o aun político, sino como herramientas instructivas cuya función es permanentemente educativa y cuyo sentido final se encuentra ya en el discurso verbal. Porque se trata de signos hechos para significar antes que de herramientas factuales.

Circunscribir las acciones militares de un movimiento subversivo a una lectura meramente militar, estratégica o aun política, puede empobrecer el entendimiento del carácter sistémico de la subversión. Y con ello debilitar su comprensión y, sobre todo, no atender a las condiciones para que pueda ser combatido. Que no se agotan siquiera en la dimensión política.

Si algún mérito habrá de tener este estudio será su rigurosidad en el análisis textual, relacionada a la consideración de este discurso como un sistema de signos alternativo respecto al discurso oficial. Hasta allí nos ha llevado el acercamiento semiótico y lingüístico, sincrónico e inmanente, implícito en este trabajo.

Pero dada la dimensión docente que conlleva toda crítica e investigación, a la que aludíamos en líneas anteriores, deseáramos algo más: que el análisis de Sendero Luminoso suponga siempre la anteposición del *sentido* a la *interpretación*, del ello frente al nosotros, y que de alguna manera todos los investigadores que trabajamos sobre este fenómeno nos consagremos —éticamente— a trazarnos como tarea, desde nuestras diferentes disciplinas, una actitud de apertura y respeto simultáneos respecto a nuestro discurso científico.

El 16 de julio de 1992 Sendero Luminoso pretendió posicionar en la mente de la población urbana de Lima la inminencia de la captura definitiva del poder. Precisamente en el resguardado distrito de Miraflores, asiento del "orden reaccionario", un coche bomba con 400 kilos de dinamita combinada con anfo mató a 25 personas y dejó a 155 personas heridas. Fue, indudablemente, una noche de horror

y —desde la concepción de la lucha armada como escritura— sobre todo de terror.

Pero horror, terror, miedo o conveniencia no deberían oscurecer la lectura del sentido de esa acción. Ciertamente es que todo resultaba conveniente para sustentar publicitariamente que estábamos frente al inicio del denominado VI Plan Militar del movimiento subversivo: "Construir la conquista del Poder". Ciertamente es que una desaprensiva lectura de las fuerzas en conflicto podía convalidar, más por espectáculo periodístico que por verdad, que Sendero transitaba hacia el denominado "Equilibrio estratégico". Ciertamente, también, que la magnitud de la tragedia resultaba hasta coherente con la inevitabilidad conferida a las acciones del movimiento (¿cómplice inevitabilidad del triunfo?) al calificársele de "mesiánico" o "milenario". Y, finalmente, ciertamente también que el blanco elégitido —Miraflores, emblema del Occidente dominante— parecía validar epidérmicamente las interpretaciones que conferían a Sendero el carácter de movimiento campesino levantado en armas contra lo blanco y occidental. Cuando era más que evidente precisamente la raigambre occidental y escribal del movimiento.

Poca autocrítica ha habido sobre el papel jugado por los intelectuales en el Perú en la lucha contra el terror. Si muchos intelectuales "interpretaban" a Sendero Luminoso como movimiento de filiación campesina con fuerza mesiánica y milenarista, era lógico que en algún momento las denominadas fuerzas del orden —que, nos consta, acudían al consejo de esos intelectuales— concibieran al campesino como potencial enemigo. Es un deber de conciencia decirlo: muchas muertes de los posteriormente llorados "excluidos" se habrían evitado si no se hubiese falseado la filiación auténtica de la subversión.

En ese contexto, era conveniente entonces aferrarse más bien a la lectura del sentido de las acciones y no privilegiar el nosotros y menos aun el yo. Mantener la frontera entre la academia y el periodismo fútil.

Por ello, entre visiones apocalípticas alimentadas por los sucesos de Tarata en Miraflores y aferrados a lo que el propio Luis Jaime Cisneros denominó como una "reacción sana, seria, científica, sin alardes partidaristas de etiqueta política, sin concesiones a quienes postulan otras formas de terror", decía Eduardo Zapata en una Mesa Redonda organizada por el diario *El Peruano* once días antes de la captura del líder del movimiento subversivo Abimael Guzmán: "Una doctrina escribal, como el marxismo, en un mundo donde la escribalidad está en retroceso no tiene futuro como tal, como doctrina cerrada y totalitaria". Y añadía respecto a Sendero Luminoso: "Esa doctrina escribal no da más, ... podría existir como una realidad si da el paso para tomar los espacios de oralidad y semialfabetización que están dados en el Perú. Pero ello supone abandonar la rigidez totalitaria de la doctrina escribal y caminar hacia la argumentación".

Todo eso lo consignamos aquí no por alimentar ferias de vanidades. Sino por reafirmar la fe en el valor de la búsqueda y de la reflexión científica entre quienes acometen la tarea del análisis social. Particularmente a quienes se inician en la tarea de la investigación social conviene invitarlos a la revisión crítica de fuentes, a la apuesta permanente por lo sistémico y prevenirlos, finalmente, en torno al asunto de ética social referido a versiones acomodaticias en el tiempo y al cultivo de vanidades.

Nadie duda hoy de que la información es poder. Tal vez la palabra desmitificación haya desgastado su significación por una obsolescencia ideológica. La palabra desmitificar no equivale a menospreciar, a quitar valor, pero tampoco a un aséptico develamiento. Desmitificar debe ser entendido como compartir información, como responsabilidad del investigador, es decir, finalmente, como una renuncia a un poder exclusivo que a veces el investigador cree poseer (o posee) en detrimento de la información compartida y el poder de todos.

Quisiéramos para concluir señalar que la delimitación del sentido no excluye el estudio de la génesis o de las filiaciones; sin

embargo, estimamos que la búsqueda de estas debe ser hecha a partir y en referencia al sentido del discurso verbal. De allí que convenga tener siempre presentes las palabras de I. A. Richards: "... Y, como de todas estas historias, la lección principal que debemos aprender es lo fútil de toda polémica que precede a la comprensión".

I. Un discurso contratextual

I.I. Sentido e interpretación

Es probable que no solo nuestra formación académica sino nuestra simple ubicación como seres con sentido común nos diga que "la historia" no existe a nivel de los acontecimientos mismos, que se trata de una mera convención, que —en fin— es una "abstracción pues siempre es percibida y contada por alguien, no existe en sí", al decir de Todorov.

Sin embargo, y a veces como consecuencia de esa misma formación académica, solemos perder el sentido común y, al ejercitar la investigación, nos envolvemos en un mundo de palabras que terminamos por idolatrar, olvidándonos de que su razón de ser estriba en la predicación científica respecto a la realidad asumida como objeto de estudio.

Ya Frege nos señalaba que es "oportuna la prevención frente a los nombres propios aparentes que no tienen ninguna referencia", pero tal vez por aquello que la lingüística nos ha enseñado en el sentido de que el signo lingüístico es arbitrario, y por haberlo repetido tanto, hemos terminado por creerlo tan ciegamente que olvidamos que esa característica de la arbitrariedad del signo lingüístico es válida para el signo lingüístico antes de ser utilizado, pero no lo es en modo alguno para el signo inserto en un mensaje dado. En ese caso el signo lingüístico no solo es motivado, sino que obedece a precisas instrucciones contenidas en el discurso mismo.

Situémonos brevemente. Todos sabemos que entre el nombre Julio César y la persona designada con ese nombre no media una rela-

ción de motivación o relación de necesidad. Es decir, aquella persona designada como Julio César pudo llamarse Pedro o Miguel, pero tal vez la ilusión paterna motivó la aparición del nombre. Sin embargo, esta motivación no anula la arbitrariedad. De hecho el que el padre le ponga Julio César no convierte al hijo en un conquistador. Pero vivimos en un mundo de nombres y solemos creer que cambiando de nombre a una institución, esta automáticamente cambia su función. Solemos adornarnos con doctorados que no poseemos o denominar comisiones parlamentarias con nombre elocuentes que, si el signo no fuese arbitrario, convertirían las ilusiones en realidad. Y pese a todo, nótese, aun cuando intuyamos o sepamos que el nombre no es la cosa, que nos manejamos muchas veces como si existiese una vinculación natural o motivada entre estos dos elementos.

Pero esta licencia que acaso sea válida en nuestro quehacer cotidiano (confusión que no es inocua como veremos), no podemos permitirnosla en el discurso científico, donde debemos tener permanentemente presente que nuestra conceptualización científica es siempre una abstracción metodológica y por lo tanto arbitraria. Y que, sin embargo, cuando analizamos un mensaje los signos de este sí son motivados, aunque en el origen —como lo dijimos— sean arbitrarios.

El asunto de la confusión entre nombre y cosa y por lo tanto el asunto de que hay una relación motivada entre estos dos elementos ciertamente viene de muy lejos. Se remonta a los tiempos en que la formulación de un signo era una manera más bien mágica de capturar la realidad. Pero a pesar de la impronta de la realidad occidental a la que formalmente adherimos, esta relación mágica entre nombre y cosa persiste con demasiada frecuencia.

Y no solo en el terreno de las ilusiones del buen padre que pone a su hijo el nombre Julio César, sino en el discurso de políticos o intelectuales que acuden —y esto es muy frecuente en nuestra denominada norma culta— a adverbios terminados en *mente* antes de la enunciación de cualquier proposición. Es muy frecuente cons-

tatar frases del tipo *evidentemente, ciertamente, claramente* operando como elementos introductorios de sinsentidos lógicos o irrealidades. Como si el adverbio pudiese sustituir mágicamente la ilogicidad de la proposición.

Cuando se trata, consecuentemente, de analizar un texto, conviene no olvidar con Merleau Ponty que los "signos organizados tienen su sentido inmanente que no depende del 'pienso'". Confundir, por tanto, en una perspectiva científica del análisis del discurso lo arbitrario con lo motivado equivaldría a suplir lo que un texto *dice* por el fácil *pienso*.

Yo, como persona, puedo pensar o desear, tal vez por una cuestión de filiación profesional, por ejemplo, que hay una relación de necesidad entre los medios de comunicación y la llamada opinión pública. Y muchas veces esta presuposición nos lleva incluso a más, a la formulación de sofisticadas teorías de la relación entre medios y sociedad.

Pero el que yo piense y desee, o aun enuncie, que los medios de comunicación son los formadores de opinión pública, no va a hacer que esto sea una realidad. Basta pensar en el caso de la sociedad peruana. Basta pensar con qué facilidad, guiada a veces por el interés, los especialistas confunden circulación con lectoría de un diario para avalar esta supuesta relación de necesidad entre medios y opinión pública.

Es asumiendo este deslinde necesario que nuestro análisis pretenderá un acercamiento al discurso verbal de Sendero Luminoso, considerando que "una noción formal de signo —al revés de lo que sucede con una noción de tipo realista— es más adecuada porque, por ejemplo, explica las diferentes relaciones del lenguaje con la realidad, según las cuales las múltiples lenguas existentes distinguen en el continuum de la materia, o de lo que puede convertirse en un sentido" (Garroni).

Es precisamente por lo anterior que nuestro aparato conceptual no puede reemplazar al discurso que analizamos y que, más bien, al

concebir los signos de este texto como motivados, lo distanciamos y podemos extraer de él su significado.

Estimamos que la precisión de este significado debe estar precedida por la comprensión que “la primera cosa que una obra dice, la dice a través del modo en que está hecha”, para citar a Eco, y que consecuentemente es imprescindible tomar en consideración que toda aproximación a un relato no consiste simplemente en seguir su historia lineal. Todo relato obliga al investigador a asistir al hilo narrativo en su desempeñarse estructural y funcional y, paralelamente, lo fuerza a proyectar permanentemente esa horizontalidad narrativa sobre un eje ausente, aquel que da precisamente sentido final a las relaciones horizontales. Ya el sentimiento lingüístico nos hace percibir que la palabra “blanco” la comprendemos a través de una automática oposición mental con una palabra que, aunque no esté presente sino ausente, complementa el sentido: “negro”. Lo alto implica lo bajo, así como lo moral evoca lo inmoral.

Todas estas precisiones teóricas permiten justamente que comprendamos que el autor de un texto dado no puede ni debe confundirse con el narrador de ese relato y que los signos de ese narrador son inmanentes al relato y por lo tanto susceptibles de un análisis semiológico y lingüístico. Cuando en un análisis textual observamos una casi obsesiva búsqueda del *fondo* del texto vehiculizado a través de la *forma*, no solo estamos negando la indisolubilidad entre nombre y sentido, entre los elementos estructurales de todo signo lingüístico, sino estamos propiciando —tal vez sin quererlo— la confusión entre lo arbitrario de nuestro discurso científico y lo motivado del discurso que analizamos, terminando, en el caso específico de Sendero Luminoso, por reemplazar lo que este movimiento dice por lo que los investigadores piensan.

Y estas explicaciones unilaterales “del fondo” de los mensajes suelen llevar peligrosamente, y casi de manera sistemática, al olvido de las formas que son concebidas como la cara externa o el ropaje del fondo, y no como el eje o principio regulador de la existencia misma del signo. Este olvido, por ejemplo en el caso específico de Sendero

Luminoso (como veremos más adelante), ha impedido percibir que se trata de un discurso en cuyo manejo de la forma de la expresión se revela precisamente su carácter educativo. Los análisis “del fondo” pueden por lo tanto no solo descuidar aspectos fundamentales de un discurso, sino caer en explicaciones hechas desde “universales” a los cuales se suele pretender adscribir un discurso.

A estas alturas es pertinente convenir con Barthes, entonces, en que “... el sentido no está al final del relato o detrás de él, sino que lo atraviesa” y que consecuentemente es indispensable garantizar el distanciamiento de nuestro aparato conceptual respecto al objeto de estudio, de modo que, como señala Eco, “independientemente del distinto terreno ideológico y moral es preciso reconocer que nunca las lecturas críticas disuelven totalmente la obra en la pluralidad de sus interpretaciones, porque el autor siempre establece una orientación básica: la limitación de un objeto viene sustituida por la más amplia limitación de un campo de formatividad”.

Debemos entonces preguntarnos acerca de aquella “orientación básica” subyacente a todo discurso y entender que las palabras de un discurso solo adquieren valor si las introducimos en una *clase* de signos y, por ende, en la estructura existente en el texto mismo. De allí que la palabra sea, como quiere Ricoeur, un intercambiador entre el sistema y el acto, entre la estructura y el acontecimiento; por una parte depende de la estructura, como un valor diferencial, pero entonces no es sino una virtualidad semántica; por otra parte depende del acto y del acontecimiento, en la medida en que su actualidad semántica es “contemporánea de la actualidad fugitiva del enunciado”. Orientación básica del sentido, virtualidad semántica, potencialidad expresiva, “campo de formatividades”. He allí el objetivo de nuestro análisis del discurso verbal. No perdiendo de vista que “la palabra sentido señala el lugar donde hay que preguntarse por la textualidad de ese texto” (Weinrich).

De todo lo anterior podemos desprender la inevitabilidad científica de distinguir, en la aproximación a un discurso verbal,

entre el nivel de *sentido* de un texto y el nivel de *interpretación* del mismo. Recordemos a Todorov: "Cada elemento de la obra tiene uno o varios sentidos (...) de número limitado y que es posible establecer de una vez para siempre". Esto en lo referente al sentido, a la orientación básica del significado, a la instrucción textual. Y, siempre con Todorov, teniendo claro que "la interpretación de un elemento es diferente, según la personalidad del crítico y su posición ideológica, y según la época. Para ser interpretado, el elemento es incluido dentro de un sistema que no es el de la obra".

Determinar el sentido del discurso verbal de Sendero Luminoso implicará, entonces, más allá de lo que las palabras signifiquen en el código lingüístico, implicará —decíamos— el valor que dichas palabras adquieren en el discurso, en relación con las otras palabras que las acompañan, en función, en suma, del sistema de relaciones subyacentes a ese discurso. Pues hay que considerar aquí que las palabras de un mensaje no se han juntado por casualidad, sino para la búsqueda de un sentido y que, por tanto, dicho sentido no debemos buscarlo en el diccionario o en el código general de la lengua, sino en el código de ese discurso.

Sin embargo, como quiera que la *valoración* de un código como instrumento de regulación social de la conducta implica adscribirlo a códigos de idéntica naturaleza que operan en una sociedad, habremos de proceder al análisis no solo del sentido existente en el discurso verbal de Sendero Luminoso sino del sentido de los textos de los primeros años de educación primaria. Porque se trata también de códigos que aspiran a la regulación social de la conducta. Y así entenderemos que los signos del discurso verbal de este movimiento operan *in absentiae* respecto a aquellos del discurso educativo oficial. Es más, como lo veremos, la comprensión final del discurso verbal senderista pasa por la comprensión del discurso verbal oficial educativo.

"El análisis estructural permite establecer el sistema que solo permitirá pensar sus especificaciones; y para esto debo poder, en el

seno de cualquier realidad, aislar las relaciones contingentes, escoger el plano de referencia en cuyo interior pueden organizarse las variables elegidas". Son palabras de Sebag.

En aras de delimitar adecuadamente lo necesario de lo contingente, se hace indispensable concebir el discurso textual de Sendero Luminoso como un sistema de signos cuyos elementos valen en referencia a otros sistemas de signos de idéntica naturaleza. Nos referimos, una vez más, a la necesidad de no perder de vista que la comprensión del discurso de Sendero Luminoso pasa por dimensionar su esencia educativa.

1.2. Texto y sistemas parasitarios

Interesarse en los sistemas de signos de una sociedad implica un deslinde respecto a los límites de la semiótica. Desde esta perspectiva es conveniente precisar que para nosotros, y para decirlo con palabras de Umberto Eco, "la semiótica é una disciplina che puó e deve occuparsi di tutta la cultura" (*la semiótica es una disciplina que puede y debe ocuparse de toda la cultura*). Es decir, asumimos que en toda sociedad los sistemas de signos pueden ser entendidos desde una perspectiva *instruccional*: todos los signos que nos rodean —intencionales o no— influyen sobre nuestras conductas. Con lo cual deliberadamente queremos poner énfasis en la concepción de estos sistemas de signos que, en tanto vehículos de información, garantizan las relaciones entre los miembros de una sociedad.

Así pues, las sociedades, en tanto cultura, codifican sus experiencias comunitarias en estructuras semióticas expresadas en sistemas signícos. De allí la importancia que cobran estos sistemas signícos en una sociedad para comprender no solo el hecho cultural aislado, sino, fundamentalmente, la red de relaciones que articula los distintos hechos culturales y las conductas.

Ciertamente no todos los signos que configuran una sociedad están hechos para significar. Ni todos los signos que moldean una conducta son signos producidos intencionalmente para decir algo.

Lo anterior nos lleva a distinguir, desde el punto de vista semiótico, dos conceptos. El concepto de *pretextualidad* y el concepto de *textualidad*.

La pretextualidad alude precisamente a todos aquellos elementos, fenómenos o procesos que no siendo producidos expresamente para significar adquieren una dimensión significativa porque los individuos los convierten en signos. Los fenómenos naturales tienen significado para nosotros y regulan nuestra conducta; las edificaciones de una sociedad nos dan información sobre ella; costumbres y vestimentas, igualmente; en fin, los seres humanos como productores de sentido estamos en condiciones de leer una serie de fenómenos sociales que no están hechos para significar como fenómenos informativos. Reguladores de conductas.

Ahora bien, toda sociedad estructura para sus miembros un sistema instructivo formal y emplea signos para garantizar el cumplimiento de esta función. Las sociedades codifican este sistema de instrucción a través del derecho y de la educación. A este sistema de instrucción formal lo denominamos *textualidad*.

En este contexto, ya la pragmática ha puesto particular énfasis en el rol que cumplen signos de esta naturaleza en el seno de la vida social y en la relación existente entre estos signos y sus usuarios. Según Morris, "los signos útiles para un organismo deben orientar como mínimo su conducta en espacio y tiempo, y preparar de algún modo su proceder respecto de la región del ambiente que se identifica".

Es claro, entonces, que si leemos los sistemas de signos generados por un organismo social en orden a su tarea instructiva, advertimos que estos signos están orientados a situar a los miembros de una comunidad en un espacio y un tiempo determinados, a reconocer sus intereses comunitarios y a operar de acuerdo a ellos. La conducta social necesita, por tanto, dirección respecto de lo relevante en función a sus objetivos e indicaciones acerca de cómo hallarlos, y predicará respecto al sentido teleológico de estos.

Este comportamiento semiótico de la textualidad permitirá al individuo orientarse en una determinada situación y, en ese sentido, los signos ofrecerán al usuario huellas, ristas o instrucciones sobre cómo ese individuo, siguiendo a Weinrich, "puede dominar y ordenar la extrema complejidad de datos primarios disponibles en una situación que está en suspenso de manera que le sea posible una conducta y un actuar con sentido". De lograrse este sentido, esta suerte de "consigno" entre los intereses personales y los comunitarios, esto es, de garantizarse el entendimiento "sobre la legitimidad de los valores y normas vigentes de una comunicación perfectamente razonable, también el actuar —dice este autor— tiene que ser razonable".

Es claro que para el cumplimiento cabal de estas funciones asignadas a la textualidad se requiere que esta se ajuste a la pretextualidad. Que permita reconocer y ordenar a la vez las dimensiones no significativas del quehacer humano. Pero es evidente que aparte de la dimensiones instructivas de la pretextualidad y a menos que se trate de un grupo muy restringido de personas o medie una situación patológica, los valores instructivos de una sociedad no solo se expresan o transmiten a través de la textualidad, sino a través de lo que denominaremos sistemas parasitarios.

Desde la perspectiva comunicativa, y teniendo como referencia el funcionamiento de la textualidad, los medios masivos de comunicación, el discurso religioso, el discurso político, la crítica y aun eventualmente un sistema signico opositor a la textualidad, constituyen sistemas parasitarios. Ello porque, de un lado, desde la funcionalidad instructiva de sus signos, el valor de estos se define en referencia al valor poseído por los signos del sistema textual. Y de otro lado, porque se presentan como subproductos (no necesariamente a favor) del propio texto.

Ahora bien, cuando la textualidad propuesta por una sociedad a sus individuos responde a las exigencias de orientar, proveer de herramientas y poseer una *telia* definida, los sistemas parasitarios funcionan (aun en el caso de aquellos que puedan ir contra del texto) como redundantes respecto a él. Redundantes en tanto confirmación

de los valores oficialmente propuestos o como factores que a través de la retroalimentación (*feedback*) permiten demostrar la permeabilidad del sistema textual o contribuir a su mejoramiento. Nótese que el término *sistema parasitario* no implica una calificación moral, sino da cuenta de un organismo que se desarrolla a partir y en referencia a otro organismo.

En ciertas sociedades industrializadas, por ejemplo, se constituyen grupos denominados "contestatarios" cuyos miembros se declaran como opositores a la textualidad establecida. Alrededor de ellos puede crearse, incluso, una subcultura donde la suscripción a revistas especializadas, la asistencia al cineclub de moda vanguardista, la apariencia física descuidada, se convierten en signos integradores que gobiernan homogéneamente la cultura del grupo heterogéneo. Sin embargo, ante una textualidad semióticamente sana —como lo veremos— esta subcultura no hace sino redundar finalmente acerca de la permeabilidad de la textualidad.

En este sentido, el comportamiento de los sistemas o estructuras parasitarias revela, de acuerdo a Baldinger, que "las diferentes estructuras funcionan como fusibles; si el fusible de una estructura ha saltado, la estructura o estructuras siguientes reparan el daño y garantizan el funcionamiento".

De allí que, en tanto instrumentos portadores de valores educativos, y en condiciones normales, los sistemas parasitarios no solamente se complementen entre sí, sino contribuyan a la vigencia de la textualidad. La redundancia permite asegurar la continuidad operativa del sistema signico textual, no debiéndonos olvidar de que en ese contexto "la educación crea en nosotros unas creencias, unos hábitos y unos estereotipos que luego van a dificultar la recepción de mensajes que no se hallen implícitos en el sistema", como ha hecho ver González Seara.

Textualidad y sistemas parasitarios, por lo tanto, en circunstancias de alternancia normal, establecen una relación de complementariedad. Finalmente, esta relación reposará en la intercambiabilidad

significante de los valores instructivos que transitan alternativamente entre el texto y el sistema parasitario. Sin embargo, y como lo podremos comprobar más adelante, la complementariedad de valores entre el texto y los sistemas parasitarios solo es posible si el texto garantiza esta posibilidad de intercambio. Es decir, el texto tiene que tener "la capacidad de ser el otro sin dejar al mismo tiempo de ser él mismo", como dice Morris, y ello presupone necesariamente una distinción conceptual entre uno mismo, quién es el otro y la diferencia entre ambos.

1.3. Tipos de sistemas parasitarios

La distinción conceptual que hace posible conocer definidamente los sistemas signicos que operan en una sociedad permite a su vez el conocimiento semiótico operativo de que en la vida social no hay nada que sea lo contrario de conducta. Es decir, todo signo asumido como instructivo evidencia y orienta una conducta en una u otra dirección.

"En otras palabras —según Watzlawick—, no hay no-conducta, o, para expresarlo de modo aun más simple, es imposible *no-comportarse*. Ahora bien, si se acepta que toda conducta en una situación de interacción tiene un valor de mensaje, es decir, es comunicación, se deduce que por mucho que uno lo intente no puede dejar de comunicar".

Desde esta perspectiva, y partiendo de la clasificación de la conducta social recíproca establecida por Charles Morris y en el contexto de general de la no-conducta aludida, podemos establecer que entre la textualidad y los sistemas parasitarios se plantean tres tipos de relación: cooperativa, competitiva o simbiótica. La relación será competitiva cuando la conducta de un sistema parasitario determinado implica cumplir con los mismos objetivos del sistema textual. Competitiva si el sistema parasitario implica obstaculización respecto a la finalidad textual. Y, finalmente, la relación simbiótica supondrá que el sistema signico parasitario, aunque influido por el textual, no opera conduc-

tualmente ni de modo cooperativo ni de modo competitivo respecto a la textualidad.

Los sistemas parasitarios desempeñan así una conducta cooperativa cuando constituyen un discurso que apoya la textualidad. Estuvo muy de moda, por ejemplo, acusar al Pato Donald de ser agente del imperialismo, dado que evidentemente esa historieta cómica expresa los valores de una sociedad capitalista. Pero de este segundo hecho no se puede concluir el primero porque es pecar de ingenuo suponer que un cómic producido *en y dentro de* un sistema exprese valores ajenos a este. Igual ocurriría con una historieta que corresponda a otro sistema.

Lo importante en todo caso es percibir los mecanismos a través de los cuales el sistema parasitario del mundo del cómic tipifica una conducta cooperativa respecto a un texto dado. Proponemos llamar sistemas de re-uso a aquellos sistemas signícos parasitarios cuya conducta implica cooperación respecto a la textualidad. Tomamos el término de Heinrich Lausberg, quien señala:

“Ogni società de una certa forza e intensità conosci questi discorsi di ri-uso che sono strumenti sociali per il mantenimento (...) della pienezza e della continuità dell'ordine sociale e spesso anche del carattere necessariamente sociale dell'umanità in generale” (*Toda sociedad de una cierta fuerza e intensidad conoce estos discursos de re-uso que son instrumentos sociales para el mantenimiento (...) de la plenitud y de la continuidad del orden social y a menudo también del carácter social de la humanidad en general*).

Pero indicábamos que los sistemas parasitarios pueden también ser competitivos, es decir, implicar de alguna manera obstaculización. En el ejemplo de la historieta cómica que mencionábamos, esta funcionaría como un sistema competitivo para una textualidad definida a partir de la abolición de la propiedad privada de los medios de producción.

Los sistemas parasitarios simbióticos no operan cooperativa ni competitivamente respecto al discurso textual. Se trata de sistemas

parasitarios que siendo subproductos de lo textual tienen una finalidad que no está formalmente relacionada con la finalidad de la textualidad. Retomando un ejemplo anterior, constituirían conducta simbiótica los sistemas de signos que regulan el comportamiento de un grupo que aun declarándose opositor al texto ni colabora ni compite con él. Buena parte del arte contemporáneo, en general, puede ser incluido en este tipo de conducta semiótica.

1.4. Texto y contratexto

A propósito de una investigación sobre el asunto ortográfico en el Perú, su concepción como factor de discriminación social y la ubicación del problema en el contexto general de la educación peruana, tuvimos la oportunidad de señalar que “los signos de un individuo y una comunidad son sanos en cuanto ofrezcan una sistemática y permanente posibilidad de mejoramiento; se tornarán patológicos si presentan una resistencia a tal corrección y mejora”.

Señalábamos, entonces, que los sistemas signícos de una sociedad, considerando el concepto de patología de Morris, podrían independizar su comportamiento. Y así, cuando estamos frente a un sistema de signos sanos, estaremos frente a estructuras que posibilitan una permanente conducta adaptativa, mientras que en otro caso —la patología— los signos operarán en contra “de que la conducta se adapte al manejo de los objetos”.

Es en este sentido, pues, que una textualidad puede ser, según sea el caso, sana o patológica.

Cuando el sistema signíco textual es sano los sistemas parasitarios en general, sean cooperativos, competitivos o simbióticos, colaboran con la textualidad. En tal sentido, cuando en una sociedad el texto tiene claramente marcada su finalidad, ofrece las herramientas para cumplirla y permite operar sobre los objetos, los sistemas parasitarios (discurso político o religioso, medios masivos, discurso jurídico, discurso económico, etc.) funcionan como redundantes respecto a la textualidad.

Vale decir que cuando la textualidad es sana los sistemas parasitarios se convierten en una compleja red de elementos iterativos respecto al texto. Así, por ejemplo, una parte de la prensa puede repetir constantemente lo que la textualidad ya manifiesta, mientras que otra puede discutirlo e incluso denunciarlo hasta llegar (hay muchos ejemplos históricos al respecto) al escándalo público que comprometería aparentemente elementos fundamentales de esa sociedad: cuestionar la figura misma de un presidente, por ejemplo.

Sin embargo, cuando la textualidad es sana, el periodismo opuesto a dicho texto opera redundantemente, dado que la existencia misma de la crítica y la denuncia, reiteran la permisividad signica de la textualidad. Frente a un sistema textual sano, por lo tanto, los sistemas parasitarios cooperativos, competitivos o simbióticos, se constituyen en *consignos*, es decir en signos "... susceptibles de ser producidos —anota Morris— por los miembros de una familia de intérpretes y con el mismo significado para los productores que para los demás intérpretes. Los consignos son actividades de los organismos mismos (tales como los gestos) o bien los productos de tales actividades como los sonidos, las huellas que quedan en un medio material o los objetos construidos".

Cuando el sistema textual es patológico, se puede observar que los sistemas parasitarios cooperativos pierden teleología social; esto es, pierden la articulación redundante entre ellos que caracteriza su comportamiento cuando la textualidad es sana. Y desde esta perspectiva, gradualmente cada uno va adquiriendo autonomía, convirtiéndose en compartimiento estanco respecto al otro. Pese a ello, dado que el grupo social requiere de pautas, estos sistemas parasitarios —aun con su inarticulación y *atelia* social— asumen el rol del texto patológico. Es decir, los usuarios reciben pautas, propuestas, valores, patrones a través de distintos canales, pero les son ofrecidos de una manera inarticulada, fragmentada, dada la pérdida de finalidad social.

Ante una textualidad patológica, los sistemas signicos parasitarios cooperativos se convierten así en la alternativa educativa oficial y real que la sociedad ofrece a sus usuarios. Por otra parte,

ante un texto patológico los sistemas parasitarios simbióticos, que operaban finalmente como cooperativos cuando el texto era sano, pueden desplazarse bien sea hacia la cooperación inarticulada o hacia la competitividad.

En lo que se refiere a los sistemas parasitarios competitivos, y aprovechando la debilidad de la textualidad de la cual son subproductos, pueden convertirse en alternativos, es decir, adquirir la categoría de contratexto. En ese sentido, los sistemas competitivos operan análogamente a la forma en que Pio Baldelli entiende que funciona la contrainformación, en tanto "la controinformazione ha peso quando lavora sulla definizioni dei punti deboli del potere", es decir, la contrainformación tiene peso cuando trabaja sobre la definición de los puntos débiles del poder.

El contratexto es, entonces, un sistema signico que, ante una situación patológica, e independientemente de su origen cooperativo, competitivo o simbiótico, puede convertirse en alternativa textual, es decir, de reemplazo de la textualidad.

De allí que cuando esa textualidad es patológica, todos los sistemas parasitarios pueden convertirse en contratextuales, con la diferencia de que unos (básicamente los de origen cooperativo) asumen el papel educativo oficial, con las características de inarticulación señaladas, mientras que cualquier sistema de origen competitivo puede convertirse en contratexto alternativo cuya conversión en textualidad dependerá de la relación entre la afirmación de su propia salud y la patología del sistema matriz.

La afirmación de la salud de un sistema de signos estará en relación con la precisión de su propia finalidad, con su carácter instrumental y con su posibilidad de operar sobre los objetos. En este contexto, por ejemplo, un discurso económico de origen competitivo, que pretenda convertirse en discurso oficial o textualidad y gire en torno a la propiedad privada de los medios de producción, no logrará este objetivo si no traza límites conceptuales acerca de este principio de propiedad.

Es claro que en el marco de una sociedad signada por una textualidad patológica, cualquier sistema competitivo semióticamente sano tiene posibilidades de convertirse en texto.

Mencionábamos anteriormente que los sistemas parasitarios operan originalmente como fusibles. Ahora estamos en condiciones de entender que cuando la textualidad es patológica los sistemas parasitarios de origen cooperativo van desempeñando uno a uno el papel de fusibles. Y conviene observar que “si todos los fusibles han saltado (incluido el sistema de referencia a la situación), hay malentendidos, la comunicación fracasa”, para volver a Baldinger.

De allí que ante la comprobación de un texto patológico y ante la inminencia o evidencia de que los fusibles saltan, es indispensable comprender, con Jakobson, que “para estudiar adecuadamente una ruptura en las comunicaciones, es preciso haber entendido previamente la naturaleza y la estructura del modo particular de comunicación que ha dejado de funcionar”.

Las sociedades, pues, no pueden concebir la subversión meramente como externidad. Es decir, reducir la subversión a sistemas parasitarios competitivos cuya finalidad puede —con legitimidad o no— ser la captura del poder. Pues la subversión y las condiciones para el cambio de una textualidad dada dependen más de las debilidades de la textualidad propia que de las fortalezas del discurso competitivo.

Aquí conviene, entonces, tener muy claro que una textualidad signada por la patología o por la resistencia al cambio deviene en autosubversión gubernamental. Y esta es la verdadera matriz de todas las subversiones. Fácil es comprobar cómo la terca resistencia al cambio genera en muchas sociedades graves contradicciones internas en la propia textualidad. Esto a su vez genera la pérdida de teleología y los propios sistemas parasitarios supuestamente competitivos van saltando gradualmente como fusibles hasta consumir su capacidad de instrucción social.

Retornemos, entonces, a Sendero Luminoso. En la medida en que la presencia de este movimiento evidencia una “ruptura en las

comunicaciones” que la sociedad peruana establece oficialmente respecto a sus individuos, en tanto que como se vio cualquier sistema competitivo puede convertirse en contratextual ante una textualidad patológica, y siguiendo a Jakobson, es preciso entender la naturaleza y estructura del modo particular de comunicación que ha dejado de funcionar. De allí nuestro interés en analizar el sistema educativo y de observar en él los factores de perturbación que le impiden constituirse en un sistema de signos sano.

Esta premisa es la que llevó a Juan Biondi a subrayar, en una entrevista a un medio local, las limitaciones que muestra nuestro país en relación a la comunicación. Coincidiendo con el entrevistador en que “las fracturas son en este nivel de tal gravedad que bien se podría intentar una interpretación del fenómeno senderista a partir de las incomunicaciones y rupturas que ha tenido que sufrir nuestro país” (Diario *El Peruano*, noviembre 1992).

Independientemente de cualquier ideología, un sistema educativo debe otorgar a sus usuarios sistemas de simulación válidos para predicar respecto a la realidad y que respondan a sus expectativas. De allí que esta aproximación que trazamos respecto a Sendero Luminoso como sistema alternativo de educación nos lleve a considerarlo científicamente como un sistema coyunturalmente sano frente a la patología del sistema oficial, con todas las implicaciones que ello conlleva.

Así, y siempre en el terreno de los sistemas signícos como sistemas educativos, debemos entender que los sistemas parasitarios funcionan como redundantes respecto a la textualidad cuando esta se presenta ante sus usuarios como capaz de orientarlos y ofrecerles herramientas operativas así como dueña de una *telia* definida.

Pero para que esto ocurra, es decir para que un sistema de signos sea percibido por los usuarios como poseedor de estas características, la textualidad debe responder a tres exigencias: ser autocohérente, exhaustiva y simple.

Autocohérente porque el sistema de signos textual debe estar libre de contradicción interna, es decir, sus elementos deben formar una

estructura exenta de incongruencia. Así, por ejemplo, si uno o varios de los elementos del sistema propiciasen el hábito de la lectura y otro u otros de los elementos del sistema hiciesen percibir al usuario que para el sistema la lectura no es relevante, existe una contradicción interna. Esto explica fácilmente, desde el punto de vista del comportamiento signico inherente a la estructura, cómo horas dedicadas al cultivo del razonamiento verbal y al cultivo de la lectura pueden ser percibidas como inútiles si la superación de otros cursos se hace prescindiendo de dicho razonamiento y del cultivo del hábito de la lectura o si —y esto es más grave— los actuantes del proceso educativo que también son elementos significativos del sistema, no muestran ante los receptores poseer el hábito de la lectura, bien sea porque no leen o porque lo hacen deficientemente.

La exhaustividad supone que el sistema de signos debe ser capaz de explicar el mayor número de fenómenos registrados en una sociedad. Así, por ejemplo, si la textualidad no ofrece herramientas para valorar en su exacta dimensión algún elemento tecnológico que se presente como novedoso en una sociedad, esto afectará no solo el aprovechamiento del fenómeno producido, sino repercutirá en el sustrato teleológico del sistema. Esto está ocurriendo con el sistema cultural de la electrónica.

Y, finalmente, la textualidad debe ser simple, porque con el menor número de conceptos se debe explicar el mayor número de elementos. En este sentido, se orienta a la formulación de modelos y leyes generales, respecto de los cuales los casos particulares funcionarán a modo de ejemplificación.

Si el sistema de signos textual satisface estas exigencias será capaz de garantizar la intercambiabilidad y, por lo tanto, tendrá “la capacidad de ser el otro sin dejar al mismo tiempo de ser él mismo”, es decir, se planteará una relación redundante y complementaria entre la textualidad y los sistemas parasitarios.

Creemos, entonces, que el análisis de Sendero Luminoso supone el acercamiento a un sistema de signos originariamente competitivo

en nuestra sociedad, y en este sentido es conveniente tener elementos de juicio para comprender la aparición no solo de este, sino de otros fenómenos análogos porque esta comprensión requiere de una determinación precisa de los elementos que han dejado de funcionar en el sistema de signos textual o textualidad de la sociedad peruana. Porque ellos nos permitirá entender mejor que, acudiendo a Dorflès, “en el erróneo uso de las técnicas, en la pérdida de su intencionalidad o en la exaltación de su mitopoesis, puede anidar el germen de graves distorsiones para el equilibrio ético, social y racional del hombre”.

2. El discurso de Sendero Luminoso como *close up* sinécdoquico

2.1. Metáfora y metonimia

Más allá que partir de pre-juicios acerca de géneros establecidos, nos ha interesado en este análisis aproximarnos a la manera en que operan —en un contexto dado— los signos del discurso textual de Sendero Luminoso en tanto producto de su estructuración lingüística. Nos interesa, por tanto, ver el comportamiento signico del discurso de Sendero Luminoso.

Invocemos al Círculo de Praga: “En el lenguaje en su función de comunicación hay que distinguir dos direcciones de gravitación: una en la cual el lenguaje es ‘situacional’, esto es cuenta con elementos extralingüísticos complementarios (lenguaje práctico); otra en la cual el lenguaje tiende a constituir un todo lo más cerrado posible con tendencia a hacerse completo y preciso para usar de palabras—términos y frases—juicios (lenguaje teórico o de formulación)”.

Una taxonomía rígida nos obligaría a adscribir, con el Círculo de Praga, el discurso verbal de Sendero Luminoso bien sea como un lenguaje “situacional” o un lenguaje “de formulación”. O, tomando como referencia por ejemplo a Roland Barthes y los tipos de discurso que establece, a sacrificar la riqueza de los signos en aras de una clasificación acaso estéril.

Pero la taxonomía o clasificación de unidades a partir de pretendidas categorías universales suele oscurecer el objeto de estudio porque resulta muchas veces de escasa utilidad cuando nos enfrentamos al análisis del discurso. La fácil recurrencia a universales termina por no explicar nada y el análisis se convierte así en un discurso tautológico cuyo equilibrio se logra a menudo sacrificando el sentido del discurso.

Los pre-juicios entonces —académicos, ideológicos o personales— constituyen un riesgo para el análisis de los discursos. Al emprender una investigación y dar cuenta de ella no olvidemos las palabras del gran lingüista francés André Martinet: “Los zoólogos nunca han intentado suprimir al ornitorrinco”.

Al realizar el análisis del discurso de Sendero Luminoso nos hemos atado, entonces, a una férrea pero abierta filiación lingüística. Saussure, Praga, Jakobson y Baldinger. Para alcanzar una aproximación exhaustiva a la estructuración del plano de la forma de la expresión del discurso así como de la estructuración de su forma del contenido.

La determinación de *lexias* así como la determinación de semas correspondientes, tomando a Kurt Baldinger, permitirá un análisis del discurso que nos sitúe en la posibilidad de comprender los procesos de estructuración existentes en todo texto: los relatos metafóricos y los relatos metonímicos. Unos nos llevan al plano de la estructuración paradigmática y los otros nos refieren al plano de la estructuración sintagmática.

Sobre ellos, ha dicho Jakobson: “En la conducta verbal normal ambos procesos operan continuamente, pero una observación cuidadosa revela que se suele conceder a uno cualquiera de ellos preferencia sobre el otro, por influjo de los sistemas culturales, la personalidad y el estilo verbal”.

Deliberadamente y con la finalidad de enfrentarnos al discurso de manera inmanente hemos puesto entre paréntesis consideraciones sobre génesis y filiaciones para centrarnos en el comportamiento síg-

nico de ese discurso, comportamiento derivado de la estructuración del texto como producto del manejo peculiar de las estructuras sintagmática y paradigmática.

Como podremos apreciar, el discurso de Sendero Luminoso, escrito íntegramente sobre la base de norma estándar de la lengua española, se estructura meticulosamente a partir de un cuidadoso trabajo de los relatos metonímicos (*parole*), los mismos que solo cobran sentido en relación a los relatos metafóricos (*langue*). Tendremos oportunidad de ir reconstruyendo a lo largo del análisis cómo este discurso privilegia la forma de la expresión con una finalidad expresamente educativa, pero cómo a su vez la estructuración del discurso obedece a un paradigma muy rígido que redundará, finalmente, en la predominancia del plano de lo metafórico.

Cabe aquí hacer una aclaración. Con demasiada frecuencia y de manera incorrecta se suele llamar metáfora a toda figura de sustitución. Se suele afirmar que el búho es una metáfora de la sabiduría o que un gato negro es una metáfora del mal. Pero ambos casos —búho y gato— no constituyen una metáfora. Sí constituyen una figura de sustitución, pero basada en la contigüidad. Atenea era representada junto a un búho. Los gatos negros acompañaban a mujeres consideradas como brujas allá en tiempos pasados.

Es correcto decir que la denominación Isla del Muerto constituye una metáfora cuando alude a una conformación física que está siendo sustituida por la expresión en base a una relación de semejanza o parecido. También es correcto decir que entre el término “araña” y el objeto representado hay una relación metafórica dada la motivación de semejanza. Pero, como vimos, es incorrecto llamar metáfora a toda figura de sustitución.

“¡Desarrollemos la guerra de guerrillas!”, “Desarrollar la Guerra Popular sirviendo a la Revolución Mundial” y “¡Gloria al Día de la Heroicidad!” constituyen un corpus de trabajo donde se hace indispensable distinguir los relatos metafóricos de los relatos metonímicos.

2.2. Acerca de la forma de la expresión

2.2.1. La lógica de las acciones

La determinación de una lógica en las acciones de un relato supone determinar, a nivel del sintagma, la relevancia de lo funcional frente a lo subordinado de las catálisis. Es decir, los relatos se mueven sobre la base de elementos que interactúan, alrededor de los cuales se pueden tejer ocurrencias que, a efectos de la estructura del relato, carecen de relevancia. Los primeros elementos nos acercan a la identificación de las funciones, mientras las ocurrencias nos sitúan en el terreno de lo catalítico.

En el análisis del discurso de Sendero Luminoso convendrá en ese sentido identificar la sustancia de la expresión, a nivel de lo funcional, como estructurada en tres grandes bloques de funcionalidad. Los tres nos revelan fácilmente en una primera aproximación la estructura de los acontecimientos que plantea el discurso de Sendero Luminoso.

“El Partido Comunista del Perú, la vanguardia organizada del proletariado que fundara Mariátegui, reconstituida en dura brega de más de 15 años como partido de nuevo tipo marxista-leninista-maoísta ha iniciado y desarrolla pujante el único camino de nuestra emancipación popular y nacional; la lucha armada, la guerra de guerrillas” (“¡Desarrollemos la guerra de guerrillas!”, p. 2).

“(…) sierra y campo son el sustento poderoso y natural de toda guerra revolucionaria posible en el país y la nuestra, siéndolo, no es sino una guerra campesina dirigida por el Partido que haciendo del campo bastión armado de la revolución, concretando en bases de apoyo, en bases del nuevo Estado de obreros y campesinos, aísla la reacción y a su amo imperialista en las ciudades donde el proletariado y las masas populares preparen condiciones para el asalto final de las ciudades y el derrumbe total, completo y cabal del orden reaccionario y del ejército que los sustenta” (ibid., p. 3).

“Como responde a su carácter y lógica reaccionarios, desde el comienzo mismo el gobierno ha lanzado sobre nosotros militantes y

PARADIGMA

Niveles	Relaciones entre los elementos de los paradigmas	Asociación metafórica
1. Nivel de lo evidente	<p>VIDA <u>Violencia revolucionaria</u> MUERTE</p> <p>Violencia reaccionaria</p>	FUEGO: Elemento destructivo y educativo
2. Nivel de la militancia	<p>ESTADO NUEVO ESTADO</p> <p>Vida Vida</p> <p>Violencia revolucionaria</p>	FUEGO: Elemento purificador y educativo
3. Nivel de lo teleológico	<p>IMPERIALISMO <u>Lucha de clases</u> PARTIDO</p> <p>Vida</p>	NO MARCADO

combatientes revolucionarios, la persecución y la represión, la tortura, la cárcel y la muerte” (ibid., p. 7).

Estos textos nos dicen ya en una primera lectura quién hace qué y para qué. Sin embargo, llevando más a fondo el análisis, vemos que la eficacia educativa de Sendero Luminoso estriba en la iteración permanente, sobre todas y cada una de sus funciones y catálisis del siguiente esquema:

No hay un solo elemento dentro del sintagma que no encuadre perfectamente dentro de este esquema y, consecuentemente, todos los elementos del relato tienen un primer nivel de validez y significación funcional en referencia a él. Esta estructuración tan simple, pero a la vez tan precisa de la lógica de las acciones, permite comprender fácilmente que a nivel proairético el discurso de Sendero Luminoso se codifica sobre la base de líneas muy marcadas que delimitan territorios.

2.2.2. Relaciones entre los personajes

Ahora bien, ¿cómo encausa el discurso esta lógica de las acciones? Que, como señalábamos, se reduce a dos elementos bipolares y a dos acciones interdependientes en un estado de situación revolucionaria.

Y ¿cómo esta lógica se encauza de tal manera que el receptor *tenga* que optar entre uno y otro polo y, por ende, entre una u otra acción? La respuesta es simple: adscribiendo clara, precisa e irreversiblemente a los personajes o actuantes a cada uno de los polos que sostienen la lógica de las acciones.

Así tenemos que por el lado del Estado encontramos los siguientes componentes:

- Imperialismo
- Gobierno
- Fuerza Armada

Es claro que se alude a conjuntos que engloban subconjuntos. De donde, por ejemplo, Poder Judicial, Poder Electoral, Poder Legislativo, Partidos Políticos, forman parte del denominado Gobierno. Así como las Fuerzas Policiales y el Ejército forman parte de la Fuerza Armada. Las potencias internacionales (Estados Unidos y Rusia) configuran el Imperialismo.

Del lado del Partido encontramos:

- Las Masas Populares
- La Nueva Fuerza Armada
- El Nuevo Estado

Mientras el Estado opera sobre el Partido a través de la violencia reaccionaria evidenciada en la represión o en propuestas de concertación, el Partido dirige la violencia revolucionaria bien sea verbal o armada.



Las líneas divisorias de un campo o de otro están entonces perfectamente delimitadas gracias a la lógica de las acciones y a la adscripción de los personajes a la estructura bipolar.

Pero ¿qué instrucción recibe el lector para identificarse con uno u otro polo? Como veremos, calificando en negativo (-) y positivo (+) a los elementos que intervienen.

En resumen, la lógica de las acciones y los personajes ofrece una segmentación definida de mundos encontrados. La opción que los textos toman prácticamente, por el receptor, está dada por la adjetivación isomórficamente bipolar.

Los llamados predicados de base, según Todorov: comunicación, deseo y participación, confirman lo que se ha señalado. Vale la pena, sin embargo, indicar que la acción de la violencia revolucionaria adquiere a través del predicado de base el matiz de enseñanza, dado que la violencia enseña a las masas populares (al educarlas en el combate) y enseña al Estado (al mostrarle su poder a través de las acciones que realiza).

Es en este contexto que se explica que muchas acciones, aun pareciendo carecer de un valor estratégico o militar inmediato, tengan como objetivo debilitar la moral del Estado y fortalecer la de otros combatientes.

2.2.3. Rasgos relevantes del lenguaje

De la lectura de los textos de Sendero Luminoso resulta particularmente enriquecedor detenerse a reflexionar sobre el papel que cumplen los verbos y particularmente los adjetivos en el discurso, porque ambos elementos lingüísticos constituyen herramientas con las cuales se trazan delimitaciones precisas sobre la realidad, al modo de líneas sobre un mapa. Es decir, el uso del lenguaje asegura de manera inequívoca para el receptor tanto la lógica de las acciones planteadas, como las relaciones entre los personajes. Pero no como simple expresión de estas, sino como, para usar palabras del propio movimiento, "sello de oro" que no permitirá ninguna otra lectura que la instruida por el texto.

VERBOS

Ofreciendo el español una gran riqueza a nivel de posibilidades expresivas desde la perspectiva verbal, el discurso de Sendero Luminoso se circunscribe prácticamente al uso de verbos en indicativo y con predominancia del presente. Esto permite al discurso un alto carácter objetivo, dado que el indicativo es precisamente el modo que marca en español la objetividad, frente al subjuntivo que lleva más bien la expresión de la subjetividad. En cuanto al tiempo presente, este se caracteriza por prolongarse tanto hacia el pasado como hacia el futuro, dando a lo dicho un proceso de carácter permanente. Se cumple así, mediante este uso cuidadoso del elemento verbal, con lo observado por Szertics: "... de este modo el propio lenguaje nos impone la idea de tiempo, pues no podemos hablar sin evocar y clasificar cierto número de imágenes en el tiempo".

Así, por ejemplo, si observamos el comportamiento del lenguaje en elementos fundamentales que el paradigma del discurso de Sendero Luminoso nos va a mostrar, podemos apreciar el valor significativo del elemento verbal.

"Sin un Partido Revolucionario de nuevo tipo marxista-leninista-maoísta no hay revolución para el proletariado y el pueblo y esta es una gran verdad que ningún comunista puede soslayar (...)" ("Desarrollar la Guerra Popular sirviendo a la Revolución Mundial", p. 22).

El uso de los verbos *hay*, *es* y *puede*, como se aprecia, hace adquirir a las relaciones entre los elementos un carácter de inevitabilidad dada por la objetividad del indicativo y la permanencia del presente. Un uso verbal inequívoco y sistemático, pues, asegura ante el receptor una visión de Partido por encima de las vicisitudes espacio-temporales y lo presenta como única y sólida alternativa. Lo que en un discurso de otra naturaleza podría restar expresividad por la falta de alternancia verbal, otorga aquí firmeza a lo postulado.

"(...) la lucha armada, la guerra de guerrillas que arde victoriosa en dos mil novecientas acciones que remecen toda nuestra geografía,

todos los departamentos del país con excepción de solo cuatro, que remueven selva, costa y sierra, principalmente esta, que estremecen ciudad y campo, especialmente esta y a cuya lucha sirve la primera (...)" ("¡Desarrollemos la guerra de guerrillas!", p. 2).

La intensidad significativa de los verbos *arde*, *remecen*, *remueven*, *estremecen* está dada en este caso no solo por su objetividad y permanencia, sino porque estos valores expresivos se amplifican en sus características al asociarse con efectos de fenómenos naturales de mucha fuerza. Como veremos en el punto referente al paradigma, la gran metáfora implícita en el discurso de Sendero Luminoso supone una asociación entre sus elementos principales y elementos de la naturaleza, todo ello —sin embargo— en el contexto de una utilización de la asociación con las fuerzas naturales no como un elemento mágico o religioso, sino como un eficaz recurso educativo.

"(...) en beneficio principalmente del gran capital monopolista, en especial del gran capital banquero y financiero bajo la asfixiante y cada día mayor expansión del imperialismo norteamericano. Pero si bien este es el esquema y lineamientos que el gobierno sigue, la propia intrincada contienda de intereses entre exportadores, la crisis persistente y agravada que se polariza cada día no permiten al gobierno superar las dificultades presentes, cuestión indispensable para poder estructurar un plan coherente basado en un claro y definido programa, como reclama a gritos el propio ordenamiento de la explotación imperante" (ibíd., pp. 16-17).

Una particularidad atribuida al estilo épico por muchos estudiosos es la alternancia de tiempos verbales; sin embargo, aquí y una vez más, el discurso de Sendero Luminoso insiste y persiste en el indicativo y el presente. Si reparamos en el efecto que esto crea en el receptor observaremos:

- a. La objetividad verbal manifiesta que la lucha revolucionaria se plantea a un nivel estrictamente humano y no requiere por tanto del auxilio de fuerzas sobrenaturales, mágicas o divinas.

- b. El objetivo perseguido en este contexto es perfectamente alcanzable porque no solo la situación planteada o descrita, sino la irreversibilidad manifiesta en el uso verbal, aseguran y descuentan el éxito.

En suma, pues, privilegiar el modo indicativo y el tiempo presente no solo permite situar los acontecimientos hoy, sino por encima de la temporalidad, otorgarles la fuerza de lo inevitable. Más allá de lo que se dice, entonces, el cómo se dice ratifica esta irreversibilidad que concuerda plenamente con los elementos del paradigma rígido que gobierna la instrucción en el discurso de Sendero Luminoso.

ADJETIVOS

Si bien el uso del indicativo y del presente nos garantizaba la irreversibilidad de los acontecimientos, concebida en un aquí y un ahora —pero por encima de él—, el uso de los adjetivos sitúa límites muy precisos acerca de qué cosa es lo irreversible y qué carácter tiene.

Es a través del uso abundante, rico y expresivo de adjetivaciones que Sendero Luminoso manifiesta su concepción bipolar del mundo y afirma el vínculo que relaciona ambos polos no a través del sustantivo susceptible de interpretarse en uno u otro sentido, sino de la adjetivación pre-valorada. Así, esa adjetivación está destinada a la conformación de un mundo cerrado, finito, de límites marcados, donde por ejemplo, una calificación “culto” como *nefasto* es reemplazada por una más precisa como *podrido*.

Del análisis de las adjetivaciones es posible establecer tres grandes tipos: adjetivaciones cero, hipálage y bivalentes.

En lo que se refiere a las adjetivaciones cero, debemos observar que si bien se enmarcan dentro de lo que podríamos considerar “habitual” respecto al adjetivo, sí adquieren en el discurso de Sendero Luminoso un fuerte valor expresivo, pero de una expresividad siempre vinculada a la precisión y casi obsesiva determinación de límites conceptuales. Dicho en otras palabras, difícilmente un adjetivo aplicado a uno de los polos puede aplicarse al otro. Los adjetivos, pues, llevan

implícita una precisa delimitación estratégica: los buenos de un lado y los malos del otro.

Así tenemos que mientras la burguesía nacional es “bamboleante y dual”, el Partido “desarrolla pujante el único camino de nuestra emancipación nacional y popular”. Mientras el imperialismo tiene una “demagógica y reaccionaria posición”, el Partido “desarrolla una justa y necesaria rebelión basada en una justa y correcta línea ideológica”. En fin, mientras la represión se desenvuelve “con brutalidad, prepotencia y violencia reaccionarias”, el Partido desarrolla una “acción armada exitosa”, “con importantes asaltos que golpean contundentemente”.

Respecto a los adjetivos hipálage, son aquellos que no se aplican al sustantivo al cual se aplicarían lógicamente, sino a uno distinto. La relación entre el adjetivo y el sustantivo escapa a lo “habitual”. La frecuencia con la que tropezamos en el discurso de Sendero Luminoso con este tipo de adjetivaciones obedece, por un lado, al afán didáctico de este discurso al hacer resaltar algunos elementos llamando la atención del receptor, y, por otro, a ir asegurando, desde el plano mismo del sintagma y la metonimia evidente, la gran metáfora en la que en última instancia se resuelve este discurso.

Como ilustración de este tipo de adjetivaciones tenemos, por ejemplo: “educación furiosamente reaccionaria y extranjerizante”, “siniestra guarida del imperialismo”, “asesinan cobarde, abyecta y miserablemente”, “las llamas vivificantes de la lucha armada”, “la pujante y creciente marea de la guerra de guerrillas”, “la cacareada constitución del 79”, “las negras entrañas del poder judicial”.

Por último, los adjetivos bivalentes aluden simultáneamente a aspectos morales y físicos. En el discurso de Sendero Luminoso estos adjetivos, aparte de su valor en el sintagma, se cargan con mayor fuerza de un valor moral por la proyección permanente y sistemática del paradigma. Así tenemos: “la lucha tiembla, moviliza, organiza, politiza, arma y prepara”; “el invicto marxismo-leninismo-maoísmo”; “el papel histórico e indeclinable del Partido”; “los gamonales

de viejo y nuevo cuño"; "el indomable campesinado"; "el gobierno autodenominado democrático y autoproclamado respetuoso del orden constitucional".

¿Cuál es el valor, pues, de las adjetivaciones a nivel de la forma de la expresión en el discurso de Sendero Luminoso? Resulta claro ahora que no solo es delimitar con suma precisión los mundos en contradicción y la relación (lucha de clases) que los vincula, sino, y esto prima sobre los anterior, tanto los adjetivos *cero* e *hipálage*, como las adjetivaciones bivalentes, poseen como denominador común ser elementos altamente metonímicos.

La metonimia supone la recurrencia a figuras de sustitución basadas en la contigüidad y el contexto. Figuras cercanas, entonces, al mundo de los receptores.

Así, es el contexto el que va confirmando a los receptores la justeza de la adjetivación. Las adjetivaciones parecen adaptarse a lo relatado con una expresividad propia y natural. Sin embargo, es claro que esta "espontaneidad" está gobernada por un paradigma rígido que predetermina el valor de los adjetivos.

El uso de las adjetivaciones en el discurso de Sendero Luminoso revela una permanente preocupación por instruir al lector sobre la base de la codificación de signos cuya importancia no va a estar tanto en la expresión de características o cualidades contenidas en las cosas mismas, sino didáctica en buscar que el receptor reaccione pre y post-textualmente ante dichas cosas.

Todas las adjetivaciones al adquirir un valor metonímico, entonces, trabajan permanente y sistemáticamente sobre la base del efecto que con los elementos presentados se desea provocar. Así, el adjetivo se convierte en una herramienta que cumple una triple función: delimitadora, instructiva (y por ende didáctica) y económica. Esto último porque la sola presencia de un adjetivo rememora en el receptor no solo toda la clase o familia de adjetivos emparentados, sino que esa clase hace prescindible, incluso, la presencia del sustantivo.

2.3. Sobre la forma del contenido

2.3.1. *Tiempo, modo y aspecto del relato*

Básicamente, *el tiempo del relato* está marcado por el encadenamiento, esto es, los sucesos se disponen linealmente bajo el gobierno rígido del paradigma. Se admite en algunas circunstancias la técnica de la intercalación, como por ejemplo en lo referente a la historia del Partido.

"Previamente el Partido hubo de reconstituirse. Después de la expulsión de Del Prado y compañía, gonfalones del revisionismo en las filas partidarias, en la Cuarta Conferencia Nacional, enero del 64, entramos al largo complejo proceso de Reconstitución, acordado en la sexta conferencia de enero 69, que implicaba hacer del Partido lastrado de revisionismo, de nuevo tipo marxista-leninista-maoísta. Cumplida esta ardua y gran tarea la Novena Sesión Plenaria del Comité Central en 1979, acordó iniciar la lucha armada" ("¡Desarrollemos la guerra de guerrillas!", p. 26).

También en las referencias al gobierno militar se admite la intercalación, pero el encadenamiento sigue siendo el tiempo fundamental del relato.

La recurrencia al encadenamiento tiene particular importancia en el discurso de Sendero Luminoso porque al estructurar un discurso de esta manera se refuerza la inevitabilidad de lo transcurrido y lo por transcurrir, preocupación que se ratifica porque el único tiempo que no se admite es la alternancia.

La alternancia es un tiempo de relato que posibilita la construcción de discursos paralelos de idéntica importancia. Esto, como es obvio, puede obstaculizar el carácter instructivo del discurso senderista, pues puede permitir el desviar la atención.

Recordemos que el sentido final a posicionar en la mente de los receptores, en términos de acción política, es el de la adhesión a la lucha armada. El encadenamiento y a veces la recurrencia a una intercalación totalmente controlada, así como la omisión de la alternancia,

apuntan al gran objetivo. En lo tocante al *aspecto del relato*, observamos que este guarda perfecta congruencia con el tiempo, dado que de las tres alternativas que podrían plantearse (*visión con*, *visión por detrás*, *visión desde fuera*) se opta por la *visión por detrás* que implica que el narrador tiene un conocimiento absoluto de los acontecimientos y que nada le es ajeno o desconocido.

La opción por la *visión por detrás* asegura para el lector que encuentre "la verdad". Lo que significa que haciendo abstracción incluso del Partido, el texto adscribe finalmente a la lucha de clases como autora no solo del discurso verbal, sino del discurso revolucionario en su conjunto.

La fe en el discurso, por lo tanto, es fe en un discurso que no se presenta como narrado por alguien en particular, sino por la historia misma que es presentada con una teleología definida.

Esta *visión por detrás* resulta particularmente útil en el manejo de la información porque le confiere absoluta verosimilitud. Junto a hechos que se consignan como logros de la acción revolucionaria y que podrían ser comprobados por los receptores (a través de los medios de comunicación o por comprobación empírica) se consignan informaciones como "la importante incursión en la Base Aeronaval del Callao que vanamente han pretendido ocultar" (*ibíd.*, p. 2) que en ese contexto deben ser asumidas como ciertas.

Finalmente, en lo tocante al *modo del relato*, este se presenta a nivel de la forma de la expresión como constativo, es decir objetivo (verbos en indicativo, en presente, gran cantidad de informaciones) pero —como veremos— en última instancia y desde el paradigma, el discurso de Sendero Luminoso tipifica un modo esencialmente performativo, es decir de opinión.

2.3.2. *Los códigos y sus relaciones*

En el contacto con la forma de la expresión hemos asistido constante y sistemáticamente a una preocupación educativa en el discurso de Sendero Luminoso. Su manejo lingüístico, particularmente en lo referido

al empleo adjetival y verbal y la estructuración lógica de las acciones, así como las relaciones entre los personajes, permiten a este discurso trazar líneas muy marcadas, configurar dos mundos opuestos y con ello invitar—instruir al receptor a optar por uno de estos mundos.

Ahora bien, ¿por qué la forma de la expresión del discurso de Sendero Luminoso es tan persistentemente educativa? La respuesta la vamos a hallar si observamos con detenimiento el paradigma del discurso, es decir los códigos y sus relaciones. Porque es precisamente este paradigma, y su paradigma en tanto forma de contenido, lo que obliga al carácter educativo de la forma de la expresión. En la página 125 está consignado un cuadro que resume el código y las relaciones del discurso de Sendero Luminoso. Vayamos explicándolo.

A un primer nivel de significado —el nivel de lo evidente—, las relaciones entre los actuantes del discurso de Sendero Luminoso se movilizan entre los opuestos VIDA / MUERTE implícitos en toda situación de guerra donde subyacen la violencia revolucionaria y reaccionaria. Es claro desde esta perspectiva que los combatientes de esta guerra nacen y mueren sean de uno u otro bando.

Sin embargo, a pesar del carácter sistemáticamente educativo de la forma de la expresión, este primer nivel de significado no ha de resultar lo suficientemente gratificante para el receptor. De allí que a este mismo nivel de lo evidente se articule un elemento educativo más, a modo de asociación metafórica: aquel que opta por combatir por el Nuevo Estado y por el Partido tendrá como aliado al fuego, elemento metafórico que representa la destrucción creciente del orden establecido, pero fundamentalmente, elemento que posee mucha convocatoria para la militancia.

Un segundo nivel de significado, aquel de la militancia, implica la desaparición del término muerte como factor terminal de la vida. Esto habrá de perpetuarse para quienes se incorporen como combatientes. Porque como actores de la violencia revolucionaria, su destino será la destrucción del Estado reaccionario, la construcción del nuevo Estado y la continuidad de la vida entregada a dicha

construcción. A esta comprensión de la "oposición VIDA/VIDA" contribuye nuevamente la asociación metafórica del fuego, que a este nivel de significado no solo sigue siendo un elemento educativo, sino adquiere un valor purificador. El posicionamiento de la mística en el combatiente.

"Formación y construcción de una fuerza armada dirigida por el Partido que surge en las llamas vivificantes de la guerra de guerrillas" ("¡Desarrollemos la guerra de guerrillas!", p. 6).

"(...) educar en el hierro y fuego de la guerra civil" (ibíd., p. 12).

"Se comprueba que en la propia acción armada aprendemos a combatir" (ibíd., p. 10).

"Tenemos brillante perspectiva. Qué le vamos a hacer si nuestro destino es triunfar" ("¡Gloria al Día de la Heroicidad!", p. 73).

Y así accedemos al *tercer nivel de significado*: aquel de la teleología, de la finalidad. Aquel que nos revela por último que la vida es solo un paréntesis, que la lucha de clases es lo permanente y que la gran oposición, por tanto no es entre VIDA/MUERTE, tampoco entre VIDA/VIDA, sino entre el Imperialismo y el Partido.

A este nivel de significado la asociación metafórica con el fuego carece ya de relevancia, pues carece de utilidad, dado que ya cumplió su finalidad educativa. Cabe, sin embargo, hacer una precisión más sobre la asociación metafórica con el fuego: su carácter altamente gratificante en tanto instrumento purificador conducente a la oposición VIDA/VIDA, constituye una invitación al interés del receptor por la propuesta y obviamente a su militancia.

Para el *tercer nivel de significado* el elemento fuego resulta no marcado e innecesario, pues este nivel compromete a la ideología misma.

A la imagen del fuego el discurso de Sendero Luminoso añade la asociación con otros elementos y acciones de la naturaleza (huracán, remecer, estremecer), que evidentemente no solo contribuyen a la inevitabilidad de la que ya se ha hablado, sino que implican un gran poder de convocatoria. Obsérvese, sin embargo, que a nivel de la

estructura más profunda de este discurso (tercer nivel de paradigma), la asociación metafórica es no marcada asimismo, o sea irrelevante. El discurso de Sendero Luminoso, entonces, se nos muestra como un discurso altamente metonímico, donde la metáfora adquiere gran importancia, pero no a nivel de lo trascendente, sino estrictamente a nivel de la instrucción, de la educación, la convocatoria al combate. No hay en estos textos elemento alguno que plantee esta metáfora más allá de lo estrictamente instructivo.

2.4. *Close up* sinecdóquico

Llegados a este punto, y luego de haber analizado detenidamente el discurso de Sendero Luminoso tanto a nivel de forma de la expresión como de forma del contenido, conviene enfocar particularmente un rasgo que aparece como constante.

Ante todo, y retomando lo que ya se señalaba, es conveniente recordar que el discurso de Sendero Luminoso aparece como un discurso metonímico a nivel de la forma de la expresión, y esto coincide con lo señalado por Jakobson acerca de que la metonimia es un rasgo distintivo de la prosa realista. Y el discurso verbal de Sendero Luminoso es prosa realista: no porque dé (o no) hechos reales, sino porque crea en el receptor la idea de que es la realidad. Esta conciencia creada en el receptor solo es posible gracias a la utilización de recursos metonímicos y una atención permanente al contexto.

Dentro de esta característica metonímica, el discurso verbal de Sendero Luminoso utiliza permanentemente y de modo sistemático la figura del *close up* sinecdóquico, donde, afirma Alazraki, "la descripción se concentra en un aspecto o parte del objeto (...) y a través de ese detalle elegido se nos va revelando su totalidad; en esta operación la visión realista gana en intensidad, posibilitando un contacto menos abstracto".

De esta manera se agrega "visibilidad" y podemos ver lo que antes acaso se nos aparecía como algo más abstracto y menos directo. Esto se da constantemente en los textos de Sendero Luminoso, donde luego

de un postulado general "teórico" o "ideológico" se pasa a describir hechos, situaciones concretas, datos. La "cámara" del narrador, luego de dar al receptor lo general, lo acerca a los hechos y le hace ver en primer plano "hechos" que demuestran lo que antes se postulaba. El receptor, así, no puede tener duda de la "realidad" de lo que se decía.

Esta figura del *close up* sinecdóquico permite, además, no solo dar verosimilitud al discurso, sino que, a pesar de ser una figura metonímica, contribuye a configurar decididamente el campo metafórico: la imagen del fuego aparece tanto a nivel de los postulados generales como en el primer plano de los hechos presentados. Esta imagen se engarza así en todo el relato.

El recurso del *close up* sinecdóquico aparece, como decíamos, constantemente. Ahora bien, si tomamos los tres textos analizados, veremos que está presente en "¡Desarrollemos la guerra de guerrillas!" y "Desarrollar la Guerra Popular sirviendo a la Revolución Mundial", pero que "¡Gloria al Día de la Heroicidad!" funciona en su integridad como un primer plano, donde desde diferentes visiones ("cámaras") se da hasta en sus menores detalles lo sucedido (sucesos de los penales). Es difícil que un receptor, terminada la lectura de este texto, pueda tener la menor duda de la realidad de lo que se narra.

Es, pues, la figura del *close up* sinecdóquico lo que marca como rasgo característico el discurso verbal de Sendero Luminoso. Pero esta figura está rígidamente controlada desde el paradigma y obra a su servicio.

3. Predicación y opción signica

3.1. El Perú de Sendero Luminoso

Dentro del discurso verbal de Sendero Luminoso, el Perú aparece como "nuestra Patria", patria en la cual se desarrolla la guerra de guerrillas.

"(...) lucha entroncada y enraizada más y más cada día con la lucha de clases que en nuestro suelo, más pronto que tarde, se

convertirá en rugiente huracán armado que arrasando el viejo y podrido orden imperante hará surgir una patria realmente libre, soberana y de bienestar para los millones de explotados y oprimidos" ("¡Desarrollemos la guerra de guerrillas!", p. 2).

El Perú es, pues, un país en el cual se está desarrollando una guerra contra "el viejo y podrido orden imperante" y en el que va a surgir "una patria realmente libre, soberana y de bienestar". El viejo orden imperante que gobierna al Perú es el orden reaccionario, que se localiza especialmente en Miraflores y San Isidro (ibíd., p. 3) y que se forja en: "(...) connotados colegios elitistas y aristocratizantes, expresión concentrada y humillante de educación furiosamente reaccionaria y extranjerizante" (ibíd., p. 4).

Este orden reaccionario, sujeto al imperialismo que gobierna al país, es un orden contradictorio cuyos elementos constituyentes no se orientan en una sola dirección.

"Mientras en el propio seno de la gran burguesía se libra aguda contienda entre las facciones burocrática y compradora, incluso dentro de cada facción, por quién se beneficia más" (ibíd., p. 16).

Es, pues, contradictorio el orden en el Perú. Y esta contradicción se manifiesta en todos los elementos del Estado: Poder Electoral, Judicial, Legislativo, Ejecutivo. Y son esta contradicción y esta corrupción las que contribuyen a asegurar el éxito de la lucha armada.

"(...) la propia intrincada contienda de intereses entre explotadores, la crisis persistente y agravada y, más aun, la lucha de clases que se polariza cada día, no permiten al gobierno superar las dificultades presentes, cuestión indispensable para poder estructurar un plan coherente basado en un claro y definido programa como reclama a gritos el propio ordenamiento de la explotación imperante" (ibíd., p. 17)

El Estado es incapaz de solucionar sus propias contradicciones y está en contra del pueblo, sostenido por la fuerza armada que es su verdadera columna vertebral y su verdadero bastión.

“(…) sin embargo, no olvidemos nunca que una fuerza armada en esencia, estratégicamente, solo tiene la fortaleza de la sociedad que defiende por más que tácticamente se presente armada hasta los dientes” (ibíd., p. 18).

Frente al gobierno, las instituciones corruptas y la fuerza armada está el pueblo donde se encuentra el campesinado, el proletariado, la pequeña burguesía y la burguesía nacional. Es el campesinado la fuerza motriz principal “en tanto que el proletariado insurge y se desarrolla como clase dirigente de nuestra revolución” (ibíd., p. 20). La alianza de obreros y campesinos, junto a la pequeña burguesía, constituyen el tronco revolucionario, el tronco para la revolución que traerá la patria de bienestar.

Pero este pueblo debe conquistar la nueva patria a través de la violencia revolucionaria. Nada se le da gratis “pues nada le cayó del cielo ni le fue dado” (ibíd., p. 22). El pueblo, pues, debe *ganar* la nueva patria, debe trabajar (en la violencia revolucionaria).

Este es el Perú sintéticamente presentado en el discurso verbal de Sendero Luminoso; un Perú injusto que el pueblo debe cambiar a través de la violencia revolucionaria. Mejor dicho, un Perú en el que ya se está dando esa violencia, expresada en guerra de guerrillas, en orden a su cambio y a la construcción de una nueva patria. Un Perú que cambia gracias a las acciones que el pueblo realiza bajo la dirección del Partido.

“El inagotable seno del pueblo los nutrió con sobrealimento y los puso a andar; la lucha de clases fue modelando su mente y el Partido, como la primera y más alta forma social, elevó su conciencia política armándola con el marxismo-leninismo-maoísmo, pensamiento guía (...)” (“¡Gloria al Día de la Heroicidad!”, p. 111).

3.2. El Perú de los textos oficiales

Y frente a ese Perú presentado por Sendero Luminoso, ¿cómo es el Perú de los textos oficiales de la educación peruana?

El Perú se presenta como un país grande y hermoso que “tiene toda clase de riquezas”. Este país tan rico es digno de ser amado, no solo porque es hermoso sino porque *nos da* todo lo que necesitamos.

“Amo a mi patria porque en ella construyo mi felicidad. Todo se lo debo a mi patria porque me dio la cuna, la casa. Produce la papa, la quinua, la carne, la leche con que nos alimentamos. Nos da la lana y el algodón para vestirnos, es decir, atiende a todas nuestras necesidades”.

El país no solo es muy rico, sino que *nos da* todo lo que necesitamos; nosotros no tenemos que ganarlo, nos es dado por nuestra patria. Y así ha sido siempre, dado que “el imperio incaico estaba muy bien organizado. El Inca mandaba y los súbditos obedecían con alegría”.

Todo tiene el denominador común de la alegría y la felicidad. El individuo realiza todas sus acciones con alegría y todos los que se dirigen a él lo hacen también con alegría. El Perú es, pues, un país feliz, rico, que da todo a sus habitantes y donde todo funciona adecuadamente (incluso su historia). Dios, la patria, la familia, la escuela, son ejemplos de este buen (alegre) funcionamiento. Las escuelas, por ejemplo, tienen

“aulas, botiquín, jardín, patio, dirección, laboratorios, biblioteca, campos de recreo, baños...”

y “todas las casas que se construyen ahora tienen agua corriente”
y como en los siguientes versos:

(*Soy tu casa*)

En mis armarios yo guardo bizcochos y
mermelada, juguetes, botones, cintas y
ropa recién planchada.

En mis floreros hay flores, en mis ollas
hay comida y en mi cuarto, para ti, una
camita tendida.

En este país, construido tal como lo hemos señalado, se encuentra como gran ausente el trabajo. Se habla del trabajo, pero como de una actividad al mismo nivel que los buenos modales o la cortesía.

En el discurso escolar, el trabajo no aparece como actividad transformadora de la naturaleza y, puesto que todo se da por sí mismo, uno no tiene que hacer nada por ganarlo. En ningún momento el trabajo aparece como elemento que permite transformar el mundo en nuestro beneficio. Pese a incluir el día del trabajo como un tema y a que “todos trabajamos, somos amigos y hermanos”, pese a ello:

Qué linda en la rama
la fruta se ve
si espero unos días
tendrá que caer.

Subyace aquí con toda claridad la idea de un Estado supuestamente benefactor que alimenta finalmente el inmovilismo. Leyendo los textos escolares en el año 2005 —16 años después de realizado este análisis— es claro que se constatan las mismas ausencias señaladas antes.

El discurso oficial educativo —expreso portador de una textualidad de vida— se ha rehusado a incorporar pertinencias fundamentales para la convivencia civilizada. Valores esenciales como la propiedad, el trabajo, la producción y la libertad están ausentes en estos textos. Todo sigue siendo —cierto con mejores colores y mejor diagramación— alegría y felicidad. Y no se hallan, entonces, directrices fundamentales para la ubicación del estudiante en el tiempo y en el espacio, razón de ser de la textualidad.

Es claro que la no modificación de las pertinencia en los textos escolares luego de 16 años, nos pone ante la evidencia de una “terca resistencia al cambio”. En términos conceptuales del análisis que venimos realizando, nos coloca ante la evidencia de una textualidad patológica en el Perú.

3.3. La opción signica

En el punto I analizábamos los conceptos de textualidad y sistemas parasitarios. Veíamos también que los sistemas textuales pueden ser

sanos o patológicos y se consideraba cómo los signos patológicos pueden actuar en contra de que la conducta se adapte al manejo de los objetos.

Ahora bien, analizando el discurso textual educativo oficial manifestado a través de los textos escolares, es claro que aparece como un sistema patológico: un sistema de simulación no predicativo acerca de la realidad que impide a los usuarios entrar en posesión de un adecuado conocimiento sobre ella y no provee los instrumentos necesarios para operar sobre las cosas.

Se ha producido en el sistema educativo oficial un quiebre del signo (entre su contenido y su expresión) a partir de un aislamiento artificial: se produce un exaltación de la forma de la expresión en detrimento de la forma del contenido. Se configura así un lenguaje que solo tiene validez dentro de sí mismo. Y esto se produce de manera sistemática. No es posible, entonces, que el usuario perciba este sistema textual como adecuado, “sano” u operativo.

Ante esta característica de la textualidad, el contratexto de Sendero Luminoso se presenta como un sistema “sano”, porque en él existe equivalencia adecuada entre los elementos que conforman el signo: su forma de la expresión es adecuada a la forma del contenido. Es decir, este discurso está dotado del isomorfismo y concrecencia ausentes en el sistema textual oficial.

Desde esta perspectiva, el contratexto de Sendero Luminoso cumple con delimitar fronteras muy claras frente a la realidad y consecuentemente provee al usuario de signos muy precisos para operar respecto a dicha realidad.

“La función semántica de un sistema signico —establece Reznikov— se basa siempre en la relación signo—significante—objeto. De todo esto resulta evidente que un sistema signico como vehículo de significados, que abrace sintaxis y semántica (es decir, que comprenda tanto las reglas de formación y transformación como las reglas de designación y verdad) caracteriza no solo un lenguaje, sino también su relación con la realidad mediatizada por el pensamiento”.

No interesa aquí discutir acerca de esta "verdad", pero sí es evidente que el discurso de Sendero Luminoso ofrece al usuario la percepción de ser un sistema de signos claro y preciso y que, consecuentemente, es capaz de ofrecer instrumentos operativos sobre la realidad.

Y aquí debemos detenernos en algo más. Es necesario reflexionar acerca del ámbito cultural en el que operan ambos discursos: la realidad sociocultural peruana.

Siendo el Perú un país culturalmente fragmentado, es posible encontrar grupos humanos adscritos a distintos sistemas culturales: encontraremos individuos adheridos a un sistema oral, que comprende poblaciones analfabetas y con un alfabetismo funcional elemental; hallaremos individuos cuya cultura gira en torno a la imprenta y al producto cultural denominado libro; y, finalmente, sectores cuya estructura cultural gira en torno a los medios electrónicos.

Subrayémoslo. Es claro que un gran porcentaje de la población peruana se sitúa en la etapa oral y en la etapa marginal de la alfabetización. No debemos olvidar que en el Perú el libro no cumplió como en el mundo industrial una función de homogenización. Fue, más bien, un instrumento de clase y poder.

Al no haberse instaurado con plenitud en el Perú una cultura del libro, este no funcionó liberalmente sino más bien en sentido contrario. Generó más bien monopolio y mercantilismo cultural.

El sistema educativo oficial es un discurso preparado desde la cultura del libro y dirigido hacia una cultura del libro que no es mayoritaria en el Perú. Las clases más altas, incluso, se encuentran ya influidas por los medios electrónicos y una gran parte de la población se encuentra bien sea en una oralidad casi pura o en una alfabetización marginal (sin acceso pleno a la cultura del libro). Todo esto con el añadido de que la misma electrónica empieza a signar esos mundos orales y semialfabetizados.

El discurso textual de Sendero Luminoso está codificado ciertamente desde el modelo cultural de la imprenta (tomando de esta, particularmente, el carácter sagrado de la palabra escrita), pero se

dirige a satisfacer expectativas de individuos de la etapa oral o de alfabetización marginal.

El discurso de Sendero Luminoso no fomenta el individualismo característico de la imprenta. Y atiende pertinencias básicas del público objetivo al cual se dirige: proporciona solo información relevante, esa información adquiere un carácter redundante y —en una alianza estratégica conveniente entre rasgo de la oralidad e ideología totalitaria— todo el discurso proviene de una única fuente: el Partido.

Adecuado, pues, a la mentalidad de individuos pertenecientes a una sociedad oral y semialfabetizada, el discurso de Sendero Luminoso se presenta como capaz de colmar las expectativas de los receptores, cosa totalmente ajena al discurso escolar. Resulta evidente que la opción signica que se plantea no está referida a la elección entre algún libro escolar y alguno de los textos de Sendero Luminoso, sino a una opción semióticamente cultural y pertinente entre ambos discursos.

Esta preocupación por afectar a individuos adscritos culturalmente a este modelo se refleja en el uso de formas típicas de la tradición oral como refranes o expresiones hechas, que se repiten constantemente:

- “Sin pena ni gloria”
- “Parto de los montes”
- “Aplicar a rajatabla”
- “Más ruido que nueces”

En resumen, ante el contratexto en que se convierte el discurso de Sendero Luminoso, la sociedad ofrece una textualidad basada en un modelo cultural excluyente y no incluyente que gira en torno al libro.

Es claro comprender que este último modelo compite signicamente en notoria situación de desventaja respecto al contratextual. Con el agravante de que un modelo educativo basado excluyentemente en la cultura del libro no solo desprecia a la palabra hablada y a la electrónica, sino se fundamenta culturalmente en una tarea de masificación que Occidente logró en el siglo XIX y que hoy constituye una aventura imposible.

Frente a esto, el contratexto de Sendero Luminoso opera ventajosamente en un mercado de población moldeado culturalmente por la palabra oral o perteneciente a los grupos marginales de la "cultura oficial libresca", debiéndose anotar que dada la insuficiencia del sistema educativo, esta marginalidad asoma como la norma y no la excepción. Piénsese en la enorme legión de jóvenes universitarios que en nuestro país construyen vida y profesión de espaldas a libros y lecturas. Y este es un fenómeno que abarca las "mejores" universidades privadas.

Todo esto nos lleva a considerar, desde el punto de vista de la operatividad signica, una ventaja adicional del discurso de Sendero Luminoso:

"Nos interesa asimismo el arte del juglar, cuyo afán estaba en conmover a sus oyentes. El público, a su vez lejos de quedar pasivo, participa activamente en los sucesos contados, lo mismo que hace hoy en los bailes populares y en las corridas de toros. La intensidad afectiva de su colaboración dependía, no obstante, del arte del juglar, que no había de descuidar ningún artificio estilístico para lograr el fin deseado" (Szertics).

No es únicamente que el discurso textual se adecúe a una mentalidad oral, sino que por su formulación misma y el cuidado en su ciframiento, este discurso cumple una función adicional: el receptor no es únicamente receptor, sino que se convierte en codificador del discurso a través de la violencia revolucionaria.

Más allá de la subyacencia ideológica, y desde un punto de vista estrictamente signico, la violencia revolucionaria aparece, entonces, como una propuesta que permite al usuario operar sobre la realidad y transformarla. Es decir, no solo se ofrecen al individuo conceptos muy claros para conocer la realidad: se le dan los instrumentos para operar sobre ella. El receptor puede ser analfabeto, pero escribe (codifica) la historia.

Dado que el hablante es por lo regular un usuario y no un acuñador de palabras, requiere que el sistema lo provea de signos ope-

rativos, y de no ser así el individuo buscará un sistema alternativo o pretenderá acuñar signos. Sendero Luminoso aparece como un sistema "sano" no solo por oposición a la textualidad, sino porque su discurso busca crear en el usuario la conciencia de ser un acuñador (no solo de palabras sino de la historia).

En síntesis, el discurso textual de Sendero Luminoso satisface las exigencias que todo signo debe poseer para ser interiorizado: ser predicativo, económico y gratificante. Estamos frente a una propuesta percibida fácilmente por el público objetivo como *dicente* respecto a la realidad. Por otro lado, con pocos elementos que el receptor incorpora —tanto a nivel ideológico como factual— no solo es posible articular muchos mensajes (de violencia verbal o armada) sino construir el mensaje de la historia. Y es obvio que todo esto significa que el sistema de signos se presenta como altamente gratificante para los receptores.

Cualquier sistema de signos que cumpla estos requisitos tendrá éxito en la sociedad peruana. De allí la eficacia del contratexto que es Sendero Luminoso ante una textualidad desbordada. Una textualidad que no posee una finalidad definida, que no ofrece conceptos claros, que no orienta sobre espacio y tiempo y que no proporciona instrumentos que sean percibidos como adecuados para operar sobre la realidad.

3.4. La pizarra de la escuela

Quién sabe si uno de los aspectos donde se dimensiona más el fenómeno de Sendero Luminoso como instrumento educativo, sea su sistemático empleo de los grafiti.

Allí, en el muro, en la pared ocupada, Sendero Luminoso también libera y copa —simultáneamente— los espacios cedidos por el Poder.

De hecho, y aun cuando no suficientemente estudiado desde esta perspectiva, el grafiti (particularmente político) constituye regularmente un sistema signico de origen competitivo respecto al

texto oficial vigente. Y Sendero Luminoso utiliza el espacio público para evidenciar, ante los receptores, la competitividad contratextual de su discurso.

Y es que los graffiti de este movimiento persiguen sistemáticamente dos objetivos: evidenciarse como signos capaces de crear zonas semióticamente liberadas, pero presentarse también y simultáneamente como un movimiento capaz de ocuparlas.

No se trata, por tanto, de pintas gratuitas o derivadas del entusiasmo ocasional de un militante. Estamos frente al uso sistemático de signos *para decir*, para mostrar una contratextualidad expresada en la ocupación de espacios antes reservados a la asepsia del Estado y para mostrar, simultáneamente, el avance del movimiento. Liberación y ocupación son, pues, dos objetivos de los graffiti de Sendero Luminoso, cuya finalidad estratégica no es otra que educar a los suyos en el fortalecimiento de la propia moral sobre la base del menoscabo de la moral ajena.

Ahora bien, ¿qué elementos garantizan, desde los graffiti de Sendero Luminoso, esta función educativa? Conviene al respecto detenerse en ciertas constantes que caracterizan la manera en que este movimiento articula los registros lingüísticos, icónico codificado e icónico no codificado. Porque del análisis del modo en que se estructuran estos registros, obtendremos la comprobación de la preocupación educativa de Sendero Luminoso. Sobre el particular conviene anotar lo siguiente.

Los mensajes lingüísticos pueden funcionar en un graffiti de naturaleza icónica como elementos de anclaje o de relevo. Es decir, o bien sirven como instrumento de mera identificación denotativa o bien —insertos en un discurso más amplio— “atenazan” la significación que fluye de la imagen, controlando así su connotación; en ambos casos el mensaje lingüístico precisa la significación de la imagen.

Pero, y siempre usando la terminología de Roland Barthes, el mensaje lingüístico cumple una función de relevo si —como lo dijimos— tanto el sintagma icónico como el lingüístico se explican

en el contexto de un sintagma mayor. Y aquí una aclaración: Barthes circunscribe el relevo a la integración del sintagma a un sistema mayor constituido por una anécdota o historia. Creemos que esta circunscripción del relevo al plano de lo sintagmático corre el riesgo de escindir la complementariedad sintagma / paradigma y, en ese sentido, preferiremos hablar de una función de relevo en el mensaje lingüístico cuando este halla su explicación en un sistema de signos subyacente al sintagma del graffiti.

En lo que se refiere al plano de lo icónico no codificado, esta es la esfera de lo simplemente denotado, dicho, explicado, sobre cuya “literariedad” se construye el plano de lo connotado a través del mensaje lingüístico y de la articulación icónica codificada.

En este contexto, conviene señalar que la mayor parte de los graffiti de naturaleza icónica de Sendero Luminoso parten de un nivel icónico no codificado muy simple. Sin perspectiva en muchos casos, o con trazos que nos recuerdan el dibujo primario de un niño, estos graffiti se evidencian denotativamente como un producto espontáneo y simple del militante. Sin embargo, sobre ese registro icónico no codificado se construye el universo de una connotación que, como su discurso verbal, es rígidamente controlada por el paradigma verbal de su código. Así, la información de los graffiti será reiterativa, muy didáctica y de aparente espontaneidad, pero siempre obedecerá a la preocupación educativa que revela el análisis del paradigma de Sendero Luminoso.

De allí que constantemente el mensaje lingüístico sea simbólico antes que designativo y que su presencia anteponga el relevo al anclaje.

Es claro que la recurrencia al graffiti por parte del movimiento subversivo Sendero Luminoso pone en evidencia que el movimiento no suele perder de vista su preocupación educativa y, en este sentido, comprobamos a través de los graffiti cómo los muros de la ciudad o el campo son convertidos por este movimiento en la pizarra de la escuela.

Bibliografía

- ALAZRAKI, Jaime. *La prosa narrativa de Jorge Luis Borges*. Gredos, Madrid, 1968.
- AUTORES VARIOS. *Análisis de las imágenes*. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1972.
- BALDELLI, Piero. *Informazione e controinformazione*. Gabriele Mazzotta Editore, terza edición, Milano, 1973.
- BALDINGER, Kurt. *Teoría semántica*. Alcalá, Madrid, 1970.
- BARTHES, Roland. "Introducción al análisis estructural de los relatos". En Autores varios. *Análisis estructural del relato*. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970.
- . "Retórica de la imagen". En Autores varios. *La semiología*. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970.
- BIONDI, Juan y Eduardo ZAPATA. "Ortografía: ¿error o problema?". Universidad de Lima, *Cuadernos de Lingüística y Literatura* No. 1, Lima, 1988.
- CARACCILO, Pietro. *Teorie linguistiche ed epistemologia marxista*. Bulzoni, Roma, 1972.
- CÍRCULO LINGÜÍSTICO DE PRAGA. Tesis de 1929. Alberto Corazón editor, Madrid, 1970.
- DELLA VOLPE, Galvano. "Ajuste de cuentas con la poética estructural". En Henri Lefebvre y Galvano Della Volpe. *Ajuste de cuentas con el estructuralismo*. Alberto Corazón editor, Madrid, 1969.
- DORFLES, Gillo. *Nuevos ritos y nuevos mitos*. Lumen, Barcelona, 1969.
- ECO, Humberto. *Le forme del contenuto*. Bompiani, Milán, 1971.
- . *La definición del arte*. Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1970.
- . *Obra abierta*. Seix Barral, Barcelona, 1965.
- ESCARPIT, Robert. *La revolución del libro*. Alianza Editorial-UNESCO, Madrid, 1965.

- FREGE, Gottlob. *Estudios sobre semántica*. Ediciones Ariel, Barcelona, 1971.
- GARRONI, Emilio. *Proyecto de semiótica*. Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1975.
- GONZÁLEZ SEARA, Luis. *Opinión pública y comunicación de masas*. Ediciones Ariel, Barcelona, 1968.
- HAYAKAWA, S. I. *El lenguaje en el pensamiento y en la acción*. Uteha, México, 1967.
- JAKOBSON, Roman y Morris HALLE. *Fundamentos del lenguaje*. Ciencia Nueva, Madrid, 1967.
- LAUSBERG, Heinrich. *Elementi di retorica*. Il Mulino, Bologna, 1969.
- McLUHAN, Marshall. *La comprensión de los medios como las extensiones del hombre*. Diana, México, 1969.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Seix Barral, Barcelona, 1964.
- MORRIS, Charles. *Signos, lenguaje y conducta*. Losada, Buenos Aires, 1962.
- PARTIDO COMUNISTA DEL PERÚ. "¡Desarrollemos la guerra de guerrillas!". Ediciones Bandera Roja.
- . "Desarrollar la Guerra Popular sirviendo a la Revolución Mundial". Ediciones Bandera Roja.
- . "¡Gloria al Día de la Heroicidad!". Ediciones Bandera Roja.
- REZNIKOV. *Semiótica y teoría del conocimiento*. Alberto Corazón editor, Madrid, 1970.
- RICHARDS, I. A. *Lectura y crítica*. Seix Barral, Barcelona, 1967.
- RICOEUR, Paul. "Estructura, palabra, acontecimiento". En Autores varios. *Estructuralismo y lingüística*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.
- SEBAG, Lucien. *Marxismo y estructuralismo*. Siglo XXI de España, Madrid, 1969.
- SZERTICS, Joseph. *Tiempo y verbo en el romancero viejo*. Gredos, Madrid, 1967.

TODOROV, Tzevan. "Las categorías del relato literario". En Autores varios. *Análisis estructural del relato*. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970.

TOFFLER, Alvin. *La tercera ola*. Plaza Janés, Barcelona, 1984.

WATZLAWICK, Paul, Donald JACKSON y Janette HELMECKBEAVIN. *Teoría de la comunicación humana*. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1971.

WEINRICH, Harald. *Lenguaje en textos*. Gredos, Madrid, 1981.



Capítulo II

LOS ORADORES DE LAS CALLES DE LIMA Y EL PODER DE LA PALABRA HABLADA

o. Un hallazgo

DURANTE 1989 Y 1990 TUVIMOS QUE SUMERGIRNOS, como miles de peruanos lo hacen diariamente, en las calles de Lima. Habíamos recibido material sobre el teatro popular del movimiento subversivo Sendero Luminoso y andábamos en la búsqueda de su representación real en calles, plazas y mercados. Teníamos filmaciones y transcripciones, pero sentíamos que era indispensable observar el papel configurador de la palabra teatral allí donde esta se actuaba.

Las elecciones presidenciales de 1990 estaban allí nomás. Eran tiempos ya de campaña electoral. En medio de una hiperinflación ejemplarizadora y de picos muy altos de violencia subversiva, el Perú se aprestaba a elegir un presidente para el periodo 1990-1995.

Solo uno parecía ser el verdadero candidato y solo una la opción presidenciable. Con innegables méritos personales y literarios y con una propuesta política firme que apuntaba, precisamente, a cambiar un Estado que había generado hiperinflación y violencia, Mario Vargas Llosa parecía ser el presidente que los peruanos habrían de elegir.

Todos los medios de comunicación conferían grandes espacios al brillante escritor. Su propaganda electoral saturaba realmente los medios de comunicación. No había radio, espacio televisivo o periódico donde no se pudiese identificar al movimiento político que auspiciaba al candidato Vargas Llosa y sus listas parlamentarias. Un hermoso *jingle* —interpretado por una hermosa y competente cantante, pariente próxima del candidato— anunciaba aires de cambio y triunfo. Grabando y posicionando, supuestamente, en la mente de la población una propuesta ganadora.

Y así lo decían todos los medios. Así lo decían también todos los analistas de política nacional e internacional. Así lo confirmaban inicialmente todas las encuestas de la llamada opinión pública.

Nosotros, por nuestra parte, seguíamos en nuestra búsqueda del teatro popular de Sendero Luminoso. Seguíamos en calles, plazas y mercados de Lima. Transportándonos con la población de Lima en sus medios habituales. En búsqueda de lo nuestro, cierto. Pero fue imposible dejar de oír lo que las calles decían.

Y nos encontramos, así, quizás con una de las fuentes del “discurso” de las calles: los oradores de las calles de Lima. En un día de la vida cotidiana de la ciudad, cerca de sesenta oradores convocaban receptores a su alrededor. Trabajando un promedio de cuatro horas diarias, estos oradores producían unas doscientas cuarenta horas de palabra hablada y reunían, algunos diez, otros hasta doscientos receptores. No siempre los mismos diez o doscientos, siempre y permanentemente distintos. La renovación constante del auditorio era una característica.

Entre los oradores los había de diverso tipo. Vendedores de afrodisíacos, magos, cómicos ambulantes, vendedores de medicina natural, profesores de artes marciales. Había, sin embargo, un solo tipo real: todos privilegiaban la venta de la palabra. Podría decirse que lo demás eran pretextos. La mejor prueba de ello es que la gente se reúne allí, tal vez sin comprar: fundamentalmente para escuchar. En estos oradores centramos nuestra atención. Y seleccionamos para el libro *Representación*

oral en las calles de Lima tres de ellos, los que —prácticamente— venden exclusivamente palabra. Ellos son “el poeta de la calle”, cuyo discurso aparece a continuación en este trabajo, “el padre de los niños genios” y “el cómico ambulante”.

Más allá de los oradores que nos interesaron centralmente, había otros que vendían también palabra, pero más modestamente. La venta de un prensa-papas o de un exprimidor de jugos es ocasión propicia para convocar.

Como en tantas otras ciudades, la población migrante ocupaba el centro de la ciudad. Concurrían allí, ambulante o deambulante, miles de personas provenientes de espacios urbano-marginales o urbano-deprimidos. También oficinistas provenientes de los mismos sectores.

Desde las nueve de la mañana hasta las nueve de la noche, los oradores aprovechaban esos espacios, y los aprovechaban para crear otros. Los suyos, los de una representación basada en la palabra hablada. Esos oradores eran todos hombres, entre veinticinco y cuarenta años, que elaboraban —y elaboran— un discurso a ser consumido fundamentalmente por hombres. Como los otros ocupantes de calles y plazas, estos oradores provenían también de sectores deprimidos.

Desde la distancia de la vida académica o la universidad, nadie había reparado en la importancia de este fenómeno. Se trataba, ciertamente, de estrategias de comunicación que ocurrían y funcionaban en el Perú no oficial. E incluso los comunicadores políticos profesionales que asesoraban las campañas parecían no darse por enterados de este fenómeno.

Y entonces nos acercamos diariamente a la realización de estos discursos. Nos convocaba la curiosidad intelectual, pero, al sumergirnos en esos procesos comunicativos, fue fácil darse cuenta del por qué y cómo del éxito de estos comunicadores.

¿Y qué decían estos oradores de las calles de Lima respecto a la campaña política que se estaba desarrollando? Exactamente todo lo contrario de lo que sostenía la voz oficial de intelectuales, analistas y

medios. Todos los mensajes y propaganda de los medios en favor del candidato Vargas Llosa eran reprocesados oralmente en calles, plazas y mercados. Y todo este reprocesamiento mostraba el signo inequívoco de oposición a esa candidatura.

¿Cómo era posible que un candidato con tantos méritos y con tanto apoyo, que incluso prometía un cambio sentido como necesario, no convocase a todos esos imaginarios populares? Ciertamente el fenómeno *sobreexposición y saturación* en los medios nos puede ofrecer algunas pistas.

Pero el descubrimiento de los oradores de las calles, de su decir y de lo dicho, así como de la eficacia de sus estrategias comunicativas, nos permitieron entender qué estaba fallando en la estrategia comunicativa de Mario Vargas Llosa.

Si para la población mayoritaria de Lima estos oradores constituían su comunicación cotidiana y sus auténticas fuentes, allí en esa cotidianeidad bizarra los medios de comunicación aparecían como instrumento de un discurso oficial incapaz ya de llegar a quienes habían inventado otros medios de comunicación.

Y el candidato Vargas Llosa gozaba del apoyo de todos los medios que no eran esos. Y los actores de los procesos comunicativos oficiales no eran tampoco los actores de los procesos comunicativos que gozaban de una relación empática con la población. Y, finalmente, quizá deba decirse que esa elección del año 1990 puso en evidencia que la prensa en general no era más única fuente de configuración de opinión pública en el Perú.

Mario Vargas Llosa no perdió la elección de 1990. Esa elección la perdieron los comunicadores al servicio de su candidatura. Por ignorar —y era comprensible— la existencia de otros medios de comunicación alternativos que reprocesan la información oficial.

Fueron casi seis meses que el discurso de los oradores de las calles de Lima se centró en el tema político de la elección presidencial. Para nosotros constituía un descubrimiento, pero a la vez no constituía, en ese momento, nuestro interés central de investigación. Por eso no

grabamos los discursos. Pero sí reforzamos muchas hipótesis de trabajo en torno a la comunicación en el Perú.

Recién en 1994 publicamos el libro *Representación oral en las calles de Lima*. Nada se había publicado sobre los oradores en las calles de Lima. Dimos cuenta allí de la existencia del fenómeno. Pero esta vez sí grabando y transcribiendo los discursos de los mismos oradores que habían operado en tiempos de la elección presidencial del 90, pero que esta vez enfrentaban nuevos temas y circunstancias.

Luis Jaime Cisneros llevó ese libro a las aulas universitarias. Leyó y analizó con sus estudiantes muchos discursos allí consignados. Y nacieron tesis y publicaciones posteriores que pretendieron complementar el sentido de lo planteado.

Rescatamos aquí todo un pasaje de la introducción al libro citado. Lo hacemos por la vigencia actual de las pertinencias. A fin de cuentas, los oradores de 1990, 1994 y el 2005 todavía siguen siendo los mismos.

En las calles de Lima, no hay espacios de representación ajenos a la palabra hablada. Utilizando la terminología de Walter Benjamin, modernos *story tellers* o antiguos trabajadores de la palabra configuran cotidianamente mundos en los que el lenguaje y la vida no constituyen abstracción alguna. Aquí, en estas calles, la palabra hablada constituye no solo un instrumento de comunicación, sino de anclaje, conocimiento —y reconocimiento— para miles de personas.

El trazo de la ciudad conduce a la plaza. Allí hay convergencia urbanística, pero sobre todo convergencia verbal. Las plazas de Lima, todo espacio factible de ser denominado así, saben del poder de la palabra hablada y de su convocatoria. En ellas se reúnen oradores con su público, en ellas se configuran mundos de representación y en ellas la identidad es una *deixis*. Lo que está allí, gracias al poder de la palabra, es el mundo; más allá de eso, el silencio.

Pero, y a contrapelo de su definición, la *deixis* verbal admite en nuestro caso un más allá. Porque ocurre que en la ciudad de Lima la palabra de los oradores fabrica calles de audición, crea plazas donde el

urbanista nunca las trazó. Y más, esa palabra viaja a través del transporte público a cada minuto y a cada lugar, configurando una representación ajena al trazo de la autoridad. Los oradores de las calles de Lima están, pues, allí, pero sucede que los oradores también están allá, en las ferias populares diarias, en las ferias dominicales, en los mercados, en las playas.

Para decirlo simplemente: estamos ante un fenómeno comunicativo que, precisamente por serlo, esquiva toda consideración anecdótica. Porque donde hay signos aceptados hay posibilidades de que la palabra fije identidades y propicie modos de conocimiento.

Es imposible encoger los hombros ante lo evidente. Frente al poder de esa palabra oral, el silencio de la escribaldad.

I. El poeta de la calle

A veces te juro que me da cólera venir acá/ mira ve/ yo estoy ganando cincuenta soles en un circo/ pero como fui fumón ca-
rajo y el público del parque me salvó/ yo siempre me debo a este público/ pero el hombre que no es valiente no tiene derecho a permanecer en este infierno de mierda que se llama vida/ porque si no luchas no triunfas/ y si no triunfas no tiene objeto la vida/
ahorita me duele la cabeza/ no quisiera trabajar/ pero más pueden las ansias de comunicarme contigo que tirarme al frente y tomarme una pastilla/ Bertolt Brecht decía/ el hombre que lucha un día es bueno/ el que lucha un año es mejor/ pero aquel que lucha toda la vida es el imprescindible

Tal vez las palabras que acabamos de leer connoten para nosotros, en primera instancia, una atmósfera de confidencialidad. Hay alguien que nos habla de su vida y aparentemente pretende que seamos partícipes de ella. Alguien comparte con nosotros un trozo de su experiencia vital.

Sin embargo, el hecho de leer ya en profundidad esta confidencialidad acaso la ponga entre paréntesis. Si pretendiésemos resumir

estas palabras, ocurriría que la propia tinta, los propios caracteres y la superficie impresa convocarían de inmediato una racionalidad escribal para la cual quien emite es simplemente un ocasional hablante y para la cual lo representado y apelado admiten reducirse a ideas puras. El *yo* que expresaba se convierte así en pasado, por lo demás en un pasado indefinido: expresó, y ya no está más, mientras que el *ello* aludido, es decir a lo que se hacía referencia, así como el cómplice *tú*, la apelación, terminan siendo estrictamente asunto de personas gramaticales y funciones del lenguaje. La racionalidad impuesta por la lectura, con sus contrastes y oposiciones escribales, nos alejó así al hombre de sus circunstancias.

Podríamos hacer juntos la comprobación. Con fines de bosquejar decodificaciones comparadas en el contexto de la interculturalidad basada en códigos distintos, propusimos el fragmento anterior a varios lectores, con el único requisito de que lo fueran. Les solicitábamos sencillamente un resumen de lo leído.

Más allá de intentar evaluar el arte de la lectura, comprobamos en todos los casos el énfasis puesto por los lectores en ese *ello* al que aludíamos anteriormente o en todo caso a un *tú* enajenado del *ello*, siempre concebidos como una abstracción. La mayor parte de los resúmenes solicitados eran encabezados por expresiones como *El texto nos habla...*, *el texto dice...* Esto es, el autor estaba definitivamente ausente.

Con todos los que consideraron como importante lo referido por el autor, con prescindencia de aquel a quien se dirigía, podríamos suscribir nosotros también en nuestra condición de lectores que el texto trata, como lo señaló uno de ellos, de un sesgo fundamental de la existencia: *Si no luchas, no triunfas*. En la escala de lo representado, una afirmación ciertamente condicional, pero conceptualizada y expresada a un nivel de abstracción cercano al mundo de los universales semánticos. A tal punto que lo representado por el autor del texto, autor que ya anotábamos había desaparecido y era simplemente pasado, pareciese un simple pretexto.

Algunos, también poniendo énfasis en el ello, en lo representado, fueron más concretos. Pero, curiosamente se trataba de concreciones siempre ajenas al yo que las expresaba y siempre cercanas a la configuración arquetípica, hasta a la sentencia moral.

Otros lectores —los menos— se sintieron involucrados. Obviamente para ellos lo representado tenía un destinatario: el tú. Sintiendo apelados por el texto, se solidarizaron con él, con la situación concreta.

Este individuo que tenía una vida miserable (como él decía, era fumón) y fue salvado por su público, nos dice que hay que ser valiente en esta vida, ser valiente para luchar y triunfar, porque si no, la vida no tiene objeto.

Entre quienes se sintieron apelados, y por ello hasta cierto punto copartícipes, se hizo alusión necesariamente al contexto en el cual se desarrollan vida y lucha en la sociedad peruana. Siempre en términos de la oposición pobreza/riqueza, siempre, en cualquier caso, aludiendo en última instancia a un ello. A fin de cuentas, decodificaciones sin el hombre ni sus circunstancias.

Pero resulta que este no es un discurso de un emisor imaginario, con referentes imaginarios y dirigido a receptores imaginarios. Y no es que los lectores requeridos por nosotros careciesen del texto completo y de su lectura para advertirlo, sino que la propia racionalidad escribal les hizo obviar lo secundario para resaltar lo principal. No prestando atención a "secundariedades" que, desde la perspectiva del sistema de signos oral desde el cual fue codificado el mensaje, resultan siendo auténticas pertinencias. Porque, digámoslo ya, estamos frente a un discurso codificado para ser escuchado.

¿De qué pertinencias estamos hablando? ¿Cuáles son las secundariedades que, según una ortodoxa lectura escribal, eran simplemente tales y frente a las cuales lo principal representativo, excluyente, se erigía con límpida autonomía?

Prestemos atención, entonces, a algunas de esas secundariedades que, como iremos viendo, no son tales desde la perspectiva de un sis-

tema signico oral. Releamos entonces una vez más el texto, mejor aun reescuchémoslo imaginariamente, y pronto llamarán nuestra atención algunos elementos que en primera instancia pasaron desapercibidos.

¿Nos está hablando el autor, de la vida, la lucha y el triunfo? Sí, lo está haciendo. ¿Pero de qué vida, de qué lucha y de qué triunfo? Ciertamente no de componentes semánticos de una representación universal. Estamos ante una vida, una lucha y un triunfo a los que hace alusión un individuo dirigiéndose a otro individuo.

Simplemente procedamos a contabilizar, subrayándolas, aquellas formas lingüísticas que llamen nuestra atención por su número, oportunidad expresiva y porque siendo —en principio— formas ajenas a lo lexical y más bien cercanas a lo relacional, pareciesen invadir terrenos que, pareciese también, no les corresponden.

Té, me, acá, yo, me, yo, me, este, me, comunicarme, contigo, tirarme, tomarme. Muchas formas, pues, de esta naturaleza.

(...) *este infierno de mierda que se llama vida...*; entonces, no aquel infierno de mierda, no ese o el infierno. De manera que *el hombre que no es valiente no tiene derecho a...* deja de ser una simple frase especulativa, que ni siquiera deja de serlo porque ese derecho esté en relación a un infierno de mierda que se llama vida, sino deja de ser referencia a un ello indiferenciado porque ese infierno es *este* infierno. Anotemos provisionalmente, con cargo a explicarlo a continuación, que el convocar la inmediatez del infierno va a ser de utilidad al hablante para —precisamente por oposición a ese infierno inmediato— resaltar la importancia de un espacio de salvación: aquel de la palabra comunicada.

Pero no solo el ello representado no es un imaginario, pues menos lo es el yo aural. Aquel que nuestra lectura ortodoxa había hecho evanescente. Busquemos en el texto analizado esa dimensión expresiva: *a veces te juro que me da cólera venir acá* o también *el yo siempre me debo a este público.*

De hecho estamos ante un hombre de carne y hueso. Que jura, y todos sabemos que por encima de las mentiras de la vida los jura-

mentos siempre tienen un valor; pero este hombre jura como humano: a veces le da cólera realizar su actividad de hablador, pero eso solo a veces, en determinadas circunstancias. Como cualquier individuo frente a cualquier actividad. Claro que no un individuo cualquiera, sino él, aquel que te jura, aquel que dice me da cólera y, finalmente, aquel que está acá. No otro.

Por lo demás, quien habla es quien vuelve a jurar —*me debo*—, quien individualiza expresamente al autor del juramento —*yo*— y quien se dirige no a un receptor cualquiera, sino a un receptor que existe —*este público*— desde su definición de hablante.

Ni ello imaginario, ni yo imaginario. Tampoco un tú imaginario. No se trata pues de trascender. Al menos no desde la perspectiva como solemos entender esta palabra en tanto escritura.

El receptor existe y la apelación tiene nombre propio. El autor lo adelantaba ya: *este público*, pero nos lo confirma con una simple oposición apelativa: *ahorita me duele la cabeza/ no quisiera trabajar/ pero más pueden las ansias de comunicarme contigo que tirarme al frente y tomarme una pastilla*. Le duele la cabeza, y sin embargo desea comunicarse contigo. Con ansias y ahorita. Aunque le duela la cabeza. Un en este momento cargado de afectividad por su relación con los receptores.

Así ocurre que la secundariedad se torne pertinencia. Pues no hemos analizado simplemente formas lingüísticas de cuyo entretejido podríamos resumir que si no luchas no triunfas. Hemos analizado formas lingüísticas que configuran un espacio de representación oral en el cual yo, tú, ello se ven involucrados. El reencuentro del hombre y su circunstancia.

Lingüísticamente hablando, estamos ahora en condiciones de identificar la naturaleza predominante de las formas de expresión/ contenido que hemos analizado. Estamos ante un espacio de representación en el cual formas lexicales y relacionales no se definen por determinación de las primeras sobre las segundas, sino más bien por interdependencia. De allí que hayamos centrado nuestro análisis en los deícticos, en formas capaces de “presentizarnos” una circunstancia: un

aquí y un ahora, una suerte de primer plano de las ocurrencias. Allí estaban los casos y funciones de los *este, te, yo, acá, me, conmigo*. Casos y funciones, por lo tanto, capaces no solo de planteamos los términos vida, lucha o triunfo como categorías de un ello divorciado de la expresión y de la apelación, sino formas y funciones capaces de crear un espacio de representación sentido como compartido.

Deícticos, decíamos, y recordemos con Weinrich que “también el sistema de conceptos es en el fondo un sistema lingüístico y desde uno de sus puntos de vista un sistema de tiempos”.

Al hablante, entonces, le interesa comunicar a sus oyentes que la propia comunicación es lucha, y que esa lucha solo es posible con ellos, en ese momento, en esa circunstancia, en ese espacio que la propia palabra está creando.

Y ocurre que ahora entendemos mejor una explicación que habíamos dejado en suspenso. Ese espacio momentáneo de representación, creado por la palabra en comunión, es el único espacio de salvación: *fui fumón carajo y el público del parque me salvó*. ¿De qué? De *ese infierno de mierda que se llama vida*.

Ni la vida, ni la lucha, ni el triunfo eran, pues, categorías preestablecidas. Se trata de términos cuya validez y perdurabilidad dependen, dramáticamente, de la fugacidad, desde la perspectiva escrital, de la palabra hablada.

Pero aun hay algo más. El hombre y su circunstancia, el hablador y sus receptores circulan mensajes lingüísticos valederos en un aquí y un ahora delimitado aun físicamente. Más allá del círculo que rodea al orador, el infierno; más acá de dicho círculo y en radios concéntricos que convergen en el hablante, una deixis sumatoria, especial, denominada *deixis en phantasma*. Motivaciones, razón y sentimientos de los receptores son convocados por la deixis para comprometerse no solo emocionalmente, sino sensorialmente en el espacio representado, espacio no físicamente demostrable, no físicamente presente, incapaz de ser seguido con la vista de la visión; pero espacio capaz de ser seguido con ojos y oídos espirituales, como demuestra Bühler. No es

una deixis, por tanto, al servicio de una materialidad manifiesta, sino de la evocación de mundos e imaginarios recordables sensorialmente a partir de la palabra provocadora.

Y en este discurso la palabra oral comienza a parecerse —y lo comprobamos— como cada vez menos transitoria, cada vez menos fugaz. Porque como si no fuese bastante con la *deixis en phantasma* para mancomunar a los actuantes lingüísticos, los verbos aparecen en indicativo, el modo de lo realizado (de lo real), realización a la cual somos invitados (o hasta conminados) aun sensorialmente: *Mira ve*. No es así extraño que en este espacio representado a través de la verbalización oral, la secuencialidad lógica de la linealidad causa-efecto resulte inevitablemente irrelevante, pues el espacio representado admite —con otra lógica— la agregación en lugar del análisis.

De allí que no nos moleste, por ejemplo, el paso de lo épico (*porque si no luchas no triunfas/ y si no triunfas no tiene objeto la vida*) a lo prosaico (*ahorita me duele la cabeza*). Analíticamente el dolor de cabeza no guardaría relación con la lucha y el triunfo, al menos no una relación de equidad de proporciones semánticas. Pero estamos en el mundo de lo agregativo.

Hacia el final de este período, el autodenominado poeta de la calle pareciese buscar (por única vez en todo su discurso) un aval fuera de él y de su público, más allá de sus circunstancias. Y busca dicho aval en la complicidad de otro poeta: Bertolt Brecht. Nombre seguramente ajeno para los receptores y palabras simples, tal vez menos complejas que las de él mismo, pero palabras al fin de otro código, el código escribal. El hombre de Brecht es el hombre en abstracto, el universal; las gradaciones de superioridad —*bueno, mejor, imprescindible*— son de la lógica habitual de la escuela; en fin, ese hombre universal, el que lucha toda la vida, es imprescindible. Ontología.

¿No será que el apoyo que busca el emisor en este discurso no está tanto en un Brecht desconocido sino en el aprovechamiento de una sentencia escribal asumida desde la oralidad como un proverbio

adscribible y documentable por la propia circunstancia? A fin de cuentas el empleo de proverbios es una relevancia de la moralidad.

/ un día estaba trabajando acá/ se me acerca el chofer de Augusto Ferrando y me llama/ zambo/ el tío quiere hablar contigo/ me acerco a la esquina y me encuentro a Ferrando/ pantalón Pierre Cardin/ camisa Van Heusen/ zapatos Bostonian/ anteojos Ray-Ban/ oye hijito/ me han hablado maravillas de ti/ este sábado te espero en Trampolín a la Fama/ perdón señor/ yo no soy cómico/ soy poeta/ Ferrando es atrevido/ oye conche tu madre/ quieres ganar plata o no/ sí/ le dije/ señor Ferrando/ me fui a mi casa/ Canto Grande/ tomé el carro/ la ciento cincuenta que viene acá a Lima/ esa huevada sale en Fiestas Patrias y llega en Navidad/ me fui caminando a la avenida Tacna/ tomo mi carro/ me fui a Panamericana Televisión donde está Ferrando/ segundo piso/ allí el negro estaba parado/ pasa zambo/ pasa para acá/ qué sabes hacer/ tío sé recitar/ no quiero recitadores/ tío sé filosofar/ no quiero filósofos/ tío sé discernir/ no quiero discernidores/ zambito me dijo/ qué mierda sabes hacer/ yo le iba a contestar/ qué mierda quieres que haga/ Ferrando le dijo/ Tribilín sácame esta cochinado de acá/ Tribilín me agarró del pescuezo/ me estaba sacando/ cuando en eso venía el chofer de Augusto Ferrando y dice/ tío/ ese zambo es el que hace la comparación del blanco y el negro/ ese es/ Ferrando agarró y dijo/ negro pasa para acá

Durante más de 25 años, los programas de Augusto Ferrando han constituido un suceso de audiencia en la televisión peruana. Al no importar para el público la estación televisiva desde la cual los programas de dicho personaje fuesen emitidos, es claro que la figura del animador —más allá del programa o canal— es el elemento cautivador de la gran audiencia.

Augusto Ferrando, llamado "negro" entre quienes lo conocen, es una persona que se autodefine como "zambo", es decir se enorgullece formalmente de que por sus venas corra sangre blanca y negra. Sus apellidos (Ferrando Chirichigno) aluden indudablemente a raíces italianas.

Reconocido por él, y por quienes se interesan sociológicamente en su caso como un animador popular, sus programas convocan particularmente (mas no exclusivamente) a los sectores urbanos más empobrecidos del país. De hecho, trabaja con la idea de la identificación del talento artístico con miras a alcanzar el éxito. Todo ello en el contexto de la entrega de premios significativos para los sectores a los cuales el programa se dirige, y de la participación publicitaria de gran número de auspiciadores.

Como fenómeno análogo al de los animadores en otros países, su figura es controversial. Para algunos analistas su influencia sobre los receptores es negativa, mientras que otros la consideran positiva. En lo negativo se alude fundamentalmente a que se burle de sus concursantes, que explote sus carencias económicas, que se trate de un personaje reñido con el buen gusto. Ética y estéticamente. En lo positivo, se le suele reconocer su capacidad para descubrir talentos populares, así como su talento para alegrar a la audiencia.

Es interesante consignar que cuando celebró un aniversario significativo de su vida profesional, el homenaje formal replanteó y aumentó el aspecto controversial del personaje. La prensa en su totalidad recogió esta controversia, y aun estaciones de televisión rivales dedicaron programas a discutir el fenómeno Ferrando. Como dato curioso, pero ilustrativo, cabe mencionar que el personaje entró, en algún modo, a la Academia Peruana de la Lengua. Pues una de las más prestigiosas lingüistas del país sostuvo personalmente con él una discusión.

De modo que *Trampolín a la fama*, programa al cual alude el poeta de la calle, es un programa presente en la mente de cualquier televidente peruano. Augusto Ferrando es reconocido (para bien o para mal) como un importante comunicador social. Y el suyo es un programa popular, tanto en su estructura como en su cobertura.

Hasta allí la ubicación del asunto. Regresemos ahora a las palabras del hablante de la calle e interesémonos por la representación codificada por él sobre personaje y programa, particularmente la re-

presentación elaborada sobre el personaje. Se trata de la versión del poeta de la calle sobre ello.

¿Cuál es entonces esta representación, esta su versión? ¿Qué interés revela al relatar su experiencia en torno a un programa y un personaje de reconocida popularidad?

Todos los verbos en indicativo y, aunque suene a perogrullo, ninguno en subjuntivo. Estamos, sin duda, ante un intento del emisor (por lo demás logrado) de representar una situación objetiva. Cuidadosamente, entonces, el emisor no muestra su afectividad, y la esconde con el uso del indicativo, modo de la verdad. Lo que interesa es describir una situación, representarla, no expresarla, de manera tal que el receptor perciba dicha situación como acaecida objetivamente.

No se trata, pues, para el emisor de hacer fluir hacia el receptor su versión, sino de configurar la versión. A fin de cuentas esa versión "objetiva" basta por sí sola para convocar en el receptor todo aquello que el emisor desea.

Objetividad y verdad en primer plano; subjetividad y opinión personal agazapadas.

Y hay más de una razón por la cual el poeta de la calle requiere esconder su subjetividad. No solo se trata de mostrar *la* verdad, sino simultáneamente de mostrar una verdad que va a entrar en conflicto, de alguna manera, con la verdad preestablecida sobre el animador y su programa. La subjetividad subjuntiva hubiera entorpecido la construcción de la nueva verdad que él quiere representar, pues de inmediato habría convocado en los receptores una situación conflictiva: ¿Cuál es la verdad, la del poeta o aquella "oficial"?

Optando por el indicativo, el emisor confiere verdad a su versión y, paralelamente, le es más fácil reemplazar la verdad oficialmente aceptada sobre Augusto Ferrando y su programa por su propia verdad. Con la ventaja para esta nueva versión de que es relatada por alguien que es testigo y que, formalmente, se limita a dejar constancia objetiva de lo sucedido. Podría, sin embargo, un receptor cualquiera poner en duda la nueva versión. Pero no olvidemos la coerción fática

hacia la credibilidad establecida ya en el espacio de representación que crea el poeta desde sus primeras palabras; y repararemos, como repararemos más adelante, en que los datos puntuales que se esmera el emisor en recalcar sobre la situación contribuyen a aumentar la atmósfera de credibilidad.

Y como característica de todo este discurso, por lo demás característica ya anticipada a propósito de lo dicho sobre la *deixis en phantasma*, de lo que se trata es de no permitir fugas temporales o "aspectuales" respecto a la representación que se está construyendo.

Por eso el presente de indicativo. Porque aun lo ocurrido está ocurriendo. Y por eso, entonces, indicativo que aspectualmente es durativo. El relato adquiere vida ayer como hoy. "El presente histórico sirva para dar vida al relato", como dice Szertics. El presente histórico operaría de esta manera como un tiempo convertido o fundamental, como matriz de pertinencia verbal a cuyo servicio se encuentra cualquier otra temporalidad.

No olvidemos, desde otra perspectiva, que estamos frente a un relato oral y que, consecuentemente, los receptores no tienen la posibilidad de volver sobre lo anterior y que más bien sus mentes se encuentran permanentemente asediadas por los distractores que se presentan en cualquier situación conductual comunicativa vinculada a la palabra hablada.

¿Cómo evitar que en la competencia entre lo comunicado y lo no comunicado, esto último pueda sacar ventaja? ¿Cómo asegurar que mentes y corazones estén aquí y ahora, cercanos, vecinos, compartiendo, sin que pierdan detalle? Valioso recurso aquel de la coordinación. Los periodos utilizados por el orador se suceden unos a otros; en la mayor parte de los casos sin elementos de enlace marcados. Estamos esencialmente, entonces, ante coordinaciones por yuxtaposición.

Y todo esto permite que los receptores asistan sin distractores gramaticales a la sucesión de acontecimientos, todo esto posibilita que no pierdan el hilo del relato en subordinaciones que, si bien permitirían determinaciones más precisas de un elemento particular, podrían

hacer perder de vista el aspecto central: lo sucedido en relación a Augusto Ferrando.

Y la opción por la coordinación en detrimento de la subordinación obedece a una razón adicional. La subordinación podría abrir las mentes a posibles exigencias acerca de un principio y un fin de las acciones, esto es, podría abrir las mentes a la posibilidad de cuestionar —por esta vía— la verdad que se está configurando. La subordinación, entonces, atentaría contra la pretensión del poeta de la calle que intenta asegurar más bien la objetividad des-subjetivizada por la vía del indicativo y del presente.

Podríamos identificar hasta cuatro subordinaciones teóricas, con relacionante marcado, en el periodo analizado. Si reparamos, una de ellas se presenta cuando el poeta sale de su casa en Canto Grande para dirigirse a Lima a ver a Ferrando (*tomé el carro/ la ciento cincuenta que viene acá a Lima*); la segunda subordinación aparece al ir al lugar en que se va a encontrar con Ferrando (*me fui a Panamericana Televisión donde está Ferrando*); una tercera subordinación se da en el momento en que Ferrando manda a Tribilín a sacarlo porque el poeta no sabe hacer nada que al animador le interese (*me estaba sacando/ cuando en eso venía el chofer de Augusto Ferrando*); la cuarta subordinación la encontramos, finalmente, cuando el chofer indica a Ferrando lo que el poeta sabe hacer (*ese zambo es el que hace la comparación del blanco y el negro*).

Anotábamos anteriormente que para el poeta de la calle era fundamental garantizar a través de la estructura gramatical una relación cuidadosa entre lo dicho y lo aprehendido. De lo que se trataba era, decíamos, de evitar en definitiva la divagación de mentes.

Y es en este contexto que aparecen las subordinaciones que hemos identificado. Nótese, desde esta perspectiva, las puntualidades expresivas de las subordinaciones y repárese en que estas subordinaciones no tienen como objetivo plantear digresiones, ni siquiera simples especificaciones adjetivas.

El carro no es cualquier carro, es *la ciento cincuenta que viene acá a Lima* desde Canto Grande. En el universo del transporte de Lima,

ciudad muy extendida en la cual sus pobladores habitan en espacios de poca intercambiabilidad vital, y ciudad a fin de cuentas en la cual vehículos y rutas constituyen siempre un enigma para quien no es su usuario permanente, es indispensable adjetivar el vehículo indicando la ruta con una subordinación. ¿Por qué es importante esto? Porque el hablante se está comunicando en la plaza con receptores que provienen indistintamente precisamente de esos espacios poco intercambiables, con receptores para los cuales, por lo tanto, los vehículos de transporte dejan de ser un imaginario abstracto cuando se identifican puntualmente su origen y destino.

Ante idéntica vocación de precisión y puntualidad estamos cuando el hablador identifica *me fui a Panamericana Televisión donde está Ferrando; me estaba sacando/ cuando en eso venía el chofer de Augusto Ferrando*. Repárese en que el valor de *cuando en eso* alude a un momento y la lengua oral está constituida precisamente de eso, de momentos. La misma especificidad es observable en la expresión *ese zambo es el que hace*; no cualquier zambo, no simplemente un zambo que hace, sino *el que hace*: precisión.

De modo que las subordinaciones revelan también una voluntad férrea de precisión. Pero estas subordinaciones no quedan en un simple valor adjetivo, pues lo adjetivo a su vez está subordinado a un elemento que ya anotábamos como sustantivo en el desarrollo del relato: la exigencia de objetividad, verdad compartida, acciones que realmente ocurren.

En este orden de precisiones en torno a las relaciones sintácticas —y a modo de simple observación— anotemos que si bien predomina la coordinación copulativa por yuxtaposición, y que las subordinaciones cumplen un papel localizante con miras a la verosimilitud, ciertamente es posible constatar también la presencia de coordinaciones copulativas por conjunción copulativa (*me acerco a la esquina y me encuentro a Ferrando; venía el chofer de Augusto Ferrando y dice*). Como podemos apreciar, se trata de coordinaciones copulativas marcadas por conjunción copulativa, sí, pero estructuras prácticamente grado cero desde el

punto de vista de la expresividad; acaso más bien útiles para asuntos de aspiraciones y espiraciones, de control no tanto de ideas cuanto de la materia prima que habrá de vehiculizarlas, esto es, del sonido.

He aquí pues que, a estas alturas del análisis, las exigencias de crear un espacio de representación, una verdad con suficiente autonomía como para embestir contra la verdad preestablecida, parece ser exigencia de estilo. Aun más, exigencia retórica en el sentido de urgencia de verdad que esta palabra conlleva. Se trata, en suma, de configurar un espacio de representación lo más objetivo posible, como ya lo señalábamos, y para ello el poeta de la calle ha dispuesto hasta ahora todo su esfuerzo.

Pero el esfuerzo por construir este espacio de representación signado por la verdad va a admitir un recurso adicional. De hecho tal vez el recurso más perceptible. Aquel recurso en el cual el poeta de la calle pareciese confiar más, expresamente en su búsqueda de la atmósfera acariciada. Se trata del estilo directo, aquel estilo que posibilita que los personajes hablen “por ellos mismos”; aquel estilo a través del cual no se nos relata lo que dicen los personajes, sino que nos permite acceder directamente a lo que esos personajes están expresando.

De hecho, el estilo directo contribuye aun más a escindir ante los ojos de los receptores lo representado de lo expresado. El hablador lo decíamos, no desea hacer fluir su versión, sino la versión. De allí que opte por el estilo directo. En vez de Ferrando *me dijo que...* es más útil a estos propósitos *Ferrando dijo*. Y más útil será todavía, en la búsqueda de esta objetividad, eliminar incluso el verbo que anuncia que el personaje va a hablar (a fin de cuentas ¿quién sabe que el personaje va a hablar? ¡El poeta! Y él no quiere ni decir eso ni mostrarlo). Los personajes, pues, hablarán solos, por sí. Serán ellos quienes formalmente configurarán la representación.

Son pues las propias palabras de Augusto Ferrando. Y las palabras del propio poeta de la calle en tanto interlocutor del animador. No es asunto de *me dijo* o *le dije*: es lo que se dijo en el diálogo. Son

las propias palabras pronunciadas por ellos mismos las que habrán de definir a los personajes.

Y ocurre que por sus palabras iniciales, Ferrando aparece hasta afectuoso e íntimo: *oye hijito*. Cercano y afectivo. Sin embargo, las palabras posteriores del animador nos informan de la perspectiva desde la cual él habla; sí, Ferrando es afectuoso e íntimo, pero *me han hablado maravillas de ti/ este sábado te espero en Trampolín a la fama*. Vale decir, Ferrando se presenta con una afectuosidad condicionada a un reconocimiento previo: se trata de un yo poderoso que extiende una invitación conminativa (*te espero este sábado...*) hacia sus propios dominios, aquellos de *Trampolín a la fama*. La distancia entre interlocutores puesta en evidencia a través de las propias palabras que ellos intercambian comienza así a manifestarse. Distancia que se ahondará aun más en un contexto de violencia con la siguiente oposición dialógica: mientras el poeta humildemente (*perdón señor*) afirma su identidad, el animador, haciendo caso omiso en el fondo a lo que se le ha dicho (*yo no soy cómico/ soy poeta*), y dejando de lado la afectuosidad inicial, le recuerda a su interlocutor su situación —en el contexto— de minusvalía existencial (carencia de dinero). Sabe Augusto Ferrando que su pregunta (*quieres ganar plata o no*) solo tiene, desde la perspectiva del pobre, una respuesta (sí, necesita la plata). De donde la violencia no está dada tanto en el insulto (*conche tu madre*) sino en la propia actitud desde la que se habla.

Nuevamente la distancia. Ferrando no se acuerda del artista que le presentaran en la esquina de la plaza. Pero en el mundo de la televisión quienes están ya en frente de un animador —dentro de la lógica de la producción de los programas— están allí para algo. Por eso, una vez más Ferrando inicia su diálogo con una expresión hasta cierto punto amistosa (*pasa zambo*) para de inmediato manifestar explícitamente otra vez la distancia (*pasa para acá*, como reduciendo lo humano a lo objetual). Observemos con detenimiento la polarización planteada por el poeta de la calle en tanto autor del discurso: él y sus habilidades, sus expectativas, su mundo; el otro, Ferrando, reducido

a una negación sistemática (*no quiero...* tres veces repetido). Pudo el poeta sintetizar la representación confrontando una sola expectativa y una sola negación, pero quiere marcar —a través de la iteración— la confrontación de mundos.

¿Dónde habrá de desembocar esta confrontación, planteada a través del estilo directo, que ha posibilitado —ya a estas alturas— que el receptor se represente a los personajes a través de sus propias palabras? Desembocar en mayor confrontación, mayor violencia, mayor oposición de mundos. Confrontación trabajada esta vez con un estilo directo que admite el verbo (a fin de cuentas ahora sí ya sabemos lo que puede decir uno u otro). Ahora tenemos, entonces, verbos que anuncian que el personaje va a hablar. Ahora no tendrán estos verbos la posibilidad de subjetivizar la representación, de confundir la versión del poeta con la versión. Estos verbos simplemente servirán para subrayar mundos ya opuestos.

En un contexto ilusoriamente afectivo (*zambito me dijo*), más violencia (*qué mierda sabes hacer versus qué mierda quieres que haga*). Obsérvese bien: *yo le iba a contestar/ qué mierda quieres que haga*, mas no puede siquiera atreverse; pese a ello, pese a que el poeta de la calle no llega a expresar lo que de veras siente, será una vez más agredido. Una agresión dirigida a él ya no en su condición de persona, sino otra vez en condición de objeto: *Tribilín sácame esta cochinada de acá*.

Pero había una, y solo una, posibilidad de reconciliación. Aquella de satisfacer los requerimientos del animador. Y nótese que la posibilidad tampoco brota directamente de ese Ferrando que pretende ser representado, sino se trata de una posibilidad introducida por el chofer del animador. Cuando Tribilín, el ayudante de Ferrando, está ejecutando ya los designios de su superior, aparece el chofer que recuerda a Ferrando que el poeta sí satisfacía algo que a Ferrando interesaba (*ese zambo es el que hace... ese es*). La ilusión de una reconciliación económica retributiva para el poeta de la calle ha recommenzado, aun cuando al poeta de la calle solo le quede hacer viable esta reconciliación abdicando aparentemente de su mundo y poniendo en práctica,

esta vez sin la autonomía expresiva que escondía la lisura inicial, lo que no se había atrevido a decir anteriormente (*qué mierda quieres que haga*). Reconciliación con un precio, entonces. La reafirmación de cada uno de los interlocutores en sus mundos y roles iniciales.

Podemos apreciar que el discurso que estamos analizando, a través ahora del estilo directo y a través por lo tanto de las propias palabras de los personajes relatados, nos ha mostrado una nueva perspectiva sobre la verdad oficial llamada Augusto Ferrando. Sin decirlo explícitamente, es la perspectiva del poeta, su visión del animador.

Pero esta visión del poeta de la calle ya nos había sido anticipada mucho antes. Y así regresamos al comienzo del periodo que estamos analizando.

¿Cómo contacta Ferrando a la persona en la cual está interesado? A través de su chofer. Mientras el poeta trabaja en la plaza, el animador está distante (en la esquina), no abandona sus dominios en ningún momento. ¿Cuál es la imagen de este animador? Hábilmente, el poeta de la calle se cuida de hacer evidente su opinión y la esconde a través de una aparentemente fría enumeración. Ferrando no es ni bueno ni malo, ni próximo ni distante, simplemente es lo que es (*pantalón Pierre Cardin/ camisa Van Heusen/ zapatos Bostonian/ anteojos Ray-Ban*) Marcas de prestigio entre receptores desprestigiados, desprestigiados en la confrontación que se entreteje.

Ahora entendemos que el estilo directo al configurar a los personajes con sus propias palabras, era ciertamente un intento por otorgarle verosimilitud a lo representado, como lo era también el empleo anterior de un estilo indirecto que escrupulosamente buscaba reconstruir una representación objetiva.

Ya hemos anotado que lograr una representación perceptiblemente objetiva era un desafío para el poeta de la calle. Porque estaba luchando contra una verdad oficial llamada Augusto Ferrando, construida sobre la base de muchos *endoxas*, de muchas creencias populares. Y él no podía luchar contra esos *endoxas*. Simplemente los da por ciertos, pero recomponiéndolos.

Así el poeta de la calle canjea verdades. Reemplaza la verdad oficial por otra verdad. Esta vez la suya, su versión, una representación expresada desde su perspectiva. Y lo logra evitando en todo momento la confrontación manifiesta, ocultando su opinión. Representando únicamente el mero testimonio de una ocurrencia.

Siempre en el contexto de un aquí y un ahora, con profusión de deícticos, nos hemos enfrentado así a un relato que nos presenta una gran sucesión de acciones tejidas fundamentalmente sobre verbos en indicativo que se coordinan de manera agregativa.

Acciones, objetividad y verosimilitud son resultantes del proceso de estructuración del discurso. ¿Resultado? Una versión escondida, la versión del poeta, aquella que desde un primer momento pretendió diferenciar mundos, aquel de Augusto Ferrando, aquel del animador oficialmente reconocido como popular, y aquel del poeta, aquel personaje reconocido en la calle. Como suele ocurrir en los discursos orales, el animador desde aquí y a lo largo del discurso se cargará de una adjetivación que le es inherente y de la cual nunca podrá librarse: ser diferente. Una diferencia que, conforme vaya avanzando el todo del discurso, terminará por adscribir al animador al mundo de "los otros", de quienes no son el poeta, ni tampoco aquellos en nombre de los cuales este codifica su mensaje.

/ por qué quieres tanto a la raza negra/ porque mi madre fue negra/ señor Ferrando/ y mi padre un excelente obrero de construcción civil/ cuando estuve chiquito me matricularon en un colegio particular/ él quería que fuera ingeniero industrial/ se supone que el colegio particular es mejor que el fiscal/ pero yo estaba mejor en mi colegio fiscal porque allí todos eran mis amigos/ Pedro que era blanco/ Lucho que era negro/ Juan que era descendiente de chinos/ mi viejo me matriculó en un colegio particular/ pero en vez de hacerme bien me cagó/ estudié con el hijo del alcalde/ con el hijo del gobernador/ con el hijo del diputado/ con el hijo del dueño del Cine Perú/ y todititos eran blancos/ yo era el único negro/ y desde que entraba al colegio esa huevada era santa inquisición para mí/ todos me insultaban/ Coca Cola con orejas/ condón de gorila/ chupete de brea/ cucaracha de grifo/ llevaba mi pelota y

me ponían de suplente/ recuerdo que un día quise jugar pelota/ yo agarré/ corrí a la cancha/ un blanco voltió y dijo/ corran que ahí viene el negro/ puta que yo no sabía que era el negro/ voltié/ no había nadie/ comencé a correr yo también/ mi hermano me encontró en la esquina y me dijo/ por qué corres/ corre/ le digo/ que viene el negro/ me sacó la mierda huevón

Con la subyacencia de mundos diferenciados, el relato nos pone una vez más, sin embargo, ante una fugaz y fantasmagórica posibilidad de conciliación entre Augusto Ferrando y el poeta de la calle.

Ocurre que el poeta de la calle tiene algo que le interesa a Ferrando. Y este interés se traduce en una pregunta que podría hacer olvidar, en un instante, el propio clima de violencia inmediata al que habíamos asistido. Recordemos la violencia verbal y conductual que se plantea cuando Ferrando piensa que el poeta no sabe hacer nada que a él le interese.

Pero todo parecería cambiar ahora. Ferrando da la impresión de alejarse de sus propios intereses como animador de un programa de televisión y parece más bien preocupado en encontrar una coincidencia sincronizada con un rasgo que para todos los receptores es configurativo de Augusto Ferrando. Ferrando, lo saben todos, es zambo. De allí que la pregunta: *por qué quieres tanto a la raza negra* tenga un tono humano, casi personal, de negro a negro. Atrás quedan, por un instante, los intereses egoístas que había mostrado el animador solo segundos antes, que habían sido contextualizados en el marco de la violencia a la que hemos hecho ya alusión.

Ferrando habla de querer, de afectividad respecto a la raza negra, esto es, habla de filiación respecto a una categoría supuestamente compartida. Pareciese ser, entonces, que el mundo del animador no se cierra en la televisión en sí y los intereses a ella relacionados; ese mundo del animador tendría sus debilidades, sus rasgos de humanidad, y sería así permeable a algo. En este caso a la identidad racial.

Y el poeta de la calle contribuye de inmediato, a través de su respuesta, a configurar la fantasmagoría de conciliación. Observemos que nuevamente aparece la fórmula de cortesía, *señor Ferrando* (opon-

gamos esta forma a la recordada expresión *qué mierda quieres que haga*), y reparemos adicionalmente en un componente fundamental de la respuesta. ¿Por qué el poeta quiere a la raza negra? Porque su madre, nada menos que su madre, fue negra. De suerte que la miseria de los intereses cotidianos no solo puede, sino debe ser depuesta ante una pregunta y una respuesta tan “humanas”. A fin de cuentas estamos hablando de identidades y, a nivel de la vida personal, de la matriz de la identidad de cualquier persona: su madre.

Tengamos presente, sin embargo, que ese Augusto Ferrando que se humaniza en este diálogo no es ya —para los receptores— el Augusto Ferrando “oficial”. El poeta de la calle se ha cuidado de reemplazar esa versión por su versión del animador. Y en la nueva versión de Augusto Ferrando, entretrejida escrupulosamente por el poeta de la calle, los rasgos auténticos de humanidad son inexistentes. Podrá haber formas externas de humanidad, pero vaciadas de toda realidad, circunscritas en última instancia a intereses.

Por eso no es de extrañar que la segunda mitad de la respuesta del poeta (*y mi padre un excelente obrero de construcción civil*) carezca de una secuencialidad lógica respecto al asunto de la raza negra. ¡Qué tiene que ver el hecho de que el padre haya sido obrero de construcción civil con el cariño hacia la raza negra!

He aquí, entonces, que el poeta en definitiva no le está contestando a Augusto Ferrando, en el fondo no está dialogando con él, sino solo está suscribiendo con el animador un contrato de supervivencia. Ante Augusto Ferrando abdica de su agresividad e incluso el trabajo que más adelante hará para Ferrando va a ser hecho prácticamente para satisfacer todos y cada uno de los intereses del animador; pero el poeta de la calle está muy interesado en dejar constancia, una vez más, de los mundos diferenciados: él tiene su propia respuesta a la pregunta, más allá de la afectividad connotada por su origen negro y por la madre negra. A partir de una misma situación de conducta verbal, aquella que lo vincula a Augusto Ferrando por el asunto de la raza negra, el poeta de la calle cuida de evidenciar dos perspectivas

propias sobre el discurso, ninguna de ellas vinculada finalmente con el animador. Nótese que a través de la secuencia (ilógica) del relato es claro que no le está contestando realmente a Ferrando y que el poeta se está dirigiendo más bien a sus propios receptores de la plaza, y nótese también que la logicidad solo la hallaremos, entonces, como una correlación que nos conduce al mundo de intereses y motivaciones del propio poeta.

Ferrando, entonces, es un simple pretexto, interesante como recurso anecdótico, para compartir con los receptores en la plaza hechos verosímiles, pero importante sobre todo como recurso para ir configurando nuevos mundos con nuevas posibilidades. Sin necesidad de enajenar estos mundos de la realidad tangible a través de una propuesta idealizada. Simplemente dejando que estos nuevos mundos fluyan debajo del mundo objetivamente comprobable.

Así resulta que la supuesta ilogicidad del poeta de la calle a la pregunta de Augusto Ferrando no es tal. Es congruente con el interés de contar su versión del mundo, mundo en el cual si bien Augusto Ferrando es un elemento real, existente, resulta siendo simplemente un componente más.

¿Cuál va a ser el interés del poeta de la calle? Es tomar como pretexto una situación para hablar de su propia identidad. De una identidad que le interesa compartir con los demás, no por definiciones preestablecidas (pobres, marginales, cholos, etc.), sino por definiciones que se configuran en el propio relato, por definiciones que los acompañan permanentemente.

Madre negra y obrero de construcción civil. Verdadera lógica: origen compartido con los receptores. Cámbiese negro por otra raza, resulta irrelevante. Como tendremos oportunidad de anotar más adelante, incluso podría haber sido blanco, siempre y cuando lo blanco adquiriera ciertas características que el relato mismo se encargará de asociar con lo positivo.

El poeta de la calle nos va a contar parte de su infancia, una infancia que ya pasó, que es por lo tanto evidentemente pasado. Y por ello

no va a tener mayor preocupación por marcar verbalmente que se trata de acciones que si bien se dieron en el pasado se están dando ahora.

Aquí, su pasado es pasado. No es presente histórico. Estamos en el mundo de los verbos en pretérito: *me matricularon, él quería que fuera ingeniero, yo estaba mejor en mi colegio fiscal, mi viejo me matriculó en un colegio particular, todos me insultaban, "voltié", mi hermano me encontró*, etc. Obviamente se trata de su infancia, y en tal sentido temporalmente sabemos que no puede estar presente, y al poeta de la calle tampoco le interesa marcar esa presencia, tampoco le interesa indicarnos que esa infancia se está dando en este momento, porque a fin de cuentas el interés de su relato no es únicamente poner énfasis en lo expresivo, sino compartir un espacio de representación con sus oyentes. De manera que resulta irrelevante marcar la pertinencia verbal del presente histórico si el poeta de la calle sabe, en definitiva, que su pasado es el presente de todos los allí congregados en la plaza. Él simplemente se encarga de recordárselos, y si no lo recuerdan, de configurar ese recuerdo de tal manera que se convierta en presente.

Así como Ferrando fue un pretexto, su propio origen racial también lo será. ¿Con qué finalidad? Aquella de seguir configurando mundos contrapuestos, pero esta vez en lo tocante a los orígenes, allí en la primera infancia.

Infancia real, objetiva, por eso expresada con el modo indicativo. No es infancia, entonces, deseada o negada, tampoco infancia idealizada. Es infancia que ocurrió.

¿Qué es lo que ocurrió en esa infancia? Su padre, el obrero de construcción civil le quiso hacer un bien. Y lo matriculó en un colegio particular.

Hablar de educación particular en el Perú ("de paga") implica, en principio, aludir a una educación que se acepta oficialmente como una instrucción cualitativamente superior; implica, adicionalmente, aludir a un tipo de educación que otorga a sus usuarios un status social. Es común, entonces en este contexto, aceptar que la educación particular es mejor que aquella que ofrece el Estado.

Analicemos, sin embargo, cómo, otra vez, el poeta de la calle se enfrenta a un *endoxa*, a una creencia aceptada y repetida, con ánimo de sustitución. Como en el caso del *endoxa* oficial Augusto Ferrando, tampoco esta vez el poeta procederá al cuestionamiento frontal, sino a la simple enunciación de los propios hechos.

De hecho, el poeta comparte en apariencia con los receptores la misma verdad: se supone que el colegio particular es mejor que el fiscal. Amparándose en una forma impersonal, por lo demás la primera que aparece en su discurso (*se supone*), está aludiendo directamente al *endoxa* compartido. Pero habrán de ser, de inmediato, los propios hechos de su experiencia personal los que se encargarán de cuestionar el *endoxa*. Hechos objetivos frente al *endoxa*. Elusión de cuestionamiento frontal.

(...) *pero yo estaba mejor en mi colegio fiscal*, dice el poeta; Obsérvese el *yo* (experiencia personal) y el *mi* (posesión afectiva e individualizada). A la creencia oficialmente aceptada, en principio general, opone su creencia, producto de su experiencia, una experiencia personal. Creencia personal escondida en experiencia personal. ¿Por qué estaba mejor en su colegio fiscal?: *porque allí todos eran mis amigos*. Esto es, acude el poeta a un argumento también compartido por todos: el valor de la amistad y a continuación pone énfasis en la importancia del espacio configurado por la escuela fiscal, por esa su escuela fiscal: se trata de un espacio capaz de hacer posible no una amistad abstracta, sino una amistad con el poder suficiente para vencer uno de los mayores tabúes de la sociedad peruana, la discriminación racial. Y eso tiene un valor tremendo para convocar la atención de los receptores, sobre todo si la confrontación no se realiza de manera explícita.

¿Quiénes eran sus amigos en esa escuela fiscal? *Pedro que era blanco/ Lucho que era negro/ Juan que era descendiente de chinos*. Nótese que el poeta realiza la presentación de cada uno de sus amigos a través de subordinaciones formales al sustantivo, sustantivos que a su vez, cada uno con sus subordinaciones, están coordinados entre sí. Pero nótese también que en el plano semántico lo subordinado tiene un valor de

equivalencia con el subordinante (Pedro igual blanco, Lucho igual negro, Juan igual descendiente de chinos). Así, la desjerarquización semántica le permite desjerarquizar el asunto racial. Negros, blancos y descendientes de chinos participan del mismo espacio y tienen el mismo valor. Se trata de un espacio semántico inclusivo.

El espacio de la escuela fiscal está signado, entonces, por la amistad y la inclusión racial. Universo sin prejuicios raciales, ciertamente universo difícil de alcanzar en la realidad peruana, pero presentado por el poeta de la calle no como un ideal sino como una realidad cierta, vivida. Sin embargo, el propio poeta se encarga de recordarnos algo que ya nos había anunciado: *al me matricularon en un colegio particular* añadir ahora: *mi viejo me matriculó en un colegio particular*. Como se trata de un discurso oral, y para que el oyente no pierda el hilo de la narración, el poeta procede a reiterar lo dicho. Esta vez con una variante: antes era *me matricularon*, ahora es *mi viejo me matriculó*, antes impersonal, ahora mucho más afectivo. Su padre (más que su padre su viejo) lo hizo de muy buena fe, por cariño. *Pero en vez de hacerme bien me cagó*. De modo que el *me cagó*, aun cuando suene fuerte, pone énfasis en la connotación de la expresión. Tiene un valor mucho más físico que el simple *me fregó*, que el simple perjuicio; se trata de un perjuicio que involucra tanto lo interno como lo externo. Ante receptores orales, utilizar el perjuicio externo (desagradable cobertura física) alcanza notoria expresividad.

Y es que resulta que el padre no podía prever, desde una bondad poco analítica, que el colegio particular iba a significar eso para el hijo. A fin de cuentas el colegio particular significaba, como de hecho significó para el poeta, alternar con muchachos provenientes de las esferas del poder: *estudié con el hijo del alcalde/ con el hijo del gobernador/ con el hijo del diputado/ con el hijo del dueño del Cine Perú*. Así el colegio particular es mostrado por el poeta ante los receptores como algo que tal vez todos los allí presentes en la plaza hubieran deseado. ¡Cómo no querer en una sociedad estratificada alternar con los hijos de los más poderosos! Obsérvese desde la perspectiva del

estilo, la figura de la elipsis. El poeta suprime la anteposición *estudié con* para aludir al hijo del gobernador, del diputado y al hijo del dueño del cine; al orador no le interesa tanto destacar lo que hizo con esos personajes, sino quiénes eran ellos, con quiénes estaba compartiendo ese universo supuestamente ideal. ¿Cómo comprender entonces que el alternar con un mundo así pueda conducir al poeta a decir que su viejo lo cagó?

Ocurre que el colegio particular resultaba un ambiente ajeno. Precisamente un ambiente aquel cercano al poder, donde *todititos eran blancos*; vale decir, no la mayoría, no todos, sino para que no quede duda todos más uno, *todititos*. Y en ese contexto, un negro (*yo era el único negro*). Ambiente ajeno a la experiencia visual de todos los presentes en la plaza. Ciertamente ajeno también a la experiencia conceptual (compartir la infancia con los poderosos). Pero en este caso, el poeta privilegia el asunto de la experiencia visual ajena y evoca el asunto de la discriminación blanco/negro básicamente con fines de mnemotecnia. El recuerdo visual es apelado para asegurar que los receptores no olviden en ningún momento que los que están allí en la plaza no pueden estar en el mismo ambiente en que se encuentran los blancos con poder. Junto a este recurso claramente oral de alcanzar la conceptualización por la vía de la sensorialización, recordemos que ya antes en el colegio fiscal nos dice el poeta que *todos eran mis amigos* y que ese todos no solo era cuantitativo, entonces, sino anteladamente cualitativo. Todos significaba, esencialmente, todas las razas juntas, donde la amistad es posible, incluso con el blanco, siempre y cuando este no tenga poder.

¿Cómo se desarrollan las relaciones del poeta en el colegio particular? El mismo lo dice: *y desde que entraba al colegio esa huevada era santa inquisición para mí*, o sea en el colegio se le juzgaba y condenaba sin atenuantes. *Todos me insultaban* dice el poeta, esto es, se trataba de un espacio en el que contrariamente a lo que la expectativa popular podía suponer (¡qué bien estar con muchachos provenientes de esas esferas!), no había posibilidad de articularse. Y ahora lo entendemos

mejor: no porque fuesen blancos, sino porque no hay posibilidad de articularse con el poder oficial.

Reparemos, a efecto de la configuración de los mundos contrapuestos, en la identificación colegio particular igual santa inquisición igual religión.

Pero es en relación con ese mundo ajeno donde el poeta de la calle habrá de adquirir su identidad temprana. Y ello nos lo ilustrará la imagen del juego de la pelota. Dejamos de lado al aspecto patético de que a un niño no lo dejen jugar fútbol siendo el dueño de la pelota, pero reparemos en que es cuando desea salir de la suplencia y cuando desea jugar que se plantea el asunto de su identidad. Es cuando el poeta desea dejar el rol que le ha sido asignado y asumir uno distinto cuando se dramatiza el asunto de la identidad. ¿Qué ocurre? ... *un día quise jugar pelota... / un blanco voltió y dijo / corran que ahí viene el negro / puta que yo no sabía que era el negro*. De manera que en ese espacio ajeno es imposible abandonar el rol preestablecido. No es posible entonces la inserción autónoma. Rescatemos algo interesante y fundamental: ese espacio ajeno habrá de ser aquel que le da su identidad, pero por negación, por inhibición de oportunidades, por inhibición de articulación. El poeta de la calle descubre su identidad porque a través de la palabra descubre que es negro, cosa que hasta ese momento él no sabía. Y a fin de cuentas fue esa escuela particular, asociada al poder oficial, la que le reveló su identidad. Y junto con ello, lo que no podía ser junto a otros distintos a él. El humor servirá aquí para quitar dramatismo y otorgar naturalidad al descubrimiento de la identidad.

Anotábamos ya que el poeta de la calle nos relataba su infancia empleando el indicativo, siempre buscando la objetividad de su relato, pero esta vez —lo señalábamos— lo hace en pasado. Como si lo relatado no estuviese más acá, ocurriendo, pero anotábamos también que él no necesitaba acudir al presente histórico porque en este caso el pasado era el presente de todos los reunidos en la plaza. Observemos, desde esta perspectiva, que el poeta se preocupa de mostrar la impor-

tancia que tuvo para su identidad el descubrimiento —a través de la palabra— de una discriminación ya vivida, ya experimentada. Es lo que él espera de sus receptores. El poeta pretende que sea su palabra la que recuerde a los que lo oyen sus vivencias de marginación, de marginación respecto al poder y que asuman así su identidad.

La palabra habrá de funcionar aquí —para sus receptores— como funcionó para él en su infancia, como actualizadora de vivencias acumuladas. Las vivencias acumuladas hablaban y hablan de marginación respecto al poder. La palabra revelada habla de identidad como afirmación de un espacio diferente respecto a ese poder.

/ había una hembrita que se llamaba Juana/ la más mamacita de mi barrio/ nadie se le aventaba/ yo me le aventé/ le dije/ Juana yo te quiero/ ella me dijo/ yo también/ y por qué no me aceptas /le dije/ porque eres negro/ me dijo/ llegué a mi casa/ agarré un lapicero/ y con la inspiración de poeta que Dios me dio/ comencé a escribir esto que te voy regalar con cariño/ que lo has visto en Tulio Loza/ que lo has visto en Ferrando/ que lo has visto en JB El Imitador/ regálame un aplauso/ ¡fuerte pe!/ pa la gente

Si recordamos, el poeta de la calle puso en evidencia ante los receptores el descubrimiento de su identidad a partir de una situación familiar a estos. La marginación y los insultos en la escuela permitieron al poeta, en su infancia, descubrir una identidad que él deseaba que fuese re-descubierta (o descubierta) por quienes lo escuchan en la propia plaza. Y por eso acudió a lo que significa para un niño la amistad y la ausencia de esta. Como podemos ver, un universal situacional.

Un universal porque se trata del valor de la amistad, y se trata de la importancia que esta tiene para la interacción y la vida afectiva, particularmente en la infancia. Pero un universal situacional porque al poeta le interesa convocar —en torno a la identidad— únicamente a quienes vivieron experiencias análogas de marginación.

De manera que afirmando su identidad a partir de su propia experiencia personal universalizada, el orador ha acercado más hacia

él a sus prójimos, a sus idénticos, y les ha hecho presente una configuración común que les permita reconocerse como tales.

El asunto de la identidad no es para el poeta, por lo tanto, un asunto de demostraciones, sino de argumentaciones en torno a la vigencia de lo idéntico. Observemos que el poeta no ha definido lo que él entiende por identidad; simplemente, ha apelado a vivencias comunes para delimitar igualdades y desigualdades. Quienes hayan vivido lo que él serán idénticos a él.

Comoquiera que el poeta de la calle no está partiendo de universales preestablecidos, de definiciones, y comoquiera que para él será muy importante delimitar un espacio signado por una relación de igualdad con sus semejantes —base para las posibilidades y proyecciones de su discurso—, el orador habrá de recurrir nuevamente a una experiencia compartida para actualizar esa identidad.

Si ayer fue la amistad y su ausencia, esta vez se tratará del amor y su ausencia. En ambas situaciones, ausencias relacionadas con marginalidad, y, por oposición, presencias posibles a partir de esa misma marginación. No es que la amistad y el amor no sean posibles, sino que solo lo serán precisamente entre idénticos, entre individuos que descubren su igualdad a partir de la marginación. Y solo entre ellos.

Es en este contexto que el orador acudirá a una experiencia más cercana a la edad promedio de los receptores. Aquella del enamoramiento o más bien de la imposibilidad de un enamoramiento que habrá de cargarse de todas aquellas pertinencias de identidad sobre las cuales el poeta de la calle había hecho hincapié a propósito de la experiencia infantil sobre la amistad.

Si resumiéramos desde universales la situación de desencuentro amoroso a la que asistimos al inicio del periodo que estamos analizando, diríamos simplemente que al poeta de la calle no lo corresponden por ser negro. Si a esto le añadimos que el rechazo se da a pesar de que la amada lo ama, estamos ante una situación arquetípica, acaso fútil.

(...) *una hembrita que se llamaba Juana*, es decir una y no aquella, *hembrita* y no *mujer*, *Juana* y no nombre propio; artículo y sustantivos

semánticamente indeterminados. Juana podría ser un nombre propio, pero si es una hembra, es cualquiera. Reparemos que el término hembra en el habla popular de Lima alude fundamentalmente a la consideración de la mujer como objeto. De modo que el propio término sirve no solo para sintonizarse socioculturalmente con sus receptores, sino para anticipar que la moraleja que tendrá que extraerse de la situación trasciende la anécdota personal. El amor imposible no fue en relación a una mujer llamada Z, sino simplemente referido a una hembra llamada X o NN.

Y el drama amoroso se produce en el barrio. En *mi barrio* que no marca un barrio particular, sino indica sencillamente la relación de posesión personal que marcaría cualquiera de los receptores respecto al lugar en el que se desenvuelve su vida. Experiencia personal, entonces, pero común a todos. Porque todos tienen su barrio. Palabra que, como hembra, también pertenece al habla popular de Lima.

Como en todos los barrios, siempre hay la mujer más codiciada. En este caso, *Juana la más mamacita de mi barrio*. Otra vez, término común al habla popular: mamacita. Aquella mujer cuya conquista significa, indudablemente, prestigio social.

Es con esta mujer con la que el poeta intenta una relación amorosa; esta mujer y no otra, esta mujer que todos los receptores tienen en su mente, que existe en sus barrios. Así es que, cuidado, esta mujer no es una en concreto; podría ser cualquier "otra", mientras sea "esta". De manera que en este espacio creado por el orador, la situación es común, y no debería llamar la atención, por lo tanto, el esfuerzo de él por conquistar, así como tampoco debería llamar la atención la negativa de ella por aceptarlo. A fin de cuentas, en la mente de todos los receptores está la imagen de una mujer bonita, la mujer acariciada por todos; y es lógico —¡qué duda cabría!— que esa mujer rechace a ese orador que está presente en la plaza, a ese orador que los receptores están viendo en ese instante. ¿Por qué? Porque ese orador es negro. Feo. Y, por lo tanto, inconciliable con una mujer bonita.

El poeta de la calle a estas alturas de lo relatado acude al estilo directo: *le dije... me dijo*. Son los propios protagonistas los que hablan, con palabras tan comunes como la situación aludida. *Juana yo te quiero... yo también... y por qué no me aceptas... porque eres negro*.

Así todo es natural y obedece al orden "natural" de las cosas. Como señalábamos, los receptores ya sabían que la respuesta de Juana no podía ser positiva porque están viendo al poeta. De donde las palabras pronunciadas por los interlocutores, y presentadas a través del estilo directo, resultan hasta redundantes.

Repárese en que una transgresión de esta naturalidad hubiese podido hasta tornarse agresiva para los propios receptores. Porque ninguno de ellos, al menos los que están en situación análoga al poeta (que son todos), tiene la posibilidad de conquistar a esa "mamacita".

El poeta de la calle quería construir una situación arquetípica. Un universal situacional. Y lo hace con palabras simples, pero sobre todo creando un espacio donde nada escapa al orden de lo predeterminado. El lector de estas líneas, si es peruano, tampoco esperaría una solución positiva y anotemos curiosamente el por qué. El poeta de la calle no ha dicho en ningún momento que la "mamacita" era blanca pero todos los lectores han asumido seguramente esa equivalencia. No hay mamacitas negras en los barrios de Lima.

Todos sabían ya que iba a ser rechazado. Porque una mujer blanca jamás va a aceptar a un negro. Eso está en el imaginario popular (igual que está que la mamacita no pueda ser negra). Es parte del orden natural. Anotemos, sin embargo, que este saber popular —que espera una respuesta solo en un sentido— sabrá valorar también a quien fue capaz de dar un paso para conquistar a la mujer deseada: *nadie se le aventaba/ yo me le aventé*. Son expresiones cuyo valor no está tanto en crear una situación tensional para el relato, no son expresiones para abrir o cerrar la posibilidad de una acción, sino para redituarle méritos al propio poeta de la calle. Él no será capaz, como nadie, de acercar mundos que, establecido está, funcionan como constelaciones, giran uno sin real posibilidad de relación respecto al otro.

Hay hasta aquí un doble efecto en las palabras del poeta de la calle.

Un primer efecto vinculado simplemente a subrayar lo existente, lo inevitable, a destacar similitud de experiencias en orden al descubrimiento o redescubrimiento de identidades. No olvidemos que quienes hayan vivido experiencias iguales, serán idénticos a él, pero sobre todo idénticos entre sí.

Un segundo efecto nos devuelve a una expresión empleada por el poeta de la calle al principio de su discurso: *el hombre que no es valiente no tiene derecho a permanecer en este infierno de mierda que se llama vida*. De hecho, él es valiente, a diferencia de los demás aun idénticos a él, y por eso *yo me le aventé*.

¿Por qué este interés en marcar la valentía, habiendo establecido previamente una identidad de base con todos los receptores? Porque su oficio de poeta está asociado, y él lo quiere así sistemáticamente, con la verdad. Y todos sabemos que la verdad dicha solo puede estar en labios de quien es valiente. Reparemos en que la valentía es una virtud agregativa a la identidad de base. No es una identidad distinta.

Así, *la inspiración de poeta que Dios me dio* no es virtud divina. Es simplemente sobrenatural. Sobrenatural porque está fuera del orden natural y lo hace diferente de la mayoría de los que son iguales a él. ¿En qué radica esta diferencia?

Sencillamente en valentía y verdad. En la capacidad que él posee, ciertamente diferencial, de poder develar mundos a través de la palabra y de redimirlos también a través de ella. Pero nada de eso supone una identidad distinta a la de los demás; solo es poner en primer plano la palabra como sinónimo de verdad, verdad y redención que, por otra parte, no pueden ser ajenas al espacio que se está compartiendo con los receptores en aquel instante. Por eso el poeta pide un reconocimiento para él (*regálame un aplauso*), pero a continuación dice *¡fuerte pe! / pa la gente*, porque *la inspiración de poeta que Dios me dio* no es don divino sino humano. Vinculado al espacio

de representación creado por él y los receptores. Sobrenatural, ajeno a la vida cotidiana, pero solo factible allí. Y merecedor por lo tanto de un aplauso. ¿Qué es lo merecedor de un aplauso? Esto, un deíctico, un elemento lingüístico que señala algo que está presente.

Más allá de las palabras, más allá de la calidad del discurso, esto, lo que estamos haciendo aquí, entre todos. Y lo que estamos haciendo aquí es inefable, innombrable, por eso *esto*.

Toda esta potencialidad de inspiración y poder de la palabra ocurre que es verificable por los receptores, desde el momento en que se trata de un discurso *que lo has visto en Tulio Loza / que lo has visto en Ferrando / que lo has visto en JB El Imitador*. Apelando directamente a la segunda persona alude a programas de televisión. Mira ve, has visto entonces el poder que tiene la palabra.

Pero, ¿qué has visto en televisión? Simplemente un trozo de todo esto que el poeta hace. Que no está allá (la alusión a la televisión solo sirve para mayor credibilidad, tan es así que se da como cosa efectivamente realizada: *que lo has visto*), sino que está fundamentalmente aquí en la plaza. Y que pese a que él dice *comencé a escribir esto...*, comprendemos ahora que el *esto* ha comenzado a ser escrito mucho antes, desde que el poeta congregó a sus receptores.

Señalemos, finalmente, un hecho interesante. Desde el comienzo de su discurso, el poeta de la calle, por razones de prestigio social, marca una filiación con la escritura. Aludió al principio a Bertolt Brecht. Cuando establece su relación con Ferrando, y ante la pregunta del animador acerca de qué sabe hacer, declara: *sé recitar...*, *sé filosofar...*, *sé discernir...*, actividades en principio relacionadas con el ejercicio de la escritura. Ahora nos indica que *comencé a escribir esto...*, es decir, nuevamente se afilia al código de la escritura. Está utilizando el prestigio de la escritura, pero tal vez el poeta no sepa que si realmente el *esto* que realiza fuese ajeno a la oralidad, de nada valdría el prestigio de la escritura para sus receptores. Su empatía con ellos estriba fundamentalmente en el hecho de compartir un código ajeno a la escritura, aquel de la oralidad.

// Dicen que en el mundo no había habitantes/ tan solo un Edén glorioso y brillante/ y un día al Edén Dios le puso vida/ y debajo del polvo un hombre/ y sacó a ese hombre/ le puso por nombre Adán/ y por no dejarlo en la soledad/ de una costilla Dios pudo extraer a Eva/ su esposa/ una bella mujer/ tuvieron diez hijos y el mundo se llenó/ pero no me explico de dónde vengo yo/ porque si blanco fue Adán y Eva también/ entonces por qué es negra mi piel/ de dónde mierda vengo yo/ o cuando mi madre me parió me cayó un balde de petróleo/ por qué yo soy negro/ por qué es blanco el señor/ si la Biblia dice que Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza/ pues bien/ carajo/ yo he visto esa película/ Los Diez Mandamientos/ en esa película se le ve a Dios que entrega la tabla de salvación a Moisés/ de qué color es Dios/ blanco con ojos azules/ si Dios fue blanco/ Adán fue blanco/ Eva fue blanca/ Pedro fue blanco/ Pablo fue blanco/ hasta el traidor de Judas fue blanco/ entonces por qué mierda yo soy negro/ de dónde nace el primer negro en el mundo/ o es que un gorila se tiró a Eva

Tanto la situación referida a Augusto Ferrando, como aquella que aludía a las experiencias infantiles del poeta en la escuela, sirvieron al orador para precisar, junto con su auditorio, una identidad. Ellos son algo diferente al mundo oficial representado por Ferrando y la escuela privada, y sus posibilidades de ser, en la medida en que lo tengan presente, no están vinculadas a una articulación (por lo demás imposible) respecto a ese mundo, sino ligadas a la afirmación de su diferencia y al reconocimiento de la diferencia de los demás.

Es interesante observar aquí que la elusión del antagonismo y de la confrontación no constituye simplemente un recurso expresivo sino una característica de estilo. El no antagonismo manifiesto en el discurso es resultado de una visión sobre la experiencia in-analizada, de una organización conceptual de la realidad, de una forma de contenido que afirma una diferencia radical. La tal diferencia no es un apriori, no es una definición ni simplemente una posición, sino la suma de experiencias vitales diferentes que propician, en este caso, igualdad o identidad respecto a unos, y diferencia respecto a los demás.

Situado ya el receptor ante la evidencia vital de ser diferente, el poeta se puede remontar a los orígenes para subrayar esta diferencia. A fin de cuentas, interesa destacar que los mundos paralelos lo son no de hoy, sino de siempre.

Y si no, recreemos con el poeta de la calle el asunto de la Creación bíblica. Asunto que será, a fin de cuentas, asunto de blancos para blancos y que no explica el origen de aquello que no es blanco: *de dónde mierda vengo yo*, exclama el poeta. La historia oficial, en este caso la versión religiosa, parece no tener respuestas.

Dicen que en el mundo no había habitantes, empieza diciendo el orador. Reparemos en cómo introduce la versión bíblica el poeta de la calle. Con un presente de indicativo en tercera persona (*dicen*) que —como hemos visto— alude a la objetividad. Se trata, por lo tanto, de sucesos acaecidos, de cuya existencia ciertamente solo puede dar testimonio nuestra fe religiosa. Y de hecho todos y cada uno de los receptores han escuchado desde su primera infancia esa versión de la Creación. El Edén, el polvo, la creación de la mujer a partir de la costilla son elementos interiorizados por los receptores —sin discusión— a partir de la propuesta religiosa. De manera que se trata, pues, de sucesos acaecidos, pero ocurridos dentro de una versión, la versión derivada de la interpretación religiosa del mundo.

El poeta ha reconstruido la versión oficial de la creación del mundo y del hombre. Y la ha re-presentado tal cual los receptores la conocen. Sin modificaciones. Una representación aparentemente fiel, con el añadido de otorgarle contrastes, de darle una presencia visual que aleja la versión de las simples palabras. El Edén relatado es glorioso y brillante, así como Eva es una bella mujer. Adjetivaciones que apuntan a otorgarle corporeidad sensorial a ese mundo imaginario de la Creación.

Ocurre, sin embargo, que respecto a esa versión aceptada y casi suscrita sensorialmente por el poeta, el orador tomará distancia desde un primer momento. Porque *dicen* es objetividad, cierto, pero de tercera persona, “dicen ellos”, “dicen otros”, “dicen algunos”. Aun cuando dije—

ran "todos", se trata de todos menos el yo que habla. Aun más: estamos frente a un verbo que semánticamente implica una opinión; decir no es un verbo vacío, pues en sí mismo es indicador de una versión. Es un verbo necesariamente transitivo, pues necesariamente se dice algo.

Así, esta versión de la Creación es una versión objetiva, cuyos elementos el poeta no pondrá en tela de juicio, pero cuyo conjunto va a ser cuestionado.

El poeta no cuestiona la existencia del Edén, ni la intervención divina. Tampoco se pregunta sobre la logicidad de la creación de la mujer a partir de la extracción de una costilla del hombre. Porque su interés no está en el cuestionamiento de la creencia religiosa, sino en un tipo de creencia religiosa que ha sido capaz de generar una versión incompatible con la versión que se está dando en la plaza.

Allí, en esa plaza, hay receptores cuyo denominador común desde la perspectiva social es ser no blancos. Y el propio poeta de la calle es negro. Si los receptores son no blancos, y el emisor es negro, si blanco fue Adán y Eva también, entonces surge inevitable la pregunta *de dónde mierda vengo yo*. Un yo que son todos los presentes en el espacio de representación de la plaza, y más que un yo, un yo-tú inclusivo.

El poeta de la calle no está cuestionando la logicidad de la Creación, tampoco está preguntándose racionalmente si es válida la creencia religiosa o no. Simplemente está preocupado por confrontar y poner en evidencia una escisión entre esa versión bíblica que él está reconstruyendo y esa otra versión, aquella allí presente.

¿Por qué esa versión bíblica está escindida respecto a aquella allí presente? Porque, por lo pronto, acudiendo a la simple racionalidad sensorial, parece no haber compatibilidad. La versión bíblica referida habla de un tronco blanco, la plaza habla de razas múltiples. De modo que hay una irracionalidad iconográfica recreada a partir de la palabra. Hay una incompatibilidad lógica a nivel sensorial entre el hecho que todos hayan sido blancos en la Biblia y el que haya muchas razas en la plaza. Puestos ante lo evidente, los receptores difícilmente se pregun-

tarán si es cierto que la Biblia habla acerca de que Adán y Eva fueron blancos. El poeta está trabajando con categorías, no solo evidentes en la plaza, sino categorías que han sido asimiladas mecánicamente por los receptores con anterioridad.

Todos en la plaza, desde la perspectiva iconográfica, establecen la conexión Dios/Adán/Eva con blanco. Y el poeta trabaja sobre ese endoxa, sobre esa creencia. Por eso le resulta simple preguntarse *de dónde mierda vengo yo*. Con la fuerza de un mierda que en este contexto no alude al origen (no se pregunta simplemente de dónde vengo yo), sino un mierda que hace referencia a la situación de sorpresa indignada derivada del contraste iconográfico establecido.

Comoquiera que el discurso pretende poner énfasis en la incompatibilidad de versiones, resulta admisible hasta la irreverencia respecto a la propia versión bíblica.

Esta irreverencia se va a manifestar dos veces. A la pregunta *de dónde mierda vengo yo* se sucede a modo de acotación o comentario *o cuando mi madre me parió me cayó un balde de petróleo*; a la pregunta *... por qué mierda yo soy negro* se sucede la acotación *o es que un gorila se tiró a Eva*.

Observemos bien. En ambos casos la pregunta, lógica de acuerdo a la representación de la Creación que él ha planteado (si todos son blancos de dónde vienen los negros), está calificada por esa sorpresa indignada que ya señalábamos: *mierda* aparece en ambas preguntas. Y, además, en ambos casos las preguntas son presentadas seguidas de una disyunción: *o... me cayó un balde de petróleo, o ... un gorila se tiró a Eva*. Pero esa forma disyuntiva no constituye ninguna posibilidad de elección real: es imposible que algún receptor escoja por la segunda opción. Lo que permanece es lo absurdo: la incompatibilidad entre esa versión oficial de la Creación y la realidad que se vive en ese momento.

De modo que el hombre no fue creado a imagen y semejanza de Dios, al menos no de ese Dios de la versión oficial y socialmente asimilada. De ese Dios oficial de la película *Los Diez Mandamientos*, película que para el poeta de la calle tiene el mismo valor que la

versión bíblica, porque se trata simplemente de más de lo mismo. Es parte de ese discurso oficial, de esa iconografía. Es interesante observar, a propósito de esta película, que en ella Dios no aparece físicamente configurado; sin embargo, para el poeta (*yo he visto esa película*), ese Dios sí aparece físicamente: *de qué color es Dios/ blanco con ojos azules*. Con esa descripción, si somos fieles a la película, está aludiendo a Moisés, particularmente al actor que encarnó a ese personaje; ocurre que aquí no interesa la fidelidad, pues la pertinencia está en la concepción social acerca de la identidad de los que participaron en la creación del mundo y de la religión con lo blanco. Dios no aparece en la película, pero aparezca o no, es por anticipado blanco.

La versión bíblica establecía la ecuación entre poder (el poder de la Creación) y lo blanco; la película también. Más allá de cualquier fidelidad objetiva hay en el discurso que estamos analizando una fidelidad a la visión social acerca de esos procesos. No importa a través de qué medio nos sea presentada una versión —en este caso la Creación o la salvación religiosa—, si la versión está codificada desde el mundo oficial necesariamente estará asociada a lo blanco. Y necesariamente excluirá a los diferentes.

Como para que no queden dudas de que no se está cuestionando la creencia religiosa, sino fundamentalmente la institucionalidad o, dicho en otros términos, la versión oficial de la religión, el poeta reitera lo blanco como denominador común, pero esta vez no solo en los orígenes, en el Génesis, sino en la institución de la Iglesia Cristiana. Nos remite hasta el Nuevo Testamento (*si Dios fue blanco/ Adán fue Blanco/ Eva fue blanca/ Pedro fue blanco/ Pablo fue blanco/ hasta el traidor de Judas fue blanco*). A fin de cuentas, no tendrá importancia incluso confundir tiempos y espacios, pues lo que interesa rescatar es otra cosa: la ecuación a la que hacíamos alusión anteriormente.

Como se podrá apreciar, hay una omisión en esta historiografía religiosa. Cristo está ausente. Está su Padre, están sus discípulos, pero él no está. ¿No será que la imagen de Cristo (cuya iconografía, por lo demás, nos lo presenta en el Perú muchas veces oscuro) no es asociada

necesariamente por la mayor parte de la gente con la institucionalidad religiosa oficial?

/ ah no/ yo digo esto porque en esta patria de mierda todo lo negro es malo y todo lo blanco es bueno/ te lo demuestro/ de qué color es el ataúd/ negro/ de qué color es el vestido de novia/ blanco/ con el ataúd te vas al cementerio/ o sea a la mierda/ con el vestido de novia te vas a hablar con Dios/ y hasta Dios nos cagó/ negra es la carca/ negro es el lodo/ negro es el barro/ negra es la fruta cuando se pudre/ negro es el portero del chongo/ negro es el chofer del ministro/ de qué color es la paloma de la paz/ blanca/ de qué color es el gallinazo/ negro/ qué come la paloma/ maíz/ qué come el gallinazo/ caca/ concha su madre/ yo no te miento/ si un negro corre/ la gente voltea/ síguelo causa/ debe ser choro/ pero si un blanco corre/ no/ ese es atleta

En el contexto de un Dios distinto y ajeno en tanto blanco, con una institucionalidad religiosa idéntica a ese Dios y con una confrontación de ese mundo respecto a aquel de la realidad presente, el discurso nos ha puesto frente a una ilogicidad fundamentalmente iconográfica; a una ilogicidad sensorial, antes que racional. Pero sobre todo ante una ilogicidad que se manifiesta incapaz de explicaciones para el entorno presente.

Así, frente a un Dios que no puede explicar este mundo, se puede ser irreverente: *y hasta Dios nos cagó*, expresión que no pone en tela de juicio la existencia de un Dios, sino la existencia de ese Dios configurado por la versión oficial, ese que *nos cagó*.

Y es ese Dios el que cierra las puertas de lo trascendente. A fin de cuentas, un Dios capaz de una acción así, pierde automáticamente su condición divina; de modo que la irreverencia no es hacia lo trascendente, sino fundamentalmente hacia la concreción de esa trascendencia. La irreverencia del discurso, podríamos decir, empieza entonces cuando el verbo se hizo carne.

Sin un más allá oficial, queda entonces el espacio de lo tangible, de lo sensorialmente comprobable. ¿Y cómo es ese espacio? Ese espacio es *esta patria de mierda* [donde] *todo lo negro es malo y todo lo*

blanco es bueno. Recordemos que la palabra "mierda" aparecía asociada a las preguntas a través de las cuales el poeta sintetizaba su mofa respecto a la ilogicidad de la versión oficial religiosa (*de dónde mierda vengo yo, entonces por qué mierda yo soy negro*). De modo que en *patria de mierda* hay una connotación contextual que apunta ya no tanto al asombro, uno de los valores que señalábamos en el contenido de las preguntas, sino a la ira, a la cólera, que también apuntábamos como contenido en las *mierdas* iniciales.

¿Por qué esta patria tiene signo negativo? Porque de acuerdo a la versión oficial, aquí todo lo negro es malo y todo lo blanco es bueno. Tanto en la versión divina como en la humana.

Siempre con los ojos del emisor y del receptor puestos en la configuración del propio entorno, el discurso plantea a continuación el carácter comprobable de las categorías que se vienen manejando. *Te lo demuestro*, dirá el poeta, para a continuación —sin mayor análisis y disfrazado por el humor— establecer asociaciones que configurarán el sino social de lo blanco y lo negro en el país.

No es, entonces, que lo blanco sea bueno por sí, ni que lo negro sea malo porque lo es. Lo que ocurre simplemente es que en el proceso social *de qué color es el ataúd/ negro* y *de qué color es el vestido de novia/ blanco*. Y eso, como comprenderemos, no es lo que bastaría para ser malo o bueno, sino que maldad y bondad se configurarían porque *con el ataúd te vas al cementerio*, aun más tautológicamente, o sea a la mierda; mientras que, por oposición, *con el vestido de novia te vas a hablar con Dios*. Reparemos en que este último Dios no tiene más función que la de aludir a un espacio opuesto a aquel de la tristeza, pero acá en la tierra. La muerte, dentro de la concepción oficial, es la que podría acercarnos a hablar con Dios, pero en el razonamiento e interés del poeta se está privilegiando la confrontación positivo/negativo por encima de la coherencia lógica de la expresión.

Y en este terreno de definiciones bueno/malo por contigüidad, resulta interesante observar cómo el discurso pasa de elementos en sí

negros asociados a suciedad (*negra es la carca/ negro es el lodo/ negro es el barro*), a un nexo que alude a un estado de negritud condicional (*negra es la fruta cuando se pudre*), para desembocar en actividades subordinadas (*portero* y *chofer*) que se definen como negativas. La negatividad no reside en el oficio, en la actividad, sino en su destinatario; no es malo ser simplemente ni portero ni chofer, sino es malo serlo de un burdel (*chongo*) o de una autoridad política (*ministro*). Pero ¿cómo envolver lo negro de esta negatividad en el caso de los oficios de portero y chofer? No anteponiendo demarcador alguno a negro (ni el, ni un, ni alguno, etc): simplemente negro es... como *negra es la carca/ negro es el lodo/ negro es el barro*. Lo negro no es negativo porque lo sea en sí; lo será como resultado de las asociaciones mostradas por el propio discurso. No se trata de definir por qué lo negro es malo; se trata de evidenciarlo desde la perspectiva de la visión oficial y de la dinámica social.

Idéntica motivación y realización estilísticas encontraremos cuando el discurso retorna la oposición blanco/negro: *de qué color es la paloma de la paz/ blanca* frente a *de qué color es el gallinazo/ negro*. Otra vez lo blanco y lo negro no se definen en sí, sino por lo que hacen la paloma blanca y el gallinazo negro; la primera come maíz, mientras que el segundo come caca. La claridad de una oposición sustentada, en este caso, en una contingencia prosaica, pero cierta y conocida por todos los receptores, permitirá al poeta expresar *yo no te miento*, una veracidad que obviamente se extenderá a aquello que no fue tratado tan prosaicamente, y que finalmente se articulará, en el contexto de una lógica de lo presente, con la promesa de verdad que el orador había esbozado en el *te lo demuestro* anterior. Ánimo parecido encontramos a propósito del asunto de la asociación entre un negro que corre conceptualizado como *choro* y un blanco que corre conceptualizado como *atleta*.

Resulta interesante analizar, a propósito del lenguaje empleado por el orador, la constante presencia en este fragmento del verbo ser. Este verbo, en su forma de tercera persona del presente de indicativo,

se repite constantemente. La utilización de esta forma verbal podría llevarnos a considerar que se trata de un fragmento con gran cantidad de definiciones o conceptualizaciones, pero es importante que reflexionemos en cómo se registra aquí el uso del verbo: *es* no se utiliza para definiciones lógicas, ni siquiera para definir condiciones previas, sino simplemente para aludir a la caracterización de situaciones concretas. No olvidemos que inicialmente se ha señalado ya que toda la situación ocurre en *esta patria de mierda* y todos los usos del verbo aludido caerán en dicho contexto. No es un uso abstracto, fuera de situación. Es un uso en y por estas circunstancias. Sí, es verdad que se llega a definiciones, que se llega a una consideración casi ontológica de lo negro, pero únicamente como resultado de las caracterizaciones a las que ya hemos hecho alusión, caracterizaciones que, en todo momento, muestran al sujeto (el/lo negro) en situaciones concretas.

Por otra parte, el discurso vuelve a involucrar aquí a los receptores de manera profunda. Con la apelación directa personal: *te lo demuestro* dirá, *no lo demuestro*; y dirá *yo no te miento* en lugar de *yo no miento*. Apelación directa a través de formas pronominales de segunda persona, y más aun, de segunda persona singular (no *yo os demuestro* o *yo les demuestro*). Resultado: una afectación a cada persona como individuo.

Ausencia de definiciones en abstracto y presencia de caracterizaciones concretas, circunstancias verificables en la cotidianeidad, apelación directa a un receptor presente, mundo de la oralidad. Una oralidad que reclama desde sí el importante significado que habrá de adquirir el pronombre *nos*. *Hasta Dios nos cagó*. *Nos* (recordemos el *de dónde mierda vengo yo* o *por qué mierda yo soy negro* del fragmento anterior). ¿Quién es *nos*? ¿Cuál es ese nosotros implicado en esa pregunta? A primera vista podría pensarse en que ese *nos* alude simplemente a la raza negra, a todos los negros (recordemos que aun el propio orador es de raza negra). Pero ese *nos* dentro del contexto en que aparece, contraponiendo lo negro a lo blanco, está involucrando todo lo que precisamente no es blanco. Y eso son todos los receptores de la plaza:

no blancos. En ese *nos cagó* están el poeta y sus oyentes. Rasgo mayor de oralidad. No separación, sino complementación; no diferenciación, sino identidad entre el emisor y el receptor.

/ yo le pregunté al señor Ferrando/ señor Ferrando quiénes han sido los principales choros en el Perú/ me contestó que los políticos/ pues bien/ señor Ferrando/ dígame si ha habido algún senador negro/ algún diputado negro/ algún presidente negro/ algún ministro negro/ de qué color es Alan García/ blanco/ y qué mierda es Alan García/ choro/ pero el Lurigancho está lleno de cojudos/ del que roba un escritorio/ del que roba una pica de papel/ del que se tira una cartera con cincuenta lucas/ Brian Jensen/ Lionel Figueroa/ Héctor Neira/ García Salvatecci/ dónde chucha están/ cuando sale en La República San Juan de Lurigancho/ salen cinco negros cocobolos agarrando los barrotes/ los blancos son los buenos/ los negros son los malos

Ya el discurso nos había introducido el concepto de choro, de ratero. ¿Negro que corre? *Choro* contesta el poeta. Obviamente, sin embargo, no se trata de la opinión de él, sino de la versión oficial.

Y he aquí que reaparece la figura de Augusto Ferrando. Como interlocutor del poeta. Ciertamente no como Augusto Ferrando Chirichigno, no ya en este caso como la persona de carne y hueso susceptible de ser buena o mala. El poeta de la calle convoca a Augusto Ferrando como animador de un programa con audiencia, en su condición, así, de elemento cuya opinión en presencia o ausencia tiene gravitación. Una opinión gravitante, como ya vimos, que representa el mundo oficial que está siendo cuestionado.

Observemos, en primera instancia, que el *yo le pregunté* es simplemente una manera de introducir el tema. Desde la perspectiva estricta del significado referencial se trata de anunciar una pregunta, pero desde la perspectiva del significado operacional, del signo en contexto, de inmediato el *yo le pregunté* se asocia al *quiénes han sido los principales choros en el Perú* y al *dígame si ha habido algún senador negro*. Si bien se sigue consolidando la pregunta, empieza a fluir una significación que apunta más que a una pregunta con posibilidad de

respuesta, a una interpelación sin ella. El poeta de la calle ha utilizado la imagen de un interlocutor representante del mundo oficial —en este caso Ferrando— al cual están interpelando.

Reparemos en que ya a través del humor, el discurso nos ha mostrado que la versión oficial acerca del mundo resulta insuficiente, mejor aun inconsistente, para explicarlo. El poeta no solamente ha sido irreverente, sino se ha permitido burlarse de la logicidad de la versión oficial. De modo que quien está siendo interpelado no es Ferrando, sino ese mundo oficial, mundo que también en esta oportunidad carecerá de respuestas coherentes.

Ante la pregunta del poeta de la calle acerca de quiénes han sido los mayores ladrones en el país, el animador responderá con una expresión que en el proceso social peruano ya no resulta atentatoria contra el mundo oficial: *los políticos*. Es decir, respuesta acorde con lo que le gusta a la gente, con lo que la gente espera. Difícilmente, en el Perú, los receptores aceptarían una respuesta diferente. Pero el poeta no se contenta con esa respuesta, pues tiene presente que la versión oficial va a ser incapaz de avalar la respuesta que de antemano él sí maneja. Así se induce al animador a ser más preciso: *dígame si ha habido algún senador negro / algún diputado negro / algún presidente negro / algún ministro negro*. El mundo oficial, personificado por Ferrando, simplemente callará. La respuesta compartida por todos los receptores y antelada por el poeta es no.

Hemos hecho ya alusión a la imagen todopoderosa de Augusto Ferrando. Lo hicimos a propósito del primer contacto del animador con el poeta. De modo que no es de extrañar que al *yo le pregunté* siga un *señor Ferrando*. Hasta allí, ese *señor Ferrando* es simplemente un objeto gramatical, es un personaje envuelto en un tratamiento respetuoso. Coincidencia con la imagen que la gente guarda del animador, llámese respeto, temor o reverencia. Pero la interpelación configurada por el discurso no es simplemente semántica: estamos ante una interpelación sintáctica. Pronto, Ferrando dejará de ser un simple objeto gramatical, y el *señor Ferrando* se convertirá en un

vocativo. *Señor Ferrando quiénes...*; *señor Ferrando dígame si...* Vocativo de interpelación. La reverencia inicial connotada por el primer *señor Ferrando* trasluce ahora el verdadero significado de esa expresión: no interesa si objeto gramatical o vocativo, pues se trata solo de jugar con la sintaxis para enfatizar un *señor Ferrando* inculcado, puesto frente a una situación de decir la verdad. El *pues bien señor Ferrando* antepuesto al *dígame si...* no hace sino corroborar ese emplazamiento

Esa verdad que el poeta viene exigiendo al mundo oficial para reiterar —aquí también— la incapacidad de articulación de ese mundo con el mundo real. Reparemos sobre esto último que al preguntar el poeta sobre quiénes han sido los principales choros en el Perú, ese mundo oficial ya tendría una respuesta previa. Hemos visto que negro que corre es choro. De allí que la respuesta coherente debería situarse en este ámbito; en cualquier caso debería aludir a los no blancos. Pero esa es una respuesta imposible ya de dar desde la perspectiva oficial. De allí que quede como única alternativa el silencio. Porque oficialmente los blancos no son ladrones; el mundo de los choros es de los no blancos.

Y así entendemos que ese Ferrando, el Ferrando representante del mundo oficial que está siendo interpelado, no sea realmente el interlocutor del poeta. La interpelación trasciende, se orienta hacia aquello que Ferrando representa en ese momento. De allí que Ferrando no contesta a las preguntas. La única respuesta que aparece en el discurso como atribuible a Ferrando es un respuesta que, divergiendo de las otras ocasiones en que aparece el animador, esta vez es presentada en estilo indirecto (*me contestó que los políticos*), frente al estilo directo que sí usa el poeta al preguntar en ese supuesto diálogo. Si el poeta usa el estilo directo, ¿cómo explicar que Ferrando no aparezca también empleando el estilo directo? Anotemos que la ausencia de Ferrando, marcada por este estilo indirecto, resulta por lo demás conveniente para la credibilidad de las formas lingüísticas que manifiestan la interpelación. El *yo le pregunté*, el *quiénes* y el *dígame*, unidas al interpelatorio *señor Ferrando*, resultan imposibles de concebir en el lenguaje de alguien

que realmente se está dirigiendo a ese animador todopoderoso. En relación al fragmento que estamos analizando, es importante destacar cómo el interrogatorio a ese Ferrando representante del mundo oficial se realiza utilizando verbos en pasado (*pregunté, han sido, contestó, ha habido*), pero es importante destacar también que en el periodo siguiente los verbos van a estar en presente. El mundo de lo oficial es interrogado en pasado, mientras el mundo de lo real, de aquello que no es oficial, de lo comprobable de inmediato, es aludido en presente. El pasado es lo que ya ocurrió, y a través de las preguntas se está llevando al mundo oficial a admitir que en ese pasado los políticos han delinquido. Ese mundo oficial es obligado, entonces, a precisar que en ese pasado ocurrido (y ocurrido realmente, tal como lo expresan los verbos en indicativo) quienes ejercieron la política delinquieron, y a admitir que quienes ejercieron la política fueron blancos. Pero a continuación, el poeta, utilizando el presente aporta también elementos objetivos y verificables: en el presente también sucede eso. Y el receptor lo puede comprobar. La línea es continua. Fue y es así. Otra versión no tiene cabida.

Los verbos marcados en presente, configurativos del ahora, servirán —entonces— no solo para describir el momento actual sino para llenar de contenido el propio pasado. Luego de haber preguntado el poeta si ha habido algún político negro, asumiendo una respuesta compartida, se es taxativo: *de qué color es Alan García*; respuesta: *blanco*, comentario; y *qué mierda es Alan García*; respuesta: *choro*. No hay, pues, en el mundo real el tal divorcio entre blanco y choro; por el contrario hay la asociación entre ambos términos vinculados a otro término, *políticos*, todos ellos sinónimos de gente poco honesta. Si se trata de responder acerca de los mayores o principales choros hoy, el universo ya está configurado. Y más bien los no blancos están excluidos. Si esto es así hoy, ¿por qué no ayer?

Pero el mundo de los no blancos tampoco es un mundo ajeno a la *choreidad*. Sin idealizaciones, el poeta admite que en una de las cárceles principales del país —Lurigancho— hay transgresores de la ley, choros,

pero rateros menores, el que roba un escritorio, el que se tira una cartera con cincuenta lucas. En buena cuenta, más que rateros, *cojudos*: *Lurigancho está lleno de cojudos*. De donde los otros choros, los mayores, son por oposición más bien “pendejos” (vivos, acostumbrados a sacarle la vuelta a la ley con anuencia y complicidad de esta). Todo esto conduce a un cuestionamiento frontal de la justicia peruana: mientras los personajes poderosos blancos que delinquieron *dónde chucha están*, están libres, los otros, los no blancos, los *cojudos*, son presentados por la versión oficial como los únicos rateros. ¿La prueba?: *cuando sale en La República* [un diario importante del Perú] *San Juan de Lurigancho/ salen cinco negros cocobolos agarrando los barrotes*. El *cuando sale* apela obviamente otra vez a una iconografía compartida; *salen* alude a iconografía, fotografía o televisión, en todo caso imagen. Y esas imágenes nos ponen ante la evidencia de que la afirmación *los blancos son los buenos/ los negros son los malos* no es simple verbalización auspiciada por el mundo oficial, sino una realidad, realidad absurda solo configurable a partir del prejuicio establecido. Así, este prejuicio no es un asunto de palabras, sino un asunto que implica la configuración de una realidad en la cual solo el infractor no blanco de la leyes es castigado.

¿Cómo no sentir indignación ante una situación real que subraya la impunidad de la que gozan los cinco personajes políticos que el poeta menciona y que, a juicio popular, son por decir lo menos, culpables por sospecha! ¿Cómo no sentir conmiseración, entonces, por esos *cinco negros cocobolos agarrando los barrotes*, que por lo demás no están presos por su infracción, sino por *cojudos*!

/ blanco es el cielo y es pureza/ negra es la pista y todo el mundo la pisa/ concha su madre/ un blanco en la oscuridad/ raya/ un negro en la oscuridad/ cuco/ un blanco vestido de blanco/ puta es el doctor/ un negro vestido de blanco/ heladero/ un blanco sube al cerro/ alpinista/ un negro sube al cerro/ vive ahí arriba/ una negra sale encinta en Canto Grande y no tiene marido/ es chuchumeca/ puta/ ramera/ pero si la hija de Ricardo Belmont sale preñada en Miraflores y no tiene marido/ esa dio un mal paso/ se cayó del caballo/ un blanco con alas/ ángel/ un negro con alas/ murciélago/ un

blanco en la piscina/ nadador/ un negro en la piscina/ foca/ un blanco con capa/ príncipe/ un negro con capa/ fantasma/ un blanco con trusa en la selva/ cazador/ un negro con trusa en la selva/ caníbal/ yo soy negro a mucha honra/ color de mi madre

A estas alturas es ya claro que cuando el poeta ha venido aludiendo a la oposición blanco/no blanco no se refiere únicamente a un asunto de palabras, a un asunto de simples prejuicios. La oposición referida habrá de afectar a individuos e instituciones, a tal punto que la dicotomía blanco/no blanco terminará siendo más un juicio que un prejuicio.

Personas y colectividades organizadas verán determinada su conducta a partir de su adscripción a uno u otro polo de la dicotomía. En esta perspectiva, *blanco es el cielo y es pureza/ negra es la pista y todo el mundo la pisa* es una oposición que más allá de lo blanco frente a lo negro, alude a lo más alto (cielo) y lo más bajo (pista). Mientras lo blanco se desenvuelve en el vértice superior de la pirámide social, lo negro resulta siendo la base sobre la cual se apoya la configuración de la pirámide en su conjunto. Simplemente eso, una base, un sustento a tal punto inanimado que es posible caminar sobre él: aquella pista que todo el mundo pisa.

Será contra esta concepción, atribuida por el poeta de las calles al mundo oficial, contra la que el mismo poeta enfilará. Contra un espacio de representación asegurado por el discurso oficial que —para comenzar— todos los no blancos de la plaza sienten como real, como presente, pero que pueden aun sentir como natural.

¿Cómo romper esta representación oficial, de alcances sociales discriminatorios, pero paralelamente ofrecida, dada y establecida? Acudiendo al recurso del perspectivismo, mostrando que las cosas que se dice que son tales, lo son desde una visión determinada. Pero en modo alguno desde una visión. Menos desde la visión. A fin de cuentas, el reto del poeta de la calle consistir en hacer vacilar a los receptores respecto a certezas sociales preestablecidas. Y para enfrentar la representación preestablecida contará con la complici-

dad del tú anuente, del tú que puede ser ilustrado a partir de este perspectivismo.

Luego de un *concha su madre* que llama la atención acerca de lo absurdo de las bases objetivas sobre las que supuestamente descansa la oposición blanco/no blanco, el poeta de la calle habrá de establecer una serie de oposiciones que observadas con detenimiento tienen un denominador común: no ser reflejo de la realidad, sino pretender crearla; introducir y asegurar prejuicio y juicio.

A través del humor, el poeta nos irá planteando estas oposiciones. Reparemos, sin embargo, en que ellas carecen de asidero real. ¿Por qué un blanco en la oscuridad es *raya* esto es, policía? ¿Y por qué un negro en la oscuridad se convierte en un fantasmagórico y atemorizador cuco, en algo o alguien que antes de ser persona se define por inspirar temor? Es interesante destacar que en la realidad de la sociedad peruana, los policías no pueden definirse étnicamente como adscritos al grupo de los blancos; es más, incluso objetivamente pertenecen a los no blancos, y sobre este asunto circulan hasta bromas (*huayruro*, sirve para aludir al policía por la combinación del uniforme verde con el rostro oscuro). Sin embargo, es la propia versión oficial, y la realidad creada por esta versión, la que adscribe a los policías al vértice superior de la pirámide social, al poder, a lo blanco. La asociación étnica no será familiar para los receptores, pero sí lo será la asociación en términos de poder. Por otro lado, si bien el cuco suele aprovechar la oscuridad (negritud) de la noche, no hay testimonio que avale que ese cuco tiene que ser negro. Negro es el espacio donde se desenvuelve el cuco, pero nada justifica objetivamente la traslación significativa de la noche al personaje que asusta. ¿Acaso los blancos no pueden asustar? Y si lo hacen, ¿dejarán de ser blancos porque asustan en la noche?

Todas y cada una de las oposiciones que se suceden están basadas en la misma objetividad real: el absurdo creado por el perspectivismo. Simplemente se trata de subrayar lo grotesco: lo blanco es puro, mientras que lo negro es impuro. Arriba y abajo.

De manera que los receptores, más allá de la risa con la que probablemente respondan ante la oposición del poeta, habrán de responder también de otra manera, situándose e identificándose, y comprobando, paralelamente, la exactitud y alcances de la oposición.

Conviene destacar, una vez más, el recurso del poeta al apelar a la mujer, y particularmente a la madre. Se pregunta el poeta: *una negra sale encinta en Canto Grande y no tiene marido* y habrá de responder —de acuerdo a la versión oficial— *es chuchumeca/ puta/ ramera*. ¿Por qué tres adjetivaciones? Porque para una negra no basta con una adjetivación, puta por ejemplo, sino que es mejor describirla exhaustivamente hasta llevarla a su auténtico e inferior nivel. Frente a esto el poeta plantea la hipótesis de que la hija de Ricardo Belmont se encuentra en la misma situación y no tiene marido para contestarse *esa dio un mal paso/ se cayó del caballo*.

En ese momento, Ricardo Belmont era el alcalde de Lima. Otro personaje que convoca el arraigo popular y que, de apellidos asociados a círculos de poder, aparece aquí como blanco. Y si su hija estuviese envuelta en una situación de embarazo sin paternidad identificable, no sería censurada. Pero anotemos que en medio de esta oposición referida a la mujer, el poeta de la calle ha introducido dos parejas de términos que por su uso expresan conceptos y que le permitirán oponer mundos, pero añadiendo su calificación, su versión, abriendo la nueva representación deseada. ¿Qué conceptos son esos? La negra sale *encinta*, mientras que la hija de Ricardo Belmont sale *preñada*; lo ajustado a la lógica oficial que sustenta las oposiciones que el poeta viene trabajando sería que la negra saliera preñada y la hija de Ricardo Belmont saliera encinta. El término preñar se utiliza para los animales, mientras que el término encinta se utiliza exclusivamente para los seres humanos.

Si el poeta no ha respetado la coherencia lógica oficial, ¿qué interés puede tener al emplear inusualmente estos dos términos? Expresar su visión, horadar la hipocresía formal, y, sobre todo, cuidar que esa negra de Canto Grande —si bien puede ser llamada chuchumeca, puta,

ramera— cuidar, decíamos, que esa mujer no pierda su condición de tal. Preservar su identidad como mujer. ¿Por qué? Porque esa mujer es de Canto Grande, donde el poeta ha admitido que vive, y esa mujer es negra, y el poeta ya ha admitido que su madre es negra; de manera que esa mujer, prostituta o no, puede ser su madre y merece, por lo tanto, su respeto.

Y aquí hemos hecho alusión ya a uno de los términos que forman la segunda pareja. La primera era preñada y encinta, la segunda es Canto Grande y Miraflores. Y aquí quiere ir el poeta de la calle a mostrar que la oposición blanco/no blanco no se reduce entonces a palabras, sino configura realmente mundos opuestos. Oposición que, con todas sus coerciones e injusticias sociales, posibilitará al poeta rescatar algo muy valioso: su identificación a estas alturas, ya natural por su condición de ser no blanco, con ese mundo de los hijos de las madres encinta de Canto Grande. Dignidad en la marginación.

Yo soy negro a mucha honra/ color de mi madre, señala el poeta. Expresión que trae a nuestro recuerdo aquel momento en el cual ante una pregunta de Ferrando declara querer a la raza negra porque su madre fue negra. Así, se trata de una filiación, en principio materna, que lo entronca con el mundo de lo no blanco y una filiación en un contexto social en el cual la figura materna juega un rol fundamental. Esta primera filiación es, así, de naturaleza forzada, físicamente configurativa, con la fuerza de los genes.

Sin embargo, pronto la configuración genética dará paso a una identidad social, podríamos decir incluso conductual. Allí están la escuela primaria, los juegos infantiles, el desengaño amoroso, los contactos con el mundo de la televisión, situaciones todas que a partir del rechazo harán tomar conciencia al poeta de su situación de diferente.

Una diferencia que, acabamos de verlo, configura aun espacios físicos. El poeta, idéntico a él y a otros como él, declara vivir en Canto Grande, por contraste respecto a otros, idénticos a sí mismos, que habitan en Miraflores. Aprovechando las oposiciones utilizadas en el

discurso para subrayar la oposición blanco/no blanco, reconstruirá la atmósfera de uno y otro mundo.

Así tendríamos que Miraflores, el espacio blanco, es el mundo —lo decíamos— del vértice superior de la pirámide social. Allí están la Policía, allí están los médicos, la gente que practica deporte: nada menos que alpinistas, nadadores y cazadores; allí está también la mujer no contaminada. En fin, el mundo del poder, de príncipes y políticos, de ángeles y religiones.

El otro espacio, aquel de lo no blanco, el de Canto Grande, es la base de la pirámide social. Allí están quienes no “son”, quienes pueden confundirse con una pista y son susceptibles, por lo tanto, de ser pisados; es el mundo de cucos, murciélagos y fantasmas, de heladeros y viviendas ubicadas en sitios de difícil acceso; allí, las chuchumecas, las putas, las rameras, las contaminadas. Mundo, pues, sin seguridad ni servicios, sin religión, sin poder político.

Si miramos este último mundo desde la perspectiva de la temporalidad, podríamos decir que el presente y el futuro han sido enajenados por el mundo oficial. No hay servicios hoy ni esperanza material (política) o espiritual (religiosa) hoy.

Como veremos más adelante, sí hay un pasado donde los mundos estuvieron imbricados, un pasado oficial pero real, que hurtó el presente y el futuro al poeta y a los idénticos a él. Al menos desde la perspectiva de la versión oficial.

/ este trabajo se lo hice a Ferrando/ Ferrando agarró/ me acuerdo de esa fecha hace tres meses/ frente al público/ dijo/ este lo descubrí yo/ para el poeta de la calle/ Producciones Panamericana/ la CRC y el señor Genaro Delgado Parker le regalan cuatrocientos dólares de la CRC/ yo me quedé contento/ me fui a Canto Grande a mi casa/ carajo/ mis vecinos nunca me han hablado/ pero me vieron por televisión y me estaban esperando/ convenidos de mierda/ llegué a mi casa/ toditos con banderolas/ poeta/ poeta/ poeta/ gracias señores/ les dije/ qué mierda quieren ahora/ queremos tomar por festejar lo que ha salido en Trampolín/ correcto/ les dije/ pasen a mi casa/ se paró uno y dijo/ soy el dueño de la cantina de la

esquina/ cuántas cajas quieres que te fie/ el lunes me pagas/ dame veinte cajas pa que chupe toda mi gente/ poeta dijeron/ soy el dueño de la pollería de la esquina/ cuántos pollos quieres que te dé/ dame diez pollos pa que coma mi gente/ chupé como narco-trafficante y comí como obispo/ el día lunes me fui a Panamericana Televisión/ saqué la libreta de la CRC y me fui caminando hasta la avenida Wilson/ eran las once de la mañana/ cuando de repente encontré la puerta cerrada/ yo dije/ el gerente se habrá quedado dormido/ le pregunté al policía de la esquina y me dijo/ zambo huevón/ no sabes leer/ miré arriba/ habían quebrado la CRC/ fui donde Ferrando/ le dije/ me van a quitar mi televisor si no pago/ y sabes lo que me contestó Ferrando/ vete a la concha tu madre/ no te voy a pagar/ y se fue/ me dejó llorando

Acabamos de asistir, en el fragmento analizado anteriormente, a la comparación del blanco y el negro. A aquella comparación anunciada por el chofer de Augusto Ferrando como caracterizadora del poeta de la calle. Que nos ha hecho reír, ciertamente.

Y tal vez por el hecho de haber reído junto al poeta y sus receptores, acaso hayamos perdido de vista el origen y los límites de ese discurso racial que —al desarrollarse— configura en realidad una suerte de discurso dentro del discurso.

Este trabajo se lo hice a Ferrando, nos dice el poeta, recordándonos que toda la comparación del blanco y el negro ha sido presentada por el orador en el programa *Trampolín a la fama*. Pero, cuidado, el *se lo hice* no apunta tanto a la dimensión creativa implícita en el verbo hacer, cuanto simplemente al significado coloquial de esta expresión; apunta más bien, entonces (en una primera aproximación), a subrayar el valor *se lo hice* igual a *se lo mostré*. De modo que la comparación entre el blanco y el negro no es codificación inédita, ya estaba hecha, formaba parte ya del discurso característico del poeta de la calle. Ya la realizaba en las plazas y de hecho por eso Ferrando se fijó en él.

¿Qué pretende, entonces el poeta de la calle al indicar que *este trabajo se lo hice a Ferrando*? Si recordamos, este discurso específico dentro del discurso mayor del poeta de la calle, se inicia con *dicen que*

en el mundo no había habitantes/ tan solo un Edén glorioso y brillante, y está antecedido por el anuncio del poeta de que lo que va a relatar: ... lo has visto en Tulio Loza/ lo has visto en Ferrando/ lo has visto en JB El Imitador. Se trata de un discurso cuya especificidad no radica ni en el tema (el tema es tratado en otros pasajes) ni en el hecho de haber sido codificado expresamente para Ferrando, como ya lo anotamos. Observemos que nosotros mismos estamos tomando contacto con este discurso específico en la plaza (o, más bien, ahora en esta reconstrucción) y no en *Trampolín a la fama*, el programa de Ferrando.

La pregunta que hacíamos anteriormente acerca de qué motivaciones llevaban al poeta de la calle a subrayar que *este trabajo se lo hice a Ferrando* debe más bien ser reemplazada por la pregunta ¿por qué el poeta encierra —entre límites muy marcados— el inicio y el fin de este discurso específico?

Ocurre que el simple hecho de darnos cuenta de que se trata de un discurso que ha sido capaz de penetrar en los medios de comunicación nos pone a nosotros y a los receptores de la plaza ante la evidencia de que asistimos a un discurso reconocido y aplaudido, de hecho un discurso a través del cual oficialmente identificamos a su autor. Es el poeta de la calle aquel personaje que es reconocido por hacer la comparación entre el blanco y el negro.

Y tenemos aquí una primera respuesta a nuestra pregunta. El poeta de la calle delimita muy precisamente este discurso para poner en evidencia que su talento, ese talento reflejado a lo largo de toda la comparación entre el blanco y el negro, trasciende la plaza. Es reconocido por todos. Reconocido por los que no están en la plaza (y nunca van a estar), pero reconocido también por aquellos que en ese momento están en la plaza y que han reído y reído con la comparación. Se subraya, entonces, que la comparación entre el blanco y el negro es aplaudida tanto por el mundo oficial como por aquel de las calles.

Pero hay una segunda respuesta que podemos intentar esbozar ahora para mostrar por qué el poeta de la calle insiste en delimitar muy precisamente la comparación del blanco y el negro como un discurso

específico, como una suerte de discurso dentro del discurso. Mientras el discurso del poeta de la calle en su conjunto tiene como receptores a todos aquellos presentes una y otra vez en la plaza, el discurso específico de la comparación entre el blanco y el negro está hecho para “los otros”. Para el mundo, en este caso oficial, de la televisión. Y al poeta le interesa sobremanera destacarlo.

Si aislamos el discurso específico, e imaginariamente tratamos de verlo representado en la televisión, obviamente sonreiremos, como aquí en la plaza. Con la diferencia de que frente al aparato de televisión solo sonreiremos. ¿Por qué? Porque el discurso representado en la televisión, aquel de *de qué color es la paloma de la paz/ blanca/ de qué color es el gallinazo/ negro/ qué come la paloma/ maíz/ qué come el gallinazo/ caca* carece del contexto que aquí sí posee. Y ello hace que las palabras del “mismo” discurso específico en la televisión y en la plaza tengan valores significativos distintos. Mientras en la televisión la risa subsume la crítica social, en la plaza esa risa está a su servicio, o al menos no compite con ella.

Y esta preocupación del poeta por mostrar dos registros, uno para su articulación con lo oficial y el otro para la plaza, la comprobamos si observamos los espacios de representación creados por la expresión “concha tu madre”. La expresión aludida es una de las lisuras coloquiales de mayor expresividad en el habla limeña, acaso el insulto más ofensivo (si descartamos los insultos inherentes que apuntan a la raza: “cholo de mierda”, por ejemplo).

Revisemos, entonces, el uso de dicha expresión en el discurso específico “para la televisión”.

Semánticamente hablando, en la televisión esa expresión opera como una interjección, como un elemento que apunta fundamentalmente a subrayar la expresividad del hablante ante un hecho dado, configurado. Por lo demás, al no estar dirigido a nadie en particular, el *concha su madre* pierde el valor de insulto: *qué come el gallinazo/ caca/ concha su madre/ yo no te miento/ .../ blanco es el cielo y es pureza/ negra es la pista y todo el mundo la pisa/ concha su madre...*

Contrastemos este valor con el *concha tu madre* del fragmento que ahora estamos analizando, fragmento ahora sí de la plaza: *y sabes lo que me contestó Ferrando/ vete a la concha tu madre*. Semánticamente hablando, la lisura configura un personaje: en este caso a quien lo dice y a quien la expresión se dirige. Quien lo dice revela su personalidad; y, en este caso, a quien se le dice esta expresión no se le está simplemente apelando, ni se le está manifestando solo un rasgo expresivo del hablante, sino que se le está creando un espacio del cual no puede escaparse y al cual debe dirigirse. Por eso *vete a la* y no simplemente *concha tu madre*.

Observemos, pues, que el último *concha tu madre* es impensable en el discurso para la televisión. Porque la televisión, el mundo oficial, los otros, solo admitirán un discurso que satisfaga sus intereses. Y en el caso de la comparación de lo blanco y lo negro lo que interesa es reducir el prejuicio racial a chiste, broma, risa. A simple caricatura. Se admite un *concha su madre* a lo más de valor interjectivo, que solo se atreva a subrayar expresividad (nótese que no se trata de evitar lisuras o palabras fuertes porque de hecho las hay: *mierda, tirar, parir...*).

Este trabajo se lo hice a Ferrando es el límite final que el poeta se encarga de subrayarnos, como antes lo había hecho al destacar el límite inicial. Límites de la comparación entre el blanco y el negro. Nos queda claro ahora que en la mentalidad del poeta de la calle hay una precisión conceptual entre lo que se puede y debe decir ante los otros, y lo que se puede y debe decir en la plaza. Y el poeta entonces, lo subraya, lo pretende hacer evidente. Por eso establece muy precisamente que esa comparación entre el blanco y el negro la hizo para la televisión. A fin de cuentas se trata de palabra hipotecada, pero de hipoteca transitoria, limitada a un mundo con el cual hay que articularse, en este caso, por razones de supervivencia. Pero esa hipoteca no es una figura contractual válida en la plaza pública. Allí, en la plaza, al poeta le interesa mostrar que la palabra fluye sin limitación alguna.

Si en el discurso para "los otros" el poeta esquivaba aquellas palabras que formalmente podían aparecer como subversivas respecto

al orden establecido, palabra y subversión habrán de encontrar espacio apropiado en la plaza.

Y ahora volvamos al fragmento que es materia de nuestro análisis. Decíamos que el poeta pone en evidencia que es capaz de hipotecar sus palabras, transitoriamente, en su relación con los otros. A fin de cuentas, un problema elemental de supervivencia que todos los receptores sabrán entender.

Y en este contexto reaparece Augusto Ferrando, aquel animador representante del mundo oficial que fue ya caracterizado por el poeta. A estas alturas, Ferrando, lo decíamos, tiene una adjetivación preestablecida por el propio poeta: es diferente. Porque el carácter popular de esta figura el poeta se cuidó ya de esfumarlo.

Sin embargo, otra vez la ilusión. El poeta ha llevado su arte y su talento, precisamente ese que acaba de hacer reír a la gente en la plaza, a los sets de televisión. Allí, en fecha muy precisa que el poeta no puede olvidar (*me acuerdo de esa fecha hace tres meses*) y ante testigos presenciales (*frente al público*), las luces de la televisión y la ilusión parecen converger. Obviamente la expresión *frente al público* tiene aquí una doble connotación para el poeta y para los receptores de la plaza. Pues más que aludir a público = televidentes, hace referencia a público = gente presente en el auditorio. De manera que la ilusión es doble: el poeta de alguna manera pisa un terreno que conoce; pisa terreno firme, aquel que normalmente lo retribuye con aplausos. Está en la televisión, pero también hay público presente. Y como para que no queden dudas de que se trata de reconstruir el ambiente de espontaneidad que el poeta creyó percibir, encontramos la expresión *Ferrando agarró*, expresión coloquial, no ceremoniosa, casi como en la plaza; y enseguida el animador utiliza una expresión que es un endoxa entre los receptores de la televisión peruana. Todos saben que Augusto Ferrando descubre estrellas, hace famosos a muchos artistas. Y ese es un hecho del cual el animador todopoderoso se vanagloria constantemente. De allí que el estilo directo nos presente a un Ferrando orgulloso del poeta, *este lo descubrí yo*. Todo continúa por lo tanto en

la senda de la ilusión, y es el propio animador el que prácticamente preanuncia el paso del poeta a la gloria. Como decíamos, con sus propias palabras, en estilo directo: *para el poeta de la calle/ Producciones Panamericana/ la CRC y el señor Genaro Delgado Parker le regalan cuatrocientos dólares de la CRC*. Aun cuando el móvil del poeta haya sido hipotecar transitoriamente la palabra en función de la supervivencia, asistimos a la codificación de una ilusión posible que pareciese escapar a esa supervivencia. El canal de televisión más importante del país, una institución financiera en ese instante con aparente solvencia económica y auspiciadora del programa, y el mayor broadcaster del Perú parecen reconocer el talento del poeta de la calle y lo estimulan económicamente. La cantidad de dólares mencionada no resulta nada desdeñable para un hombre que vive fundamentalmente de trabajar en calles y plazas, para un hombre humilde.

Y la ilusión, como es lógico, continúa. Alcanza al poeta mismo: *yo me quedé contento*.

Pero el poder de la televisión parece ser más fuerte aun que el simple aplauso con el cual muchas veces el poeta nos ha dicho ya que se contenta. La imagen del poeta triunfador del programa *Trampolín a la fama* ha llegado al barrio donde él vive. *Me fui a Canto Grande a mi casa*, y allí la televisión parece haber obrado un milagro, un milagro que genera una interjección de asombro por parte del poeta: *carajo*. El milagro compromete esta vez a quienes viven cerca de él, en ese barrio humilde, quienes parecen haberse transformado: *mis vecinos nunca me han hablado/ pero me vieron por televisión y me estaban esperando*. La magia y el poder de la televisión subrayados.

Observemos, sin embargo, que nuevamente reaparece el asombro. Aquel manifestado por el *carajo* inicial, esta vez bajo la expresión *convenidos de mierda*. Si bien esta expresión connota una censura para la gente de su barrio, en función de cómo se comportaban antes y cómo se comportan ahora, no podemos negar que la expresión tiene también un valor testimonial, casi de certificación notarial. Si son *convenidos de mierda*, quiere decir que la conveniencia (por censurable que

fuese) ha producido el milagro que parece configurarse: la mutación conductual de los vecinos.

Pero la descripción del recibimiento se encarga, nuevamente, de anteponer la ilusión a la censura ocasionada por el cambio de conducta. La censura pareciese desdibujarse ante un recibimiento que adquiere características de apoteosis, de algo que, en efecto, solo puede crear la televisión; *llegué a mi casa* dice el poeta, y aquí habrá algo que visualmente contribuirá a su asombro inicial: *totitos con banderolas*. No todos, más que todos, totitos lo esperaban con una recompensa visual. Pero la recompensa abarcaba también el ámbito de lo auditivo. Todos coreaban: *poeta/ poeta/ poeta*. ¿Cómo responder ante este recibimiento apoteósico? Con un simple *gracias señores* que sin embargo, en este contexto, connota la gratitud de un candidato presidencial ante una multitud que lo aclama.

Sin embargo, el poeta manifiesta que no por gusto ha vivido la vida que ha vivido y que ha compartido con nosotros. Su experiencia le dice que, con excepción de la plaza, la amistad parece perderse y detenerse en la primera infancia. Recordemos que *yo estaba mejor en mi colegio fiscal porque allí todos eran mis amigos*. Pero reparemos también en que la palabra amistad desaparece y es ganada por una vida dura, sin espacio ni tiempo cotidianos para ese sentimiento. De manera que el *qué mierda quieren ahora* alude nuevamente a la sorpresa ante los vecinos convertidos repentinamente en “amigos”, pero alude también a una voluntad del poeta de establecer contacto con esa gente a pesar de sus sospechas: eliminemos *mierda* y nos quedaremos, así, con *qué quieren ahora*.

Y el *qué mierda quiere ahora* la gente parece ser simplemente reconocer al poeta, reconocerlo —si bien es cierto como consecuencia de la magia televisiva— con usos y costumbres del pueblo. Parecería a estas alturas ser cierto, entonces, que el *frente al público* que el poeta ponía como testigo de su actuación en *Trampolín a la fama* no se restringía a anónimos televidentes, sino a personas de carne y hueso, como él, quizá hasta a su público. ¿Aquel de la plaza? *Queremos tomar*

por festejar lo que ha salido en Trampolín. Y, como es lógico, el poeta abrió la puerta de su casa e ingresaron sus vecinos.

Entonces se paró uno y dijo/soy el dueño de la cantina de la esquina/ cuántas cajas quieres que te fle/ el lunes me pagas.

Reparemos en los demarcadores de número que obviamente apuntan al singular: *dijo, soy, (te) fle, yo, me*. Y anotemos que este personaje singular extiende su aval al poeta: está dispuesto a fiarle. Entonces se paró otro y dijo: *soy el dueño de la pollería de la esquina/ cuántos pollos quieres que te dé*: una vez más un personaje singular para el cual el verbo dar no es dádiva, sino contextualmente, nuevamente aval. Sin embargo, este reconocimiento traducido en avales y fianzas no se circunscribe a estos dos individuos. El orador, siguiendo el clima de aclamación al que ya había hecho alusión (*poeta/ poeta/ poeta*) intercala entre los dos personajes singulares que ofrecen su apoyo la expresión *poeta dijeron*. O sea, como es coherente para el todo del ambiente reconstruido, el reconocimiento es plural y no singular. Todos los vecinos quieren expresar su reconocimiento, esos vecinos de los cuales inicialmente el poeta dudaba pero ahora, qué duda cabe: *dame veinte cajas de cerveza pa que chupe toda mi gente; dame diez pollos pa que coma mi gente*. Los vecinos, pues, se han convertido en *mi gente*.

Sin embargo, parece premonitoria y reveladora la persona gramatical a través de la cual el poeta subraya la pluralidad. *Poeta dijeron...*; ellos, no nosotros, así como eran ellos quienes habían dicho *queremos tomar por festejar*. De donde el poeta de la calle, el reconocido, el homenajeadado, parece no estar incluido en la invitación al festejo. Este festejo se configura más bien al simple nivel de la euforia y el pretexto, pretexto para tomar y comer siendo invitados por el poeta. Porque ocurre que en ese homenaje apoteósico, el poeta no es invitado, él es el que invita, él es el que se ve obligado a invitar, con comida y bebida fiadas, pero pagadas por él.

Pero hay algo más: recién nos enteramos de que los cuatrocientos dólares del premio de Trampolín a la fama aún no han sido entregados. Si no, no se explicaría que le tengan que fiar al poeta. Nos enteramos

entonces que ellos, los vecinos, los que prácticamente se han autoinvitado a festejar, excluyendo al poeta de la invitación, no solo están festejando con el dinero del poeta, sino con dinero que el poeta aún no posee. Sospechamos, entonces, qué razón tenía el poeta al dudar de sus vecinos, de su repentina conversión, y qué razón tenía el poeta a llamarlos *convenidos de mierda*.

A pesar de todo esto, y en una euforia en la cual es difícil trazar límites relacionales entre ellos y nosotros, entre invitaciones excluyentes e incluyentes, entre *mi gente* y *convenidos*, a pesar de todo esto el poeta nos dice: *chupé como narcotraficante y comí como obispo*. No interesa abundar aquí sobre las asociaciones narcotráfico-religión, sobre la alusión a dos actividades significativamente institucionales en la realidad peruana.

Lunes, avenida Wilson de Lima, once de la mañana. El poeta de la calle precisa nuevamente tiempo y lugar, como lo hizo cuando estuvo a punto de alcanzar la gloria y obtuvo su importante premio. Pero esta vez la ilusión queda definitivamente rota; esa ilusión que había alcanzado su máxima expresión con la fiesta. Ahora, más bien, la desilusión, la vejación, el engaño, la humillación. El llanto final.

¿Qué ocurrió ese lunes? El poeta había ya recogido su libreta de ahorros en el canal de televisión y se había dirigido a la institución financiera. *Cuando de repente encontré la puerta cerrada*, dice el poeta. Es decir, un imprevisto, una primera desilusión, significativa por su carácter repentino. Y porque, no olvidemos, el poeta es una persona humilde. Que no solo para pagar sus cuentas de la fiesta, sino por una ilusión natural, desea cobrar su premio. Será esta misma ilusión natural, lindante con la ingenuidad, la que llevará al poeta —frente al mal presagio de la puerta cerrada— a argumentar, sin embargo, *el gerente se habrá quedado dormido*. Pero la ilusión no podía ser, y será un personaje subalterno, uno aparentemente como él, pero policía y por lo tanto al servicio del mundo oficial, quien lo vejará: *zambo huevón/ no sabes leer*. ¿Qué tenía que leer el poeta?: *habían quebrado la CRC*. Nótese, no *habla* quebrado la CRC, sino *habían* quebrado la CRC. La institución

financiera no había muerto de muerte natural, sino por deliberación. ¿Quiénes habían quebrado la CRC? En el canal de televisión que había otorgado el premio, nadie le anunció el problema y —como veremos— el propio Augusto Ferrando se desentenderá del asunto. El *habían* adquiere, por lo tanto, carácter inculpatario: el mundo oficial, ese mundo que le había creado una ilusión, que se había aprovechado de él y que lo había hecho respetable ante sus vecinos por unas horas, ahora se comportaba como ya el propio poeta de la calle había anunciado que era su comportamiento normal. Como incapaz de tender puentes de articulación para gente como él.

Habíamos anotado ya que Augusto Ferrando no es importante para el poeta tanto como animador cuanto representante del mundo oficial. Pero el mundo oficial, por ser tan abstracto, no puede humillar y el poeta se encuentra en una situación en la que ha sido humillado. Él, en carne y hueso. De manera que ese mundo oficial tenía que materializarse en un humillador igualmente oficial: Augusto Ferrando Chirichigno: *fui donde Ferrando/ le dije/ me van a quitar mi televisor si no pago/ y sabes lo que me contestó Ferrando/ vete a la concha tu madre/ no te voy a pagar/ y se fue.* ¿Dónde acudió al enterarse del problema con la financiera? Donde Ferrando. ¿Qué argumento esgrimió el poeta para intentar conmovier al animador? No su derecho, no el reclamo sino la súplica: si no paga lo que le han fiado para la fiesta en su honor, serán sus vecinos, aquellos que lo homenajearon, los que le quitarán el televisor. ¿Y qué responderá el animador? Siempre todopoderoso, poder subrayado por el poeta al ir donde él al suplicarle y al decirnos *y sabes lo que me contestó Ferrando.* Responderá con indiferencia, con desentendimiento frente al problema, pero aun más: asumiendo con conciencia la representación del mundo oficial para, desde allí, decirle: *vete a la concha tu madre/ no te voy a pagar.* Y se va.

Ante la desilusión, ante las palabras del animador, el desamparado poeta nos dirá: *me dejó llorando. Me,* variante del pronombre de primera persona. El desamparado, el estafado, a mí: a todos él, el animador, con todo su poder, dejó llorando. Sin duda. Personalizaciones destinadas

a subrayar no solo una materialidad del mundo oficial encarnada en Augusto Ferrando, no solo una necesidad expresiva de convertir al mundo oficial en posible agente de una acción de esta naturaleza, sino personalizaciones que apuntan a terminar de desmoronar el endoxa de Augusto Ferrando como animador popular.

La configuración negativa de la estructura mundo oficial/Ferrando que, como hemos visto, en algunos casos pone en primer plano a alguno de estos dos elementos como agentes causales, alcanza su plenitud en la plaza. Por la concurrencia de una retórica verbal y de la imagen. ¿Quién es el que llora? Sabemos que es el poeta. Pero, ¿cómo es este hombre al que el mundo oficial/Ferrando lo dejó llorando? Es un personaje que se ha definido en su lucha por la vida como un ser valiente, es un personaje cuya vida dista de ser una vida fácil. Se trata de un hombre cuya empatía con los receptores de la plaza alcanza tal grado de simbiosis que el poeta de la calle no tiene temor de confesar que en un momento dado de su vida estuvo atrapado por las drogas: *fui fumón* les ha confesado. Y este hombre, así caracterizado, conocedor de la vida, del bien y del mal, pero sobre todo de esto último, está allí en la plaza. Es ese sujeto negro, de apariencia curtida, es ese hombre verbalmente configurado y visualmente identificable como duro, quien llora. No por flaqueza humana, por lo tanto, sino por una desilusión derivada no tanto de la situación concreta del premio perdido, sino de la desilusión derivada de la impotencia. No es posible la articulación con ese mundo oficial. Y aun cuando se le dé a aquel mundo solo lo que a él conviene, la respuesta parece estar signada permanentemente por la humillación. Humillación agravada por ser tránsito al engaño.

Reparemos en que el llanto no es reacción solo ante la hostilidad —de alguna manera previsible— del mundo oficial. Ocurre que esta agresión (ilusión/desilusión) ha alcanzado por encadenamiento la esfera de la vecindad, de los que viven en su barrio. Que si bien no le hablaban antes del programa *Trampolín a la fama*, ello no era para llorar. Pero sí lo es el hecho de que todos los vecinos se hayan

aprovechado, que hayan comido y bebido gratis empeñando al poeta y con el pretexto de hacerle un homenaje. El llanto del poeta de la calle, el llanto de ese hombre duro no es pues una simple expresión afectiva; es un llanto verbalizado (de hecho el poeta no está llorando en ese momento en la plaza), que apunta más bien a la denuncia de un mundo representado —la vida— que tiene como elemento intrínseco la violencia de los otros. Y ocurre que los otros parecen ser que son todos los que no están en la plaza. No hay, entonces, una visión idealizada de su mundo, del mundo que no es lo oficial asociado a lo blanco; pero tampoco se desvincula la negatividad del mundo vecino al poeta, de la causalidad negativa generada por el mundo oficial. En cualquier caso, el poeta está hablando de la vida, no está haciendo un discurso político.

Llama la atención en el fragmento analizado, aparte de características del lenguaje utilizado que ya han sido señaladas a propósito de otros fragmentos, la violencia verbal manifiesta. Violencia a la que marcadamente apunta la alternancia entre verbos en pasado y presente posibilitada por el estilo directo.

El poeta está narrando hechos que sucedieron en el pasado, y los verbos lo marcan muy puntualmente: *agarró, fui, quedé, dejó, etc.*, pero estos verbos que señalan un pasado muy preciso, muy realizado, se ven contrapuestos a los verbos en presente que aparecen cuando los personajes hablan directamente. Ferrando dice: *le regalan*, los vecinos dicen: *queremos tomar*; Ferrando dice: *no te voy a pagar*. El poeta enmarca las acciones, las sitúa con sus palabras, pero para no dejar duda sobre lo acontecido deja a los personajes hablar por ellos mismos y lo que ellos dicen representando el momento en que ocurrió, está en presente. Lo dijeron en el pasado, pero lo dicen (o lo dirían) siempre. Alternancia de estilos y tiempos. Contraste que genera violencia. Y esta violencia alcanza tal vez su mayor manifestación en la parte final: va donde Ferrando y le dice lo que le va a pasar. Y aquí crea una incógnita dirigiéndose otra vez al receptor personalizado de la plaza: *y sabes lo que me contestó Ferrando*, y una respuesta que no es lógica pero

sí coherente por parte de ese mundo: *vete a la concha tu madre/ no te voy a pagar*. Sin explicación. E inmediatamente el poeta acota: *y se fue*. Lo ha insultado, lo ha humillado, lo ha castigado. Y simplemente el animador se va. Luego de esa objetiva narración de lo acontecido, la reacción del poeta: *me dejó llorando*. Ya sabemos por qué. Otra vez un pasado preciso, real. En pocas palabras y a través de esas pocas palabras la situación ha quedado definitivamente clara. Así como en un principio, cuando todo era ilusión, *yo me quedé contento*, ahora, ante la desilusión, *me dejó llorando*. Se ilusionó en primera persona; se desilusionó por tercera persona.

/ tuve que venir a la Plaza San Martín y pedirle al comandante que me deje trabajar/ y yo/ carajo/ desde la una de la tarde hasta las seis de la tarde/ me levanté doscientos cincuenta dólares para pagar lo que había chupado

El infierno de mierda que se llama vida. Aquella vida que había sido definida por el orador a través de sus palabras iniciales en la plaza pone al poeta de la calle ante una situación límite. No se trata aquí de exteriorizar valentía para conseguir a la amada, como tampoco de ser valiente interpelador de Augusto Ferrando; en el contexto de la supervivencia se trata, esta vez superlativamente, de luchar por la vida. Por la supervivencia misma.

Ya habíamos anotado que para el poeta de la calle los términos *lucha/vida/valentía* no son categorías preestablecidas. Se definen permanentemente en un aquí y un ahora. Podríamos decir incluso que las tales categorías —antes que ontológicas— son semánticamente deícticas.

Y en esta ocasión, enfrentado a una situación límite, tampoco servirá Bertolt Brecht, ni su hombre imaginario ni sus definiciones universales. Servirán únicamente definiciones que asuman el ello representado desde un yo expresivo y con la necesaria presencia de un tú.

De allí que, a pesar de estar ante una situación límite, esta vez de veras sí límite, no encontremos una recurrencia a principios. Quién

sabe los extrañemos, escribalmamente. Porque ante experiencias como las vividas por el poeta de la calle y en un instante de definiciones como las que está viviendo el personaje, tal vez reclamemos la vuelta a los universales, al refugio en las palabras lucha, vida y valentía. A nomenclaturas que por ser capaces de abstraer e independizar el ello nos garantizarán al menos el equilibrio psicológico. Definiendo así, preservaremos nuestro yo interior al no involucrarlo.

Tres expresiones nos ponen en la pista de que el poeta está asumiendo su respuesta, más bien involucrándose.

Tuve que venir a la Plaza San Martín; me levanté doscientos cincuenta dólares para pagar lo que había chupado. Reparemos en que estamos frente a expresiones en las que el pronombre personal *yo* no aparece explícitamente expresado, pero reparamos en que esta misma elipsis subraya también, desde el verbo, el yo gramatical. De modo que es una persona singular, el poeta, quien enfrenta la situación.

Pero el enfrentamiento, como decíamos, va a estar despojado de ontología. No solo será un enfrentamiento semánticamente deíctico, sino —y esta vez sin elementos deícticos formalmente marcados— se tratará de un enfrentamiento cuyos límites están atados a la circunstancia. No hay en este pasaje las marcas delimitantes de un aquí y un ahora, no hay un este o aquel, pero a pesar de ello sentimos que la lucha por la vida adquiere (por oposición a una ontología preestablecida) la epicidad de la ontología de lo cotidiano, de una cotidianeidad que en un momento de gran trascendencia para la vida del poeta de la calle, puede expresarse en términos de *tuve que venir, me levanté, lo que había chupado*.

Así, en una situación límite, expresiones que podríamos no esperar. Porque no subrayan en sí y para sí, desde un ello abstracto, ningún dramatismo; pero que subrayan dicho dramatismo al involucrar el yo con el ello. No se trata aquí de que el poeta de la calle escoja las palabras para expresar un aspecto de su vida, sino que es la propia vida la que se encuentra con las palabras, la que las exige. Sin artificio.

Tuve que venir pone obviamente énfasis en lo ineludible, en algo que el poeta tuvo que hacer más allá de una libre decisión concebida desde universales. El poeta, pues, no vino a la plaza, tuvo que venir, se vio obligado por las circunstancias, y pareciese ser que no tenía alternativa.

Como tampoco había alternativa respecto a lo que el poeta tenía que hacer en la plaza. No iba allí a convocar a sus demonios, simplemente tenía que hacer frente a una deuda. Deuda apremiante, aparentemente cuantiosa, ante la cual no cabía asépticamente ganar dinero, menos cabía la limosna o la caridad. La vida exigía más y la palabra para indicar ese más fue: *me levanté*, una expresión con connotaciones alejadas aun de la propia ética. Si la vida no dejaba espacio para ganar dinero, solo había espacio para *levantarlo*, para acopiarlo sin cualquier qué dirán.

Y la situación límite, lo sabemos, se presenta porque el poeta necesita dinero para pagar una deuda. La deuda no es con la vida ni con la muerte; no es un pacto con la trascendencia: es simplemente para pagar lo que había “chupado”; para pagar una borrachera.

La vida ha exigido las palabras. Estas pudieron ser muchas; las únicas palabras que estaban excluidas eran aquellas referidas a definiciones preestablecidas. Otra vez no se trataba de la vida, la lucha o la valentía, sino de esta *mi* lucha en esta *mi* vida y de esta *mi* valentía. De todo ello en este mundo. En esta plaza. Recordemos sin embargo y siempre que la situación límite no es para el poeta asunto de nada. Se trata de un momento importante de su vida. No nos dejemos engañar, entonces, por palabras profanas. Ellas lo son porque profana es la vida.

A fin de cuentas, es el propio poeta de la calle quien ha venido subrayando que la vida es así y solo así. Sin que el ello pueda prescindir del yo y viceversa. Siempre en circunstancias. Puesto ante esta situación límite, ya no importa la ilusión. El triunfo fugaz, el falso homenaje, el descubrimiento del engaño: esa es la vida. De allí que no nos extrañe que el poeta de la calle prácticamente reduzca la situación límite a tener que pagar lo que había chupado. Sabemos que chuparon o

tomaron todos sus vecinos, es más, sabemos que fueron ellos los que utilizaron el pretexto del homenaje para tomar a cuenta del poeta de la calle, sabemos —en fin— que el poeta no fue invitado a su propio homenaje, pero todo eso el poeta lo subsume con un simple cambio de persona gramatical: lo que los otros habían chupado deviene en lo que había chupado. Podríamos hablar de subsunción por asunción. No es que el poeta olvide lo que ha ocurrido, pero lo incluye, no lo convierte en análisis sino en síntesis, síntesis que no es otra cosa que la vida a la cual tiene que hacer frente. Si hay que pagar una cuenta, en este caso del trago consumido, resulta más sano y menos atentatorio contra el equilibrio emocional, decir que se está pagando la cuenta del trago consumido por uno mismo. Sin embargo, decíamos que la exclusión del análisis en beneficio de la síntesis no significa olvido. No hay olvido, y por eso se está ante una situación límite vivida y relatada. ¿Cómo podrá olvidar el poeta que para poder trabajar en la plaza tuvo que pedir? El derecho al trabajo es, en este caso, súplica, pedido de clemencia ante el poder oficial; esta vez ante un comandante, como antes lo fue en el caso del reclamo ante Augusto Ferrando por la quiebra de la CRC. Obviamente el poeta no podría olvidar, como ninguna persona, no una situación sino un estado de vida en el cual los derechos tienen que suplicarse.

Podrá llamarle la atención a alguien, finalmente, la cantidad de dinero que el poeta reconoce haber levantado en cinco horas de trabajo. Doscientos cincuenta dólares en un país en el cual el salario mínimo vital no llega a cien dólares mensuales. Pero doscientos cincuenta dólares que contrastan también con la cantidad que, como gran cosa, el poeta decía al inicio que ganaba en un circo cuando no iba a la plaza. En esa oportunidad decía que prefería estar en la plaza a pesar de ganar menos. ¿Cómo compatibilizar esta aritmética del poeta de la calle?

Aquí volvemos a que el poeta está ante los receptores, ante estos receptores de la plaza que son —como mercado— aquellos que hicieron posible la incongruencia aritmética. Esa incongruencia nos

dice claramente que el poeta está exagerando al hablar de doscientos cincuenta dólares, sus ingresos; pero la cantidad y la oportunidad en la cual esa cantidad fue recogida están apelando directamente a la “generosidad” de los receptores. De los de ayer, pero sobre todo de los que están ahora en la plaza. Para que se repita.

/ porque la gente es injusta/ por eso a veces digo/ bien hecho que haya ganado Yoshiyama/ carajo/ deja/ te voy a explicar esto/ no has visto esta semana la Revista Dominical/ me ha sacado en las elecciones/ o sea la voz del pueblo va siendo voz importante/ y si se me tiene en cuenta a mí se te tiene en cuenta a ti/ porque yo hablo y tú me escuchas/ o no

Estando en la plaza, de pronto escuchamos de la boca del poeta la expresión: *porque la gente es injusta*. Si bien hemos asistido a experiencias vitales del poeta signadas por el desengaño, y si bien —desde esa perspectiva— el término injusticia pareciese, entonces, aludir a lo que él ha vivido, el poeta de la calle establece una relación de causalidad entre la injusticia de la gente y un resultado político: *bien hecho que haya ganado Yoshiyama*.

El énfasis en el resultado electoral, más que en la injusticia de la vida personal que parece ir quedando atrás, lo encontramos en la reiteración causal *por eso a veces digo*. Así, “bien hecho que haya ganado Yoshiyama porque la gente es injusta”. Por eso.

Pero recordemos una vez más que estamos en la plaza y que el poeta de la calle, a través de sus historias, nos ha dicho una y otra vez que su relación con el mundo dista de ser justa. De modo que aun cuando se pretenda aquí abrir una nueva secuencialidad lógica, no podemos dejar de pensar en la asociación vida personal del poeta = injusticia.

La causalidad aparece, por lo tanto, forzada, más forzada todavía si pensamos qué relación lógica hay entre la injusticia de la gente y el resultado de una elección.

Como es obvio, el discurso lógico y estilístico no será ajeno al orador. Él percibe —como todos— que la nueva asociación propuesta

carece de la suficiente carta de ciudadanía como para sustentarse por sí sola, y, entonces, casi a modo de disculpa, pero a la vez abriéndose una vez más a una continuidad que le interesa, nos dirá: *deja/ te voy a explicar esto*. Es decir, no te preocupes si no has entendido bien por qué establezco esta asociación, deja, yo, el poeta, te voy a explicar (a ti, ahora) esta causalidad que acaso te resulte extraña. Por lo demás, te la voy a intentar explicar, porque si no, no la entiendes.

Ocurrirá, sin embargo, que nunca entenderemos la nueva causalidad. No por impericia lógica del orador, ni por deficiencias de los receptores, sino porque la tal causalidad lógica no existe. Ciertamente la elección de Yoshiyama no es un castigo para la injusticia de la gente. Al menos, no formalmente.

Y, como el poeta lo sabe, su mismo intento de explicación no explica nada. Parece más bien empezar a situarnos en una nueva dimensión semántica del relato. Aquella del poeta y la política, aquella —en todo caso— de la reiteración del valor de la palabra.

Entendemos, por lo tanto, que la coordinación marcada tenía únicamente un carácter transitorio. Si hubiese tenido un carácter real, sustentado en la lógica, la explicación posterior —aquella que esperábamos— nos hubiese introducido en el mundo de la subordinación. En el fondo, hubiésemos esperado que el nuevo tema (política, macrocosmos), sirviese para explicar, al menos, el viejo tema (vida personal, microcosmos). Pero ocurre que no es así. O al menos no parece serlo desde ya. Porque el poeta parece, más bien, estar interesado en la configuración, a través de la palabra, de un nuevo espacio de representación, casi sin nexo causal con lo anterior.

La coordinación injusticia = resultado electoral era, efectivamente, transitoria. Simple recurso para cambiar de tema. No anunciaba subordinación y no podía hacerlo, ni gramatical ni temáticamente, porque la tal subordinación no estaba en la mente del poeta de la calle.

Para el poeta, todo el capítulo referido a su vida personal y a la injusticia que la signaba no encontrará explicación causal en este otro capítulo, el de la política. Como tendremos oportunidad de ver

más adelante, sí hay un denominador común, sí hay un elemento de continuidad temática entre vida personal y este nuevo tema de la política. Ese elemento será el desengaño. Pero de ningún modo —ni aquí ni en adelante— el desengaño de la vida personal se explicará en función del desengaño en la vida política.

Si la coordinación es transitoria y la subordinación no habrá de existir, caemos en la cuenta de que el poeta nos está planteando —temáticamente— una yuxtaposición. Está sumando a su vida personal este nuevo tema, el de la política, y a falta de una causalidad lógica —no concebida y por lo tanto no expresada— únicamente nos encontramos con una gruesa asociación temática carente tanto de la logicidad que el poeta anunciaba, como de la que nosotros podíamos haber esperado.

Adentrémonos en las palabras del poeta de la calle que estamos analizando y rescataremos un primer interés por parte del orador. Sí, *porque la gente es injusta* evocaba la vida personal y las vicisitudes del personaje. Si bien al poeta no le interesaba establecer relaciones causales, sí le interesaba antes de entrar al nuevo tema subrayar la identidad de quién iba a abordar este nuevo tema, es decir, su autoridad.

Con igual afán, subrayará su autoridad, nos preguntará el poeta: *no has visto esta semana la Revista Dominical/ me ha sacado en las elecciones*. De modo que frente al *no has visto*, hay una respuesta: sí, he visto. Testimonio iconográfico, objetividad de autoridad. Por lo demás, la impersonalización: *me ha sacado* confiere aun mayor objetividad. La televisión, aséptica, lo ha sacado en un programa, ya no cómico, sino político, “serio”, y a propósito del nuevo tema que se está introduciendo, la política, tema también serio.

Si ayer la autoridad que avalaba la palabra estribaba en una vida personal intensa, apoyada por las apariciones televisivas, hoy la autoridad de la nueva palabra frente al nuevo tema estará avalada por esa vida personal, por esas apariciones televisivas y por algo más importante. Si la vida personal que el poeta nos había contado terminaba, afectivamente, en desilusión, en fracaso social, incluso en un reconocimiento acomodaticio, ahora nos enteramos de que el reconocimiento

real, aquel reconocimiento que reposaba en la palabra del poeta, ese bien nunca fue retaceado. La palabra del poeta fue y sigue siendo importante, más allá de la anécdota vital. Autoridad de la palabra. Y la televisión, vehículo de palabra electrónica, parece reconocer siempre y permanentemente, la validez de la palabra hablada.

¿Por qué la televisión sigue al poeta? Modestamente, porque no es a él a quien sigue. No es a los méritos o deméritos de su vida personal. La televisión sigue al poeta porque, modestamente, es la voz del pueblo. A fin de cuentas, el poeta de la calle y sus receptores son, cuando conviene, la misma cosa: *y si se me tiene en cuenta a mí se te tiene en cuenta a ti*.

Reparemos en que esta *voz del pueblo va siendo voz importante*. *Va siendo*, no es voz importante. Verbo en presente auxiliado por gerundio, forma verbal que subraya proceso no terminado. De modo que si esta es auténticamente la voz del pueblo, esta que *va siendo*, la voz del pueblo no es el voto, porque el voto es y ha sido.

Si *bien hecho que haya ganado Yoshiyama* es una expresión que alude a resultados electorales, o sea a voto consumado, y si, por otro lado, la palabra del poeta nos dice que recién la voz del pueblo va siendo voz importante a raíz de su aparición en la televisión, el voto no es, pues, la voz del pueblo. La voz del pueblo es la del propio poeta, la de la plaza, la que tiene la posibilidad de plantear —sin intermediarios— que *si se me tiene en cuenta a mí se te tiene en cuenta a ti*. Voz que es expresión de los silencios de los receptores, de aquellos que escuchan y no pueden hablar directamente, pero que sí lo hacen —por el milagro de la plaza— a través del poeta de la calle, *o no*. Otra vez, si buscamos logicidades no las encontraremos: el poeta es la voz de quien escucha y no habla, sería la voz de nadie porque el pueblo solo escucha. Pero no olvidemos que estamos en la plaza con los silencios de los receptores, silencios que significan que ellos no tienen acceso a la palabra y —en ese contexto— es realmente lógico que los receptores admitan que quien hable por ellos sea aquel que tiene el don de la palabra. *O no*.

Como el poeta de la calle lo está señalando, los receptores acaban de participar en una elección, la del señor Yoshiyama. Candidato que ha ganado porque por lo menos muchos de los receptores presentes en la plaza han votado por él.

Didácticamente se acude a una elección actual. Que, por lo tanto, compromete a todos los allí presentes. ¿Esa elección será, entonces, expresión de la voz del pueblo? Todos los allí presentes tendrían que admitir factualmente que sí, pero ciertamente no les convendrá admitirlo.

Ya el poeta les ha hecho una advertencia: *bien hecho*. Ha refrescado en la mente de los receptores por lo menos un factor de incertidumbre respecto al candidato elegido. ¿Le convendrá, entonces, a la gente presente en la plaza admitir que ese voto es equivalente a su voz?

/ vamos a hablar de política señor Yoshiyama/ y de acá hasta que termine su mandato lo voy a joder señor Yoshiyama/ Fujimori nos ha llenado de japoneses/ Yoshiyama/ Sakamoto/ Hiraoka/ Tukuro Taroto/ Misaka Lareche/ hipócritas de mierda/ estos son hipócritas de mierda/ ¿que ninguno ha votado por Yoshiyama?/ yo digo toditos han votado/ hay dos cosas/ un gobierno fuerte o una democracia fuerte/ y se ha votado por el gobierno fuerte/ el pueblo ha elegido/ son cojudeces/ y tenemos que acatar la decisión de la mayoría/ si la mayoría ha votado por Cambio 90 hay que aceptar a Cambio 90

El público presente en la plaza ha sido veladamente interpelado. El poeta de la calle ha recordado a los receptores el sentido del voto que depositaron en las elecciones inmediatas anteriores. Esos receptores, lo ha preanunciado el poeta, parecen haber votado por Yoshiyama. De modo que el *vamos a hablar de política señor Yoshiyama* ciertamente constituye una interpelación a la figura específica del político; *vamos a* constituye un emplazamiento y *señor Yoshiyama* (recordemos el valor interpelatorio de la expresión *señor Ferrando* cuando el poeta se dirigía al animador) sirve para reforzarlo.

Sin embargo, y ya lo anotábamos, el único interpelado no está siendo Yoshiyama, pues también —y principalmente— lo está siendo el público presente en la plaza. Así el *vamos a hablar de política* es en el fondo el verdadero tema de la interpelación. Yoshiyama es un interpelado pretextual. Y serán los allí presentes en la plaza los verdaderos interpelados.

De manera que en este contexto de la auténtica interpelación es como conviene entender la interpelación anunciada por el poeta respecto a Yoshiyama. Y de acá hasta que termine su mandato lo voy a joder señor Yoshiyama, es decir, el orador nos anuncia —no a Yoshiyama con el cual no tendrá contacto—, les anuncia a los allí presentes que ese yo —aun elíptico— *lo voy a joder señor Yoshiyama*. O sea, el orador abre el espacio de la política, toma como pretexto coyuntural la figura del Yoshiyama recientemente electo para, a partir de allí, interpelar el comportamiento político de los receptores.

Es fácil así entender por qué, de inmediato, Yoshiyama parece dejar de ser el interpelado. Porque resulta que es otra figura, de apellido también japonés, la que ha realizado una acción que merece un comentario irónico por parte del poeta. Ahora es Fujimori [quien] *nos ha llenado de japoneses*. Más allá de la identidad de este personaje, lo importante es que Fujimori está por encima del personaje anterior, al punto que la propia lista de japoneses que enumera el poeta está encabezada por el mismo Yoshiyama. El interpelado inicial, el señor Yoshiyama, pasa a ser uno más de los japoneses con los cuales Fujimori *nos ha llenado* (y esto en medio de receptores que no son de origen japonés). *Yoshiyama/Sakamoto/Hiraoka/Tukuro Taroto/Misaka Lareche*. El nombre de Yoshiyama en una lista cuyas nominaciones deben tener un solo requisito: evocar fonéticamente un origen japonés. Con el agregado de que esta proximidad fonética admite cualquier nombre, incluso caricaturas de ellos, hasta nominaciones burlescas.

Pero decíamos, y nos lo había anunciado el poeta desde antes, que los auténticos interpelados eran los receptores allí presentes en

la plaza. Ya al respecto, el orador había evocado en la mente de estos receptores el sentido de su voto, ahora les ha mencionado un nombre —Fujimori— por el que definitivamente votaron. Y se ha establecido una relación entre Yoshiyama y Fujimori. Aun más: la expresión *nos ha llenado de japoneses* (no importa su calidad, basta que suene a japonés) está dirigida precisamente a quienes han avalado con su voto una acción de esta naturaleza. Así, la interpelación ya estaba en camino, y tal vez por el hecho de haber estado preanunciada el poeta de la calle se permite decir a sus receptores, cara a cara, *hipócritas de mierda*. Como para que ninguno eluda su participación cómplice. Recordemos a propósito del homenaje que los vecinos ofrecieron al poeta cuando este obtuvo su premio en el programa televisivo, y ante el sorpresivo cambio de comportamiento de quienes antes no lo saludaban y ahora lo saludan por haber obtenido la promesa de dinero, que el poeta había expresado *convenidos de mierda*. Nótese. *Convenidos* ellos, *los vecinos*, aun cuando los presentes en la plaza pudiesen ser esos mismos vecinos. El orador se cuidó, entonces, de no incluir a los receptores de la plaza en ese *convenidos*, se cuidó de marcar tercera persona del plural.

Pero aquí el poeta deja la tercera persona del plural. *Hipócritas de mierda* es una expresión que contextualmente ya alude a los allí presentes. Por contexto verbal y situacional. Pero hay más: el poeta consolida la presencia de una segunda persona del plural —ustedes—, hábilmente reemplazada por un deíctico *estos*, para poder decir así *estos son hipócritas de mierda*. Y si alguien pretende escaparse del emplazamiento surge una pregunta adicional por parte del poeta, pregunta irónica ciertamente a la luz de los resultados electorales. Si Yoshiyama ha ganado, la pregunta *¿que ninguno ha votado por Yoshiyama?* es ante todo interpelación, recuerdo de conciencia de culpa. Recuerdo que finalmente será suavizado en su carácter interpelatorio por el poeta: *yo digo toditos han votado*. *Toditos* reitera todos los allí presentes, sin exclusión, todas las segundas personas, pero connota también un contacto más afectivo. Si bien al poeta le interesa subrayar la inter-

pelación, no le interesa establecer una antinomia con los receptores, pues su finalidad es didáctica. Y su finalidad será que los receptores cuestionen su participación política. Si lo que se pretende es el cambio, es mejor la afectividad antes que el enfrentamiento. *Todittos* acerca antes que alejar.

¿Y quién está percibiendo este proceso de mentira y ocultamiento? ¿Quién está poniendo en evidencia todo esto? Fin de la elipsis del yo, pues esta vez es *yo digo*.

De manera que los receptores están advertidos una vez más: si les cabe responsabilidad en algo de lo que se va a hablar en torno a la política, es mejor que admitan su participación. Para bien o para mal.

Ya en el terreno de las grandes decisiones del pueblo y de la trascendencia de estas, el yo autoral habrá de desaparecer como voz desde el singular.

El poeta de la calle ha cumplido con develar ante los receptores el protagonismo del voto, y ha cumplido con emplazarlos. Ahora el emplazamiento es en torno a situaciones objetivas en las cuales ni la voz, ni la mano del poeta podrán ni deberán intervenir explícitamente: *hay dos cosas/ un gobierno fuerte o una democracia fuerte*. No lo dice el poeta, así es. Obsérvese la oposición que establece el poeta de la calle, que la establece él desde su conceptualización de la vida política, pero que la presenta como objetiva. De un lado, un gobierno fuerte, y del otro una democracia fuerte. Sabemos, entonces, que la opción por un gobierno fuerte es no democrática desde la perspectiva del poeta de la calle.

Pero el emplazamiento, lo decíamos, es en torno a una situación objetiva. Al sentido de la participación del voto popular. De allí los impersonales y *se ha votado...*, *el pueblo ha elegido...* Se describe un hecho, se le constata. Desde la perspectiva conceptual del propio poeta de oponer gobierno fuerte a democracia fuerte, se está marcando algo importante: el pueblo ha votado por un gobierno fuerte, y al hacerlo ha esquivado la democracia. En el contexto de las categorías con las que viene trabajando el poeta, de lo que se trata es de subrayar —de

la manera más objetiva posible— que si bien el pueblo ha elegido, ha elegido un gobierno no democrático.

Por paradójico que parezca estamos ante una situación objetiva. Realizada. De modo que la expresión *son cojudeces* tendrá un doble valor. Un valor que brota de entender *son cojudeces* como una interjección y otro valor que aprehendemos al concebir la expresión con un valor adjetival.

El primer valor está relacionado con tener que admitir como electores que se haya votado así: *y tenemos que acatar la decisión de la mayoría/ si la mayoría ha votado por Cambio 90 hay que aceptar a Cambio 90*. *Son cojudeces*, es decir, no hay más que agregar. El pueblo ha decidido así. Nótese que el mismo poeta deja aquí la impersonalidad: *tenemos que acatar*. O sea, él también, en aras de la decisión mayoritaria. *Son cojudeces* es una interjección, una explosión expresiva ante un hecho consumado.

El segundo valor está relacionado con los tipos de gobierno —*cosas*, como los llama él— y por su preocupación por incomodar a los receptores y ponerlos ante la evidencia de haber votado por la negación democrática. *Son cojudeces*, desde esta perspectiva, adquiere también un valor adjetival para hacer referencia a ese contrasentido.

¿Qué interés, aparte de una loable preocupación cívica, puede llevar al poeta a la interjección adjetival *son cojudeces*? Reparemos en que el poeta ha escindido y opuesto gobierno fuerte a democracia; convengamos en que el poeta ha subrayado la legitimidad que posee el hecho que los electores hayan votado por un gobierno no democrático. El pueblo ha votado libremente, ha decidido, pero ¿se ha expresado?, ¿se ha escuchado su voz?, ¿la voz del pueblo está en los votos? Si aceptásemos que la voz del pueblo está en los votos, ¿cómo conciliar esta afirmación con la afirmación anterior del poeta en el sentido de que recién para las elecciones de Yoshiyama él apareció en la televisión, en un programa político, y que solo desde allí *la voz del pueblo va siendo voz importante*? No cabe duda de que es preocupación del poeta de la calle preservar para sí el ser expresión de esa voz popular. De una

voz popular que, como lo veremos más adelante, no se ha expresado precisamente en los votos, pues los votos a través de la historia del Perú son depositados por los peruanos, sí, pero no expresan su voz. Esa voz parece estar reservada a tener vida en las plazas públicas.

/ pero a mí me da mucha pena que hoy día el señor Yoshiyama diga los políticos tradicionales/ y dentro de cinco años el señor Yoshiyama va a ser un político tradicional/ vamos a ver qué va a decir dentro de cinco años/ un hombre a una mujer le promete/ le promete/ hasta que se lo mete/ pero cuando termina su huevada se lava y se va/ un político también/ te promete/ te promete/ hasta que te lo mete/ pero cuando te lo mete/ no te lo saca en cinco años/ nosotros ahorita estamos con la yuca adentro/ sí o no/ sí o no/ la sientes o no

Y el nombre de Yoshiyama volverá a ser invocado por el poeta de la calle. *Pero a mí me da mucha pena que hoy día el señor Yoshiyama diga...* Si recordamos, en los dos periodos anteriores que hemos analizado, ese nombre aparecía al inicio para desaparecer inmediatamente y diluirse en aras de reflexiones de mayor aliento que el poeta quería subrayar. Primero fue *bien hecho que haya ganado Yoshiyama*, ese ilógico exabrupto del orador que le permitió deslindar voz del pueblo de voto; luego fue el *vamos a hablar de política señor Yoshiyama*, que aparentemente ponía en un primer plano al interpelado Yoshiyama, pero que servía de pretexto para interpelar a los propios receptores de la plaza.

Y ahora un tercer Yoshiyama. Otra vez como pretexto. Para marcar para siempre, y en adelante, que la política es engaño. La voz del pueblo, establecido está, no se expresa en el voto; se ha subrayado que aun cuando hay que respetar la decisión mayoritaria, esta decisión no necesariamente coincide con esa voz popular; y, finalmente, tomamos noticia por boca del poeta de la calle de que todos los políticos tienen como denominador común el engaño. Si el sentido del voto es este, el engaño, ¿puede aceptar el receptor que esta sea su voz?

La interpelación a los receptores presentes en la plaza está llegando a su fin. Si estos receptores aceptan que voto y voz popular

son anverso y reverso de una misma realidad (como dice el discurso oficial vigente), tendrán que aceptar ante el engaño manifestado una complicidad sumamente molesta. No es una complicidad ética o moral simplemente, sino lo que se tendrá que admitir es el haber sido engañado, es decir, el receptor tendría que admitir el papel de aquella mujer a la que, como vemos, *el hombre... le promete/ le promete/ hasta que se lo mete*. Papel de cojudo se diría en el habla popular, con el agravante —en una sociedad machista— de cojudo en género femenino. De modo que si no se quiere aceptar esto —y difícilmente algún receptor de la plaza querrá desearlo— habrá que disociar voto de voz popular. Yo voté por..., pero eso no expresa mi voz, será una expresión mejor que tener que admitir una voz que incomoda.

Pero no nos adelantemos. Porque en este periodo, el de la interpelación definitiva y sin salida, el señor Yoshiyama volverá a ser ejemplar. Siempre pretexto, siempre anécdota, pero por ello ejemplar. Si no fuésemos receptores de la plaza, peruanos sintonizados con una coyuntura electoral, difícilmente entenderíamos: ... *me da mucha pena que hoy día el señor Yoshiyama diga los políticos tradicionales*. Pero la expresión "políticos tradicionales" tiene ya toda una carga de cuestionamiento planteado por un discurso político del cual precisamente el señor Yoshiyama es una pieza. Así, Yoshiyama y políticos tradicionales guardan —en principio para la gente— una relación antinómica. Por lo menos así lo pretenden el señor Yoshiyama y sus mentores.

Los receptores de la plaza obviamente, y lo sabemos por los resultados electorales, comparten este cuestionamiento a los políticos tradicionales. Pero el poeta de la calle introducirá un cuestionamiento dentro del cuestionamiento. Sobre la base de dos afirmaciones: *y dentro de cinco años el señor Yoshiyama va a ser un político tradicional*. Como diría el poeta, ¿o no? Y una segunda afirmación: *vamos a ver qué va a decir dentro de cinco años*. Una vez más, interpelación: *vamos a ver*. Pero cuidado, el *vamos a ver* no abre las puertas a una posibilidad distinta a la que está manejando el poeta de la calle. Lo que el poeta está señalando ya, es que Yoshiyama es un político tradicional; y la expresión *vamos a ver*

va seguida de *qué va a decir*, significa qué pretexto va a dar Yoshiyama ante un hecho consumado, aquel hecho de haberse convertido en político tradicional.

Se ha desbaratado la última coartada del discurso político: aquella de crear una distinción entre políticos tradicionales y no tradicionales. El poeta de la calle nos ha hablado, en el ejemplo de Yoshiyama, de la existencia de un solo tipo de político. Y ya sabemos que político y engaño son aquí, en el discurso de la plaza, anverso y reverso de una misma realidad.

Todo está, entonces, preparado para aceptar la verdad final del poeta respecto a la política. Una verdad que el poeta expresará mediante una analogía entre la conquista sexual de una mujer y la conquista del poder político: *un hombre a una mujer le promete/ le promete/ hasta que se lo mete/ pero cuando termina su huevada se lava y se va*. Promesa, apareamiento y ruptura de relación. Ciertamente, una visión machista del asedio sexual que trabaja sobre endoxas o creencias de los allí presentes en la plaza; y una visión para muchos desagradable. Pero esa visión resultará virginal respecto a la visión que da el poeta sobre los políticos. Porque no olvidemos que se está haciendo una analogía, y en este caso del asedio sexual, *cundo* [un hombre] *termina su huevada se lava y se va*. Como decíamos, la promesa supone, en todo caso, un engaño transitorio, hasta una simbólica limpieza no material, pero supone fundamentalmente ruptura de relación.

Un político también dice el poeta. ¿También qué? ¿También todo? ¿Es cierto que la conquista del poder político es análoga parte por parte a la conquista sexual de una mujer?

También el político promete dos veces, como el hombre de la calle en su asedio sexual, y también la promesa se mantiene *hasta que te lo mete*. Sin embargo, hay una diferencia fundamental respecto al asedio sexual: aquel tenía un fin, tenía un término, y tenía una ruptura de relación; la conquista del poder político implica, en cambio, que un político *cundo te lo mete/ no te lo saca en cinco años*.

El engaño no es aquí fugaz, tiene, a lo que parece, una permanencia de cinco años, de un periodo de gobierno. Sin embargo, si ya sabemos que política y engaño van de la mano, sabemos también que los cinco años son todos los años de la República.

De manera que de la analogía entre conquista sexual y conquista política, la primera resulta siendo más limpia. Hasta el actuante se lava. El político, en cambio, ni se lava, ni se va: *nosotros ahorita estamos con la yuca adentro*, es decir un ahorita que no alude solamente al momento presente, sino a una situación permanente. Dos veces *sí o no*, la fórmula del poeta de la calle para poner énfasis ante lo evidente, esta vez subrayado por un grueso *la sientes o no*.

Cabe hacer una última observación. La analogía anterior no es entre ángeles y demonios, como lo hemos podido comprobar. No es una analogía entre un hombre ideal de un pueblo ideal que se entrega a un acto de amor, frente a un hombre terrenal de una clase traidora que engaña. El hombre del pueblo también engaña, también tiene esa capacidad que muchas veces el discurso político oficial le suele negar en aras de una idealización. El hombre de carne y hueso engaña, y lo saben todos los receptores de la plaza. Por eso el poeta no lo niega, como ingenuamente alguien ajeno a la plaza podría intentar negarlo; no, el poeta de la calle no idealiza porque sabe que sus receptores no le creerán si lo hace; más bien aprovecha esa realidad —el engaño cotidiano pero normal en una sociedad machista— para poner en evidencia qué tan inocuo es este engaño frente al de los políticos. Como buen trabajador de la palabra oral, el poeta de la calle sabía que esta idea matriz que él quería que se perpetuase en la mente de los receptores debía apoyarse en elementos de la vida cotidiana, conocidos por todos, y debía apoyarse también —para efectos de recordación— en aliteraciones y rimas. Promete, promete, mete.

/ Prado nos metió el ají/ Belaunde nos metió la zanahoria/ Alan nos metió un nabo/ y este chino nos ha metido una yuca de este tamaño/ Alberto Kenyo Fujimori Fujimori más conocido como la gran traición

Política y engaño se han evidenciado como términos mutuamente convocantes a propósito de cada elección, a propósito de cada voto emitido. Ya decíamos que para el poeta de la calle no se trataba de un engaño transitorio, sino de un engaño permanente.

Sin embargo, a juzgar por las palabras del poeta, se trata de un engaño creciente, lo que —unido al llamado de atención que hace a los receptores sobre este asunto— torna creciente la situación límite a la que se ven enfrentados los receptores de la plaza. ¿Hasta cuándo aceptar el engaño?

Prado, Belaunde, Alan García y Fujimori. Todos los presidentes elegidos por el voto popular desde 1956. No se mencionan presidentes que ejercieron el poder por haber accedido a este por golpes militares. A fin de cuentas lo que interesa subrayar es la correlación políticos—engaño—voto. Y el poeta aludirá a los presidentes mencionados porque tomando en consideración el promedio de edad de sus receptores, resultan siendo los nombres más familiares. Familiaridad que compromete ciertamente nombres y situaciones frustrantes para el pueblo.

Siguiendo con su analogía con el acoso sexual, ya sabemos que el término meter significa engañar. *Prado nos metió el ají/ Belaunde nos metió la zanahoria/ Alan nos metió un nabo.* Como podemos apreciar, el engaño, expresado a través de vegetales, es creciente. Del modesto ají al voluminoso nabo. Las denominaciones de los presidentes, por lo demás, resultan siendo aquellas habituales para los receptores. Alan García es Alan para la gente. De modo que todo es familiar, no hay reparos; lo único que el poeta está haciendo es constatar, a partir de experiencias muy inmediatas, una historia de política y engaño. Con un factor adicional a su favor: todo el discurso político oficial en el momento en que habla, adscribe a estos presidentes a esta categoría de política y engaño. Y los llama políticos tradicionales.

Sin embargo, ya el orador ha anticipado —vía aquel personaje cuyo apellido expresa “japoneidad”, Yoshiyama— que la tal distinción entre políticos tradicionales y no tradicionales no existe. Recordemos

que era Yoshiyama, uno más de los japoneses con los cuales *nos ha llenado*, quien implícitamente formaba parte de un discurso político que pretendía distinguir entre políticos tradicionales y no tradicionales.

Y por eso no resulta extraño que en el listado de presidentes aparezca Fujimori, el presidente actual, el que *nos ha llenado de japoneses*, el que pretende encarnar el inicio de la era de los políticos no tradicionales. Pero ya sabemos la opinión del poeta al respecto; su interpelación a Yoshiyama alcanza, como es obvio, al propio Fujimori. Y ahora entendemos a quién se estaba refiriendo el poeta específicamente cuando decía *nosotros ahorita estamos con la yuca adentro*: se refería a Fujimori. *A este chino*, obsérvese bien, un *este* situacional de lo inmediato, pero un *este* que también resta toda calidez al término *chino*, que es usado en el discurso político peruano como indicador de calidez para aludir al Presidente de la República; en palabras del poeta de la calle no es más *el chino*, es *este chino*, el que, siguiendo la progresión dimensional de vegetales, *nos ha metido una yuca*. Aquella yuca que ya teníamos adentro, aquella por la cual gruesamente el poeta nos había preguntado *la sientes o no*, y que no es una yuca cualquiera es *de este tamaño*. El *este* situacional que antecede a *chino*, antecede ahora a la palabra *tamaño*; todo apunta a subrayar la importancia del engaño actual y de sus dimensiones.

Para que no queden dudas respecto al cuestionamiento frontal al político que aparece como no tradicional, y que ahora ejerce la Presidencia de la República, el poeta habrá de mencionarlo con sus nombres y apellidos completos. Ya no simplemente Prado, Belaunde o Alan. Ahora *Alberto Kenyo Fujimori Fujimori más conocido como la gran traición*. No simplemente traición, no simplemente engaño. Siendo el presidente del momento, y teniendo interés el poeta en que no queden dudas de que voto y voz del pueblo no están asociados, una calificación a la traición: *gran*. No solo la más grande —de ají a yuca— sino la que merece esa calificación.

Anotemos que cuando el poeta nos hablaba de las relaciones entre religión y raza, sobre cómo las figuras bíblicas pertenecían a la

raza blanca, nos sorprendió con un *hasta el traidor de Judas fue blanco*. Ahora entendemos que, aparte de los intereses que el poeta estaba jugando en ese momento a propósito de la raza, había una palabra que le rondaba. La palabra *traición*, antecedida por un despectivo.

Es en este contexto donde escuchamos la expresión *Alberto Kenyo Fujimori Fujimori más conocido como la gran traición*.

/ tres Generales de División le quisieron dar un golpe/ no apruebo eso yo jamás/ pero la misma huevada que le hizo Fujimori al Parlamento se la iban a hacer a él/ y ojo que la cuadró bien/ porque el General de la División Blindada/ ese mismo mierda le iba a dar el golpe/ pero una semana antes lo cambió/ si no adiós chino/ pero ojo/ si la sigue cagando/ otros generales lo van a hacer/ porque yo he sido cadete de la Escuela Militar de Chorrillos/ y los tres comandantes generales que han querido dar el golpe son Espadas de Honor/ son las mentes más brillantes de tres generaciones de la Escuela Militar

El poeta de la calle ha ido trabajando, con la palabra, cómo hay un mundo de nosotros y un mundo de los otros. Así, el mundo oficial de la política, el de los otros, no le puede ser familiar ni como víctima directa. El Ferrando representante del mundo oficial sí le permitió reconstruir vivencias personales y representar, desde ellas, el mundo de los otros. Pero, ciertamente, todos los receptores de la plaza saben (y al poeta de la calle no le interesa mostrar otra cosa) que ese individuo que está allí no puede tener familiaridad alguna con el mundo político oficial.

Recordemos que el poeta de la calle asienta el aval de su palabra, antes de entrar en el terreno político, en su experiencia personal. Él vivió lo que está relatando. Él sabe porque lo experimentó en carne propia. Sabe ahora que no puede basar su autoridad en eso mismo. Necesita algo más. Ante receptores, en líneas generales, desprevenidos respecto a la información puntual, detallada, el poeta optará por trabajar con informaciones que, siendo básicamente de dominio público, le permiten sobreañadir datos o acotaciones precisas para construir una

autoridad sobre la base del dominio exhaustivo de la información. Si bien él no vivió esas experiencias, como sí lo hizo antes, ahora las conoce. Y las conoce al revés y al derecho, hasta en los detalles.

Pero habrá un recurso adicional: la irrupción de lo expresivo en medio de los hechos que se relatan. El comentario del conocedor. De aquel para el cual, en este campo de la política, ningún dato le es ajeno.

Por eso *tres Generales de División le quisieron dar un golpe*. Fabulados o imaginarios, interesa marcar tres, aunque fuesen menos o más; interesa subrayar Generales de División, no cualquier general; importa, por lo tanto, evidenciar manejo puntual de datos. ¿Qué pretendieron estos tres Generales de División? En el contexto de la asociación Fujimori—engaño—traición —y según la perspectiva del poeta— se urde un nuevo engaño, una nueva traición.

La traición será esta vez contra el propio Fujimori. Un golpe de Estado, una toma del poder sin el aval de los votos. De manera que se tratará de una doble traición: una respecto a Fujimori y otra, más importante aquí, respecto a la vocación expresada por el poeta en torno al respeto a los resultados electorales: *... el pueblo ha elegido...; si la mayoría ha votado...; y tenemos que acatar la decisión de la mayoría*, nos decía. De allí que ahora nos diga: *no apruebo eso yo jamás*. La doble pronominalización personal (el pronombre yo explícito y la primera persona incluida en el verbo: *apruebo*) y el enfático *jamás* expresan opinión. No tanto en defensa del traicionado Fujimori, sino respecto al voto traicionado. A fin de cuentas con el golpe... *la misma huevada que le hizo Fujimori al Parlamento se la iban a hacer a él*. Alude el poeta de la calle al autogolpe de Fujimori. Y ahora entendemos por qué gobierno fuerte no era sinónimo de democracia. Aunque mediasen los votos.

Y ojo que la cuadró bien, nuevamente opinión, irrupción expresiva en medio de los hechos relatados. Esta vez para reconocer una habilidad de Fujimori, expresada con un término como "cuadrar" que, en el lenguaje popular, se acerca al lenguaje delictivo y po-

licial y que implica, por lo demás, enfrentamiento, emplazamiento. Fujimori la *cuadró bien* significa, entonces, que el Presidente supo enfrentar las cosas.

Porque a aquel *General de la División Blindada*, el que le iba a dar el golpe, *lo cambió*. El General es de la División Blindada, el poeta lo sabe. Y ese general *ese mismo mierda* [que] *le iba a dar el golpe*. ¿Cuándo fue cambiado? Y también el poeta lo sabrá: *una semana antes*.

Si el Presidente no hubiese realizado el cambio, si no hubiese cuadrado bien la situación, *si no* [dirá el poeta] *adiós chino*. Más allá del corolario, o sea del fin del gobierno de Fujimori, interesa destacar el poco respeto del poeta —en lo puntual— por la suerte del gobernante elegido por voto popular. Ya sabemos que chino no es expresión de afecto en la boca del poeta de la calle cuando alude al Presidente, si no recordemos que este chino *nos ha metido una yuca de este tamaño*. De allí que el *adiós chino* implique minimizar la trascendencia de un golpe contra Fujimori y ello se explica porque se trata de un gobernante que habiendo sido elegido por voto popular no es democrático, es —más bien— la cabeza de un gobierno fuerte. De lo que se trata es de que *la misma huevada que le hizo Fujimori al Parlamento se la iban a hacer a él*, de modo que no hay por qué alterarse. De lo que sí habría que alterarse una vez más, es de la traición, y por eso el General golpista de la División Blindada será en boca del poeta *ese mismo mierda, mismo* en tanto traidor, y *mierda* porque los *mismos* y traidores merecen ese calificativo.

Pero así como el Presidente *la cuadró bien*, aquí será el poeta el que cree cuadrarla bien respecto a un porvenir que asume de su responsabilidad advertir: *pero ojo/si la sigue cagando/ otros generales lo van a hacer*. Nueva irrupción expresiva manifestada —en primera instancia— a través del término *ojo* que implica no solo agudeza ante un detalle, sino en sí advertencia. ¿En qué basa su autoridad el poeta de la calle para realizar esta advertencia? En su conocimiento del arma del Ejército. Subrayada por un oportuno *porque yo he sido cadete de la Escuela Militar de Chorrillos*, oportunista más que oportuno, en

todo caso no verificable, y en el fondo irrelevante para la magnitud del problema que se está tratando, pero suficiente para consolidar la autoridad de la palabra que, como lo dijimos, se basa sobre todo en el manejo de datos, en la información antes que en la vivencia personal, en el saber (en el fondo sabemos que no importa si sabe o no) que *los tres comandantes generales que han querido dar el golpe son Espadas de Honor/son las mentes más brillantes de tres generaciones de la Escuela Militar*. Poco importa que los tres Generales de División iniciales se conviertan ahora en los tres comandantes generales que han querido dar el golpe; al poeta le interesó destacar un número, *tres*, y un galardón, *Espadas de Honor*. Comandante general suena a general y eso es lo que importa. En este contexto de construir credibilidad y autoridad sobre la base de datos, tampoco nadie habrá de preguntar al poeta cómo caben tres generaciones en una sola categoría, aquella de general. Las incongruencias no interesan porque no existen para los receptores. Estos han sido ganados por la información puntual y detallada con la que el poeta de la calle ha construido su relato.

/ cuando a Túpac Amaru le dijo el corregidor Areche/José Gabriel Condorcanqui/dime quiénes son los culpables y te doy tu libertad/José Gabriel Condorcanqui voltió y le dijo/aquí no hay sino dos culpables/tú por oprimir a mi pueblo/y yo por querer libertarlo/sabias palabras en esta patria bendita

A lo que parece, la historia del Perú —por lo menos la más inmediata— está signada por el engaño. Por promesas y desencantos. Tanto los políticos que han llegado al poder por la vía del voto como, incluso, quienes quieren derrocarlos tienen como denominador común la traición. Obviamente, y por oposición, la no valentía, el no ser consecuentes con la palabra empeñada. Recordemos que aun los vecinos del poeta, esos hombres comunes y corrientes que podrían estar allí en la plaza, resultaban siendo unos *convenidos de mierda*.

De manera que el relato tejido por el poeta de la calle nos va dejando la idea de que este trabajador de la palabra que tenemos al

frente, este poeta que nos ha contado una vida acaso solo ejemplar por la valentía, es —en última instancia— el único que honra su palabra. Que a lo más será capaz de hipotecarla transitoriamente, como ya vimos, pero que fundamentalmente es hasta capaz de pagar deudas ajenas a fin de honrar su palabra.

No olvidemos, sin embargo, que el poeta está en la plaza, que sus receptores son hombres concretos, que hasta físicamente son prójimos del orador; y no olvidemos tampoco que este no se ha presentado en ningún momento como paradigma de vida (aun cuando sí de palabra). Y tengamos presente, pues, que en ese contexto nadie aceptaría fácilmente la figura del poeta como el único incapaz de toda traición. Por lo demás, el propio orador sabe que vender una imagen de esta naturaleza no le conviene, porque de por medio hay —en esa plaza, en ese aquí y ahora— el asunto de la necesaria empatía con los receptores, y de por medio estará (al final del relato) la contribución económica que el orador habrá de solicitar. Así de prosaico.

Por eso, recordémoslo, el poeta no había vendido a sus receptores una imagen de intercambiabilidad con ellos, sino de complementariedad. Emisor y receptores podrán ser uno allí en ese espacio público (*si yo hablo y tú me escuchas*), posibilitándose entonces la gran conquista que ... *la voz del pueblo va siendo voz importante*, conquista significativa para la gente porque... *si se me tiene en cuenta a mí se te tiene en cuenta a ti*.

Si bien el don de la palabra hace al poeta singular y si bien su valentía lo separa radicalmente del mundo oficial, en ningún momento ha configurado distancias insalvables con los receptores. Aun los *convenidos de mierda* y los *hipócritas de mierda*, es decir eventualmente sus receptores, pueden dejar atrás el calificativo negativo si asumen su rol complementario. Pero es claro que la invitación a esta complementariedad no podrá ser hecha desde la imagen de un hombre santo, porque el propio poeta ya se ha encargado de negar esa posibilidad, y porque —además— nadie se lo creería. La valentía de su palabra —ajena a la traición— necesitará de un aval adicional.

Y así nos enteramos o recordamos que ha habido otros valientes. Que la valentía, entonces, no es privilegio del poeta, sino virtud factible de cultivar y que de hecho otros peruanos han cultivado. Lo cual facilitará la complementariedad. Ya no es asunto de sumarse a uno, porque eso nos situaría ante una fe ciega difícil de aceptar por esos receptores de la plaza a partir del orador, sino es asunto simplemente de asumir una complementariedad basada en la no traición. Como ayer lo hizo Túpac Amaru, el aval que el poeta necesitaba.

Túpac Amaru. Personaje seleccionado por el orador. Imagen de dominio público. Tanto la escuela como una opinión pública alimentada hacen de este personaje histórico una figura muy popular. Más allá de informaciones referidas a su comportamiento real y a su significación real en el terreno político, Túpac Amaru vive en la conciencia popular fundamentalmente como un cholo valiente. Probablemente pocos sepan hasta contra quién luchó, sí se recordará que fue, genéricamente, ante los españoles, los opresores, y sí se recordará cómo murió. Los caballos jalando de las extremidades de Túpac Amaru porque este se resistió a la delación, es ya un icono en la imaginaria popular.

De allí que cuando a Túpac Amaru le dijo el corregidor Areche, si bien tiene como sujeto gramatical al corregidor, tenga como sujeto semánticamente protagónico a Túpac Amaru. Semánticamente, Areche será únicamente un complemento, tal vez un simple recordatorio fonético que apunta, en este periodo, a otorgarle corporeidad histórica al dato que se está introduciendo: Túpac Amaru. Y como lo que interesa es esta corporeidad, y como lo que interesa es evidenciar el manejo de datos en búsqueda del aval a la palabra, pronto Túpac Amaru adquiere su nombre histórico en boca del poeta de la calle: *José Gabriel Condorcanqui*.

Y con ese nombre vuelve a aparecer el estilo directo y así el diálogo entre el corregidor y el indio cobra nuevamente vida en la plaza. *José Gabriel Condorcanqui/ dime quiénes son los culpables y te doy*

tu libertad. Notemos que hasta el opresor que tiene en sus manos al sublevado lo trata con respeto y alude a él con su nombre completo. Como el poeta. Ambos saben el nombre, ambos lo están mencionando y ambos revelan respeto. La pregunta de Areche será clave, no por su fidelidad histórica, sino en función de los intereses del poeta. Porque esa pregunta, reparemos en ello, encierra una promesa de hecho conveniente para la argumentación central que maneja el orador: Areche promete libertad a cambio de traición, vida a cambio de una probable muerte de otros.

Y ese José Gabriel Condorcanqui revivido con el estilo directo, será revivido también con el gesto, con la evocación visual. Recurso útil en la plaza. Así, José Gabriel Condorcanqui, antes de contestar el ofrecimiento de Areche "voltió", y recién allí dijo: *aquí no hay sino dos culpables / tú por oprimir a mi pueblo / y yo por querer libertarlo*. Opresor y oprimido frente a frente. Pero sobre todo una categoría básica implícita, la no traición, la no delación. Reparemos en que la respuesta de Túpac Amaru es también respetuosa (como lo fue la pregunta), y reparemos en que los dos personajes que conversan son presentados en términos de igualdad: el que oprime al pueblo y el que quiere libertarlo. Ojo, no liberarlo, sino libertarlo. Para un receptor oral la palabra clave que indica el carácter de ser libre es libertad y de allí se deriva el resto. Liberar para un hombre oral, para un hombre que no lee, puede tener diferentes significados, pero no asociarse necesariamente a libertad. En mecanismos orales de derivación ¿por qué eliminar un sonido, por qué omitir la *t* de libertad? .

De manera que la valentía del poeta de la calle tiene un aval adicional. Importantísimo en la imaginaria popular. Túpac Amaru también fue valiente. No traicionó. Así, cuando el poeta dice a manera de conclusión, *sabias palabras en esta patria bendita*, no se está refiriendo tanto al asunto de fidelidad histórica en cuanto acontecimiento, sino que la sabiduría reconocida apunta a destacar la no traición. Es más, esta sabiduría y el reconocimiento del poeta —como trabajador de la palabra— no se orientan a los hechos sino precisamente a las palabras.

Sabias palabras. Más allá de la muerte física, más allá del momento de coerción psicológica, palabras. Y la sabiduría está en ellas.

Y las sabias palabras, esas que fundamentalmente son no traición y no dato histórico fijado en un momento del tiempo, ¿dónde circulan? *En esta patria bendita*. Una patria que antes era de mierda (recordemos el asunto de la comparación del blanco y el negro), pero que ahora se configura como bendita por las sabias palabras. Las palabras configuran, crean espacio, en este caso espacio de la no traición.

El espacio de la no traición está, entonces, por encima del tiempo. De hecho, la patria bendita es esta, esta que existe, pero esta también puede ser la patria de mierda. No hay una sola patria, la patria no es única. El que sea una u otra depende de la configuración creada por la palabra.

Y con la palabra no traidora, reaparecerá la patria bendita. Y eso será en la plaza. La palabra en la plaza no traiciona, crea un espacio donde no hay traición. La palabra en la plaza crea o recrea esta patria bendita.

Todos los receptores recuerdan que fue en la plaza donde receptores como ellos salvaron al poeta cuando el asunto de su deuda. La salvación es, pues, posible, y se verá muy pronto puesta nuevamente a prueba cuando el poeta proceda nuevamente a pedirles su colaboración económica.

/ porque cuando preguntan quién cagó al Perú / la gente responde / al Perú lo cagó Prado / al Perú lo cagó Belaunde / al Perú lo cagó Alan García / o al Perú lo cagó Fujimori / yo pregunto en nombre de Dios / quién eligió a Prado / el pueblo / quién eligió a Belaunde / el pueblo / quién eligió a Alan García / el pueblo / siempre el pueblo / quién eligió a Fujimori / el pueblo / y / quién mierda es el pueblo / nosotros / nosotros la cagamos con Prado / la cagamos con Belaunde / la cagamos con Alan García / la cagamos con Fujimori / por Dios vamos a Hollywood / filmamos una película / por mi santa madre que ganamos el Óscar / título de la película filmada por peruanos / Nacidos para Cagar

¡Qué diferente la actitud de Túpac Amaru con la del hombre común y corriente! Con la de la gente, con la de aquellos que también están aquí en la plaza, con los que no votaron, pero sí votaron por Yoshiyama, en definitiva, con los que no suelen honrar la palabra empeñada.

Porque cuando preguntas quién cagó al Perú, y a diferencia de Túpac Amaru, la gente responde que *al Perú lo cagó Prado / al Perú lo cagó Belaunde / al Perú lo cagó Alan García / o al Perú lo cagó Fujimori*.

No sabemos siquiera quiénes preguntan, simplemente preguntan. Hasta el cuestionamiento es en tercera persona. Hay un ellos que *preguntan*, sabemos que es un cómodo ni tú, ni yo. Hay una abstracción que responde: *la gente*. Y hay un Perú objetuado (enfaticado con un redundante objeto directo). Los Presidentes mencionados, que son sujetos gramaticales, dejan de ser importantes como individuos (y por tanto como sujetos semánticos) a fuerza de la repetición de una misma estructura (*al Perú lo cagó... Prado / Belaunde / Alan García / Fujimori*), estructura que destaca fundamentalmente la situación del país cubierto de excrementos. La reiteración enunciativa, entonces, destaca la situación de país frustrado, no importando el nombre del Presidente que la gente arguya como causante de la frustración. Cualquiera de los cuatro Presidentes mencionados realizó esa acción perfectiva. El indefinido *cagó* señala algo ya definitivamente realizado; lo que hicieron esos Presidentes, cualquiera de ellos, lo hicieron de manera perfecta, lo realizaron de forma completa. Gobiernos perfectivos según la opinión de la gente.

De manera que al Perú lo cagaron los políticos, tradicionales o no. Los nombres de quienes lo hicieron, esta vez según la gente, son los mismos que según el poeta nos metieron sucesivamente el ají, la zanahoria, el nabo y la yuca. Nos engañaron.

Pero obviamente hay diferencias entre la opinión de la gente y la opinión del poeta de la calle. Mientras para el poeta de la calle, todos y cada uno mintieron y, desde esa perspectiva, hicieron lo que hicieron, para esa genérica gente habría culpables según las preferen-

cias políticas. Una manera, sin embargo, de eludir responsabilidades. La culpa sería del candidato del otro. Yo no voté por él.

Por eso nuevamente la interpelación directa, el emplazamiento, poniendo como testigo a la divinidad. A un Dios que ahora sí no importa si es blanco o no, sino que es invocado en calidad de testigo omnisciente. *Yo pregunto en nombre de Dios*, dirá el poeta. Una vez más la primera persona del singular que interpela. ¿Cuál es la interpelación? ¿Quién eligió a Prado? El pueblo. ¿Quién eligió a Belaunde? ¡El pueblo! ¿Quién eligió a Alan García? ¡El pueblo! ¿Quién eligió a Fujimori? ¡El pueblo! Preguntas y respuestas que se plantea el orador casi como un discurso de un orador político, poniendo énfasis en el pueblo como elector. Siempre el pueblo. La respuesta.

Y quién mierda es el pueblo, pregunta que tiene un adjetivo, que no apunta a insulto ni a descripción sino a reclamo de verdad, a indagación profunda. *Y quién mierda es el pueblo*, para decirlo con verdad, solo queda decir nosotros. De manera que nosotros *la cagamos con Prado*, y podríamos, como hace el poeta, suprimir la mención explícita del pronombre de primera persona del plural, para continuar *la cagamos con Prado / la cagamos con Belaunde / la cagamos con Alan García / la cagamos con Fujimori*.

Nosotros la cagamos, con quien sea, pero la cagamos. Obsérvese que el verbo usado, en primera persona del plural, es una forma común al pretérito indefinido y al presente de indicativo. ¿La hemos cagado en el pasado? Sí. Pero la cagamos también ahora. El verbo, al poseer forma común a dos tiempos, nos sitúa en el pasado, pero actualiza nuestra acción hasta el presente. Por eso, y otra vez ante testigo divino, por Dios, pero esta vez un Dios que no solamente es invocado como testigo, sino a modo de un interjectivo de asombro: *por Dios vamos a Hollywood / filmamos una película / por mi santa madre que ganamos el Óscar / título de la película filmada por peruanos / Nacidos para Cagar*.

Lo que hemos hecho y hacemos merece un reconocimiento. Lamentablemente no en la realidad, sino en el mundo de la producción de la ficción cinematográfica. Allí merecemos, bajo las luces del

Hollywood por todos conocido, el Óscar por todos reconocido. Pero en este mundo de acá, aquel de la realidad no fabulada, este de la palabra que devela en calles y plazas, en este mundo somos nacidos para cagar. ¿Quiénes? Nosotros. Sistemáticamente al ejercer nuestro voto. Por eso *nacidos*. Por lo sistemático, mas no ciertamente en alusión a una naturaleza. Desde el mundo del cine, y con un argumento que linda con fábula de fábulas, el libre albedrío subyacente al voto se convierte en un atavismo genético.

El emplazamiento realizado con argumentos de fácil digestión ha conducido a los receptores a tener que admitir, si no se cree en la causa genética, que fueron y son ellos los que yerran al votar. Si hubo alguien que *te promete / te promete hasta que te lo mete*, y si el título de la película filmada por peruanos es "Nacidos para Cagar", si hay traición y consecuencias, los responsables no son únicamente los políticos, ni su engañosa voz. Los responsables son también quienes no se dan cuenta de que no siempre los votos expresan la voz del pueblo.

Conviene, pues, escuchar la voz del pueblo; es decir, al poeta de la calle!

/ en el año de mil novecientos sesenta y dos/ Fernando Belaunde Terry se para en la Plaza San Martín/ y ante setenta mil espectadores/ se para y le dice al pueblo peruano/ correligionarios/ si ustedes me dan la libertad de darme su voto ciudadano/ en nueve días les devuelvo la International Petroleum Company/ la izquierda votó por Belaunde/ el centro votó por Belaunde/ la derecha votó por Belaunde/ Belaunde llegó a ser Presidente de la República/ el pueblo esperaba que les devuelva la IPC/ pasó un día/ dos/ un mes/ dos meses/ un año/ dos años/ tres años/ cuatro años/ cuatro años y medio/ no devolvió ni mierda/ y Fernando Belaunde Terry regresa del extranjero después de doce años de exilio/ y Fernando Belaunde se para en la misma plaza/ a la misma hora/ la misma fecha/ en la misma tribuna/ con el mismo terno/ y ante los mismos huevones/ pronuncia el discurso que lo convierte en Presidente/ qué dijo/ correligionarios si ustedes me dan la libertad de darme su voto ciudadano/ yo les voy a dar el millón de empleos/ por qué triunfa

Belaunde/ pendejo/ se esconde doce años y sale a la palestra/ las nuevas generaciones no lo conocían

De los cuatro Presidentes elegidos por voto popular y que constituyen la historia reciente que el poeta ha pretendido reconstruir, dos de ellos merecerán del orador un primer plano: Fernando Belaunde y Alan García. Ni Prado por distante, ni Fujimori por reciente. A pesar de que los cuatro, ya lo vimos, significan desde la perspectiva del relato engaño y frustración.

¿Cómo configurará el poeta, básicamente, el primer plano de Fernando Belaunde? A través del presente histórico y del estilo directo. A fin de cuentas Belaunde Terry es un político que sigue vigente en la escena nacional, de manera que no estamos hablando de cosas que ocurrieron, sino de cosas que ocurren. Y a fin de cuentas, ahora sí el poeta puede hacer hablar a sus personajes, porque ya los definió conceptualmente. Aun cuando no se trate de hacerlos hablar con él, porque señalábamos que eso nadie se lo creería, el estilo directo le permite recobrar la vigencia de los personajes poniendo en su boca palabras que ilustrarán, esquemáticamente, los propósitos del poeta de la calle. El orador no conoció a Fernando Belaunde personalmente, pero puede reconstruir su decir sobre la base de datos e informaciones que fluyen como manifiestamente verificables hacia el receptor.

En el año de mil novecientos sesenta y dos, fríamente, circunstancial de tiempo en el calor del relato oral, circunstancia más bien precisa, semánticamente poco circunstancial. En ese año, Fernando Belaunde Terry se para en la Plaza San Martín. Aparece, entonces, el personaje en primer plano con un nuevo circunstancial, esta vez de espacio. 1962, en la Plaza San Martín. Circunstancias de tiempo y espacio, entonces, pero más que circunstancias, relevancias porque el relato exige precisiones. No olvidemos, por otra parte, que esa Plaza San Martín es la misma que todos están pisando en ese instante, es la misma donde todos están reunidos escuchando al poeta de la calle. No es, por tanto, una plaza cualquiera. Allí, en esa plaza, un nuevo circunstancial y ante setenta mil espectadores, ni uno más ni uno menos, Belaunde... se para y le dice al

pueblo peruano. Reparemos, *se para*. Ciertamente no estaba sentado, y eso lo saben los receptores que conocen de manifestaciones públicas. De modo que la expresión apuntaría más bien a configurar un primer plano dentro del primer plano. Como en 1962, la expectativa ha sido recreada, y los receptores presentes en la plaza esperan pacientemente las palabras de Belaunde.

De allí que el poeta deje de lado sus propias palabras, su manejo singular del lenguaje, para tratar de acercarse al propio lenguaje de Belaunde. No se tratará simplemente, pues, del estilo directo, se tratará de las palabras pronunciadas por Fernando Belaunde: *correligionarios/ si ustedes me dan la libertad de darme su voto ciudadano/ en nueve días les devuelvo la International Petroleum Company*. Es decir, una oración compuesta con subordinación poco frecuente en el poeta de la calle, una oración donde por lo demás se altera el orden sintáctico habitual, y una oración donde hay redundancia: *me dan/ darme*. Adicionemos a esto aquello del *voto ciudadano* y tendremos así, si no las palabras de Belaunde, una configuración verbal que para los receptores de la plaza resulta atribuible al ex Presidente. No sabemos si esas habrán sido las palabras de Belaunde, de hecho no lo son, pero ciertamente son las palabras familiares que estábamos esperando, codificadas en el estilo que esperábamos. También resultará familiar la promesa del Belaunde candidato y la precisión en la oferta. Hay un plazo fijo para devolver la compañía petrolera. Como ocurrió en la campaña electoral aquella.

Si esto fue lo que dijo Belaunde, ese Belaunde captado con ese primer plano, ¿qué hizo el pueblo peruano?: *la izquierda votó por Belaunde/ el centro votó por Belaunde/ la derecha votó por Belaunde/ Belaunde llegó a ser Presidente de la República*. La oferta electoral cumplió, así, su cometido. Y el pueblo que había elegido a Belaunde, *el pueblo esperaba que les devuelva IPC*, pero por contraste con la firmeza y precisión de la promesa electoral *en nueve días les devuelvo*, ocurrió que *pasó un día/ dos/ un mes/ dos meses/ un año/ dos años/ tres años/ cuatro años/ cuatro años y medio/ no devolvió ni mierda*. Promesa incumplida, incumplimiento subrayado por el poeta de la calle una y otra vez en el tiempo.

Pero el tiempo con el que trabaja el poeta de la calle y con el cual reconstruye la imagen de Belaunde es el presente histórico. Las cosas que ocurrieron, ocurren. Y ahora estamos muchos años después. Pero podríamos estar, ciertamente, en 1962 o en 1980 o año 1995 y *Fernando Belaunde Terry regresa del extranjero después de doce años de exilio*. Nuevamente es candidato: *y Fernando Belaunde se para en la misma plaza/ a la misma hora/ la misma fecha/ en la misma tribuna/ con el mismo terno/ y ante los mismos huevones*. Comprobamos que el presente histórico no es asunto solo de tiempo sino abarca el propio espacio, abarca la misma gente, se extiende a un mismo inmóvil. Obviamente, como en 1962, pronuncia el discurso que lo convierte en Presidente. Y qué dijo. Como en 1962, promesa puntual, sostenida, con firmeza. La sensación de estar ante lo mismo no estará dada únicamente por ese presente histórico que lo abarcaba todo, sino —ahora en la plaza— por la codificación de la nueva promesa, esta de 1980, codificada en los mismos términos en que había sido planteada la promesa de 1962, aquella referida a la IPC, aquella referida a los nueve días de plazo. Ahora la IPC será el millón de empleos, oferta suscrita desde una primera persona del singular que enfáticamente se presenta como generadora de esos muchos empleos.

En la conciencia de la gente presente en la plaza, más allá de las realidades, Belaunde incumplió esa promesa. Como en 1962, esta vez en 1980, nuevamente engaño, promesa y engaño. Pero como si no fuese suficiente con el paralelo de tiempos y circunstancias, fundidos en un solo tiempo, aquel del presente histórico, el poeta de la calle insistirá en su intención de remarcar el engaño; *por qué triunfa Belaunde* se preguntará el poeta, para de inmediato contestarse aludiendo a una supuesta estrategia seguida por el ex Presidente. Pero reparemos, particularmente, en cómo el poeta de la calle estructura lingüísticamente esa estrategia. A la pregunta *por qué triunfa Belaunde*, se responderá *pendejo/ se esconde doce años y sale a la palestra/ las nuevas generaciones no lo conocían*. ¿Por qué triunfa Belaunde, entonces? La supuesta estrategia del candidato no es la respuesta. La respuesta es el aparente elemento

incidental, *pendejo*, que antecede a la supuesta respuesta. Eso que creíamos era la respuesta, esconderse para ganar, es el verdadero elemento incidental de ese periodo. Belaunde triunfa por *pendejo*.

/ pero hay mucha traición/ el revesero/ el que no cumple su palabra/ el que te va a delatar/ el que te va a cagar/ quieres conocer a los traidores/ voy a pedir cien personas con cien intis/ quiero saber cuántos Ferrandos hay acá/ chau traidor/ ahora si tú quieres me regalas quinientos/ si eres noble/ gracias por irte/ señor/ usted que está con camisa celeste/ está mal mi trabajo/ está bien/ no es cierto/ entonces por qué cree que se van esos señores/ no/ no/ yo digo/ hago algo mal/ está bien/ lógico/ hay que darle cosas buenas a la gente/ gracias hermano/ gracias mi hermano/ vete escolar de mierda/ ya estás jalado de año/ gracias mi hermano/ quiero pasar/ ahora/ si hay cincuenta y seis personas que me regalen quinientos con ellos lo completo más rápido/ voy a empezar por este ladito/ gracias mi hermano/ no se vayan pues conche tu abuela/ gracias/ con todo respeto/ toditos están dando/ mira ve/ quinientos me da el señor/ gracias carajo/ este es mi trabajo/ me han dado como treinta y acá hay setenta personas/ si uno me falta me cagan/ ustedes son lo máximo/ joden/ me cagan a veces/ pero no importa/ soy leal al castigo/ muchas gracias/ toma mi hermano tu vuelto/ yo no soy ladrón/ este está con volantes/ qué es esto/ clínica dental brasileña/ muere conche tu madre/ gracias mi hermano/ estos van a ser ministros/ estos van a ser porteros de chongo/ tú no jodas/ pues/ a propósito vienes con buzo/ para no traer plata el mierda/ gracias mi hermano.

Pero hay mucha traición, dirá el poeta de la calle. Para a continuación pasar a enumerar diversos tipos de traidor que corresponden a personajes que nos ha presentado a lo largo de todo su discurso. Traidores son *el revesero/ el que no cumple su palabra/ el que te va a delatar/ el que te va a cagar*. Como traidores fueron, entonces, los amigos convenidos y por lo tanto reveseros; Ferrando y los políticos, que no cumplen su palabra; y otra vez los políticos que te van a cagar.

El poeta ha hecho explícitos a través de la enumeración todos los tipos de traidores posibles. Al menos a su juicio. ¿Por qué este interés en la exhaustividad? Porque conviene que todos los receptores de la

plaza puedan saber cuál es el tipo de traición que suelen cometer. Y conviene, por lo tanto, que ese hombre que está frente a ellos, el poeta de la calle, aparezca como conocedor de cualquier tipo de traición.

Así, la pregunta *quieres conocer a los traidores* ha estado antecendida por la advertencia aludida. Sabemos ya lo grave que es ser revesero, no cumplir la palabra empeñada, etc. Lo grave que es para el poeta de la calle. De modo que de lo que se trata, desde ya, es de no manifestar signos que conduzcan a revelar siquiera asomos de traición.

La traición ha de mostrarse a través de signos. Y estos pueden ser de distinta naturaleza. Eso, fuera de la plaza. Pero dentro de la plaza ser traidor o no traidor solamente se traduce en dos tipos de signos: colaboración o no colaboración económica con el poeta. *Voy a pedir cien personas con cien intis* es no solo una expresión, sino una apelación conminatoria. El contexto lo dice así. En este mismo orden de razonamiento la pregunta *quiero saber cuántos Ferrandos hay acá* deja de ser una indagación inocente para adquirir, más bien, un significado conminatorio: el *quiero saber* debemos leerlo como un *voy a saber* a través del acto de contribuir o no contribuir, *cuántos Ferrandos hay acá*, cuántos traidores. Recordemos que desde mucho antes al poeta se había esforzado por categorizar al animador, por hacerlo representante de los otros, por hacerlo diferente. Si sabemos esto, y sabemos por lo tanto, el concepto que el poeta tiene de Ferrando, mal podremos permitirnos parecernos al animador. El nombre Ferrando se ha cargado, por el relato mismo, de una connotación negativa; ese nombre lleva en sí una adjetivación no explícita pero bastante clara. Y ahora ese nombre propio, en plural, se convierte en nombre común; pierde en rigor su carga de nombre propio para hacer referencia a un comportamiento genérico que ningún individuo en la plaza querría asumir.

Hasta aquí el emplazamiento ha estado dirigido hacia todos los receptores. Pero recordemos que ahora se trata de realizar una prueba, de saber quiénes son traidores y quiénes no lo son. Y este es un asunto que requiere un tratamiento individual, requiere de una o más apelaciones siempre personales. Aun cuando esas mismas apela-

ciones individuales hayan de servir al poeta para que el grupo, en esos instantes, no se disgregue y para que se vea conminado a colaborar económicamente.

Chau traidor, le dirá a uno de los receptores. *Ahora si tú quieres me regalas quinientos/ si eres noble*, le dirá a otro. Cuidado: el poeta, en medio de su tipología del traidor, establece por oposición una categoría adicional, aquella de la nobleza, aquella destinada no a medir quiénes son ya nobles, sino —fundamentalmente— quiénes quieren serlo. Si no doy, soy traidor; si doy cien intis, no soy traidor; si doy quinientos intis, soy noble.

Es notorio que el discurso del poeta de la calle está llegando a su fin y que hay el riesgo de la dispersión de los espectadores. Establecidas ya las categorías éticas de esa plaza en ese momento, allí mismo con el poeta, al orador le será conveniente ser agresivo o afectivo, según los casos.

Gracias por irte, expresión cargada de una ironía casi violenta, habida cuenta de que esa persona ha estado presenciando el espectáculo durante largos minutos y no ha colaborado económicamente. El poeta lo ha puesto en evidencia ante los demás. Pero como no todos los receptores son como aquel que se va sin colaborar, el poeta también sabrá ser afectivo, personal y argumentativo cuando convenga. *Señor/ usted que está con camisa celeste/ está mal mi trabajo/ está bien/ no es cierto/ entonces por qué cree que se van esos señores*. Es claro que la pregunta al señor de camisa celeste, si bien lo individualiza, no está dirigida a él. Es llamada de atención, advertencia adicional a los que no se han ido, pero también sanción verbal a los que se fueron. Con argumentos, porque como él mismo lo dice, de por medio está su trabajo, su esfuerzo. La misma finalidad persuasiva persigue el *no/ no/ yo digo/ hago algo mal/ está bien/ lógico/ hay que darle cosas buenas a la gente*. ¡Cómo dejar de contribuir si el poeta se preocupa de ofrecer cosas de calidad a esa gente que se lo merece!

Gracias hermano/ gracias mi hermano/ vete escolar de mierda/ ya estás jalado de año. Gratitud respecto a los que colaboran: *gracias mi*

hermano/ quiero pasar. El poeta indudablemente se desplaza para evitar que la gente se le vaya. Es probable que ya quede menos gente, de manera que se necesitan más nobles. De allí el nuevo razonamiento matemático: *ahora/ si hay cincuenta y seis personas que me regalen quinientos con ello lo completo más rápido*. ¿Qué pretende completar el poeta? Nada en especial, solo pretende recordar cantidades que ayer permitieron su salvación en la plaza por la generosidad de los receptores.

Voy a empezar por este ladito/ gracias mi hermano/ no se vayan pues conche tu abuela/ gracias/ con todo respeto, sigue el poeta desplazándose y sigue en lo fundamental siendo afectivo, aun cuando llegue a mentar, ojo, no la madre sino la abuela, a algún espectador que pretende irse, pero lo va a hacer con todo respeto. *Toditos están dando/ mira ve/ quinientos me da el señor*. Animando a la gente con efecto de demostración.

El poeta, a lo que parece, está ahora más atento que nunca respecto al comportamiento del público. Muestra tener una contabilidad visual: *este es mi trabajo/ me han dado como treinta y acá hay setenta personas/ si uno me falta me cagan*. La aritmética también es conminatoria.

Ustedes son lo máximo/ joden/ me cagan a veces/ pero no importa/ soy leal al castigo. Una vez más relación afectiva con el público, con ese público real, con un público representado como esencialmente bueno ante el cual el poeta tiene que evidenciar un comportamiento honorable: *muchas gracias/ toma mi hermano tu vuelto/ yo no soy ladrón*. Pero con los otros, con los que no colaboran, peor aun, con alguien que puede competir... dureza: *este está con volantes*. Un este despectivo. *Qué es esto*. Un *esto* despectivo. *Clínica dental brasileña*. ¿Comentario? *Muere conche tu madre*. Aquí sí la madre, no la abuela; y aquí sí muere, no simplemente vete.

Pero como tal vez no haya bastado dividir a los receptores entre los que dan y los que no dan llamándoles no traidores o traidores, habrá que otorgarles una jerarquía de status anticipado, premonitorio: *estos van a ser ministros*, obviamente los que colaboran; mientras que *estos van a ser porteros de chongo*, en alusión a los que no lo hacen. *Tú*

no jodas/pues/a propósito vienes con buzo/para no traer plata el mierda. El mierda, el individuo, otra vez un ejemplo para los demás.

Si en este pasaje enumeramos las expresiones fáticas, aquellas que emplea el poeta únicamente para asegurar su relación de contacto, y las contrastamos con las expresiones puramente representativas, advertimos de inmediato la predominancia de las primeras. La representación ha sido ya trabajada semánticamente a lo largo del discurso, y en esta parte final solo interesa una pertinencia útil al momento: la traición y su opuesto, la no traición. Comprendemos ahora que la preocupación casi obsesiva del poeta de la calle por el engaño no tenía únicamente motivaciones de pervivencia, sino de supervivencia.

El poeta de la calle (TRANSCRIPCIÓN CONTINUA)

A veces te juro que me da cólera venir acá/ mira ve/ yo estoy ganando cincuenta soles en un circo/ pero como fui fumón carajo y el público del parque me salvó/ yo siempre me debo a este público/ pero el hombre que no es valiente no tiene derecho a permanecer en este infierno de mierda que se llama vida/ porque si no luchas no triunfas/ y si no triunfas no tiene objeto la vida/ ahorita me duele la cabeza/ no quisiera trabajar/ pero más pueden las ansias de comunicarme contigo que tirarme al frente y tomarme una pastilla/ Bertolt Brecht decía/ el hombre que lucha un día es bueno/ el que lucha un año es mejor/ pero aquel que lucha toda la vida es el imprescindible/ un día estaba trabajando acá/ se me acerca el chofer de Augusto Ferrando y me llamó/ zambo/ el tío quiere hablar contigo/ me acerco a la esquina y me encuentro a Ferrando/ pantalón Pierre Cardin/ camisa Van Heusen/ zapatos Bostonian/ anteojos Ray-Ban/ oye hijito/ me han hablado maravillas de ti/ este sábado te espero en Trampolín a la Fama/ perdón señor/ yo no soy cómico/ soy poeta/ Ferrando es atrevido/ oye conche tu madre/ quieres ganar plata o no/ sí/ le dije/ señor Ferrando/ me fui a mi casa/ Canto Grande/ tomé el carro/ la ciento cincuenta que viene acá a Lima/ esa huevada sale en

Fiestas Patrias y llega en Navidad/ me fui caminando a la avenida Tacna/ tomé mi carro/ me fui a Panamericana Televisión donde está Ferrando/ segundo piso/ allí el negro estaba parado/ pasa zambo/ pasa para acá/ qué sabes hacer/ tío sé recitar/ no quiero recitadores/ tío sé filosofar/ no quiero filósofos/ tío sé discernir/ no quiero discernidores/ zambo me dijo/ qué mierda sabes hacer/ yo le iba a contestar/ qué mierda quieres que haga/ Ferrando le dijo/ Tribilín sácame esta cochinado de acá/ Tribilín me agarró del pescuezo/ me estaba sacando/ cuando en eso venía el chofer de Augusto Ferrando y dice/ tío/ ese zambo es el que hace la comparación del blanco y el negro/ ese es/ Ferrando agarró y dijo/ negro pasa para acá/ por qué quieres tanto a la raza negra/ porque mi madre fue negra/ señor Ferrando/ y mi padre un excelente obrero de construcción civil/ cuando estuve chiquito me matricularon en un colegio particular/ él quería que fuera ingeniero industrial/ se supone que el colegio particular es mejor que el fiscal/ pero yo estaba mejor en mi colegio fiscal porque allí todos eran mis amigos/ Pedro que era blanco/ Lucho que era negro/ Juan que era descendiente de chinos/ mi viejo me matriculó en un colegio particular/ pero en vez de hacerme bien me cagó/ estudié con el hijo del alcalde/ con el hijo del gobernador/ con el hijo del diputado/ con el hijo del dueño del Cine Perú/ y todititos eran blancos/ yo era el único negro/ y desde que entraba al colegio esa huevada era santa inquisición para mí/ todos me insultaban/ Coca Cola con orejas/ condón de gorila/ chupete de brea/ cucaracha de grifo/ llevaba mi pelota y me ponían de suplente/ recuerdo que un día quise jugar pelota/ yo agarré/ corrí a la cancha/ un blanco voltió y dijo/ corran que ahí viene el negro/ puta que yo no sabía que era el negro/ voltié/ no había nadie/ comencé a correr yo también/ mi hermano me encontró en la esquina y me dijo/ por qué corres/ corre/ le digo/ que viene el negro/ me sacó la mierda huevón/ había una hembra que se llamaba Juana/ la más mamacita de mi barrio/ nadie se le aventaba/ yo me le aventé/ le dije/ Juana yo te quiero/ ella me dijo/ yo también/ y por qué no me aceptas/ le dije/ porque eres

negro/ me dijo/ llegué a mi casa/ agarré un lapicero/ y con la inspiración de poeta que Dios me dio/ comencé a escribir esto que te voy a regalar con cariño/ que lo has visto en Tulio Loza/ que lo has visto en Ferrando/ que lo has visto en JB El Imitador/ regálame un aplauso/ ¡fuerte pe!/ pa la gente/ dicen que en el mundo no había habitantes/ tan solo un Edén glorioso y brillante/ y un día al Edén Dios le puso vida/ y debajo del polvo un hombre/ y sacó a ese hombre/ le puso por nombre Adán/ y por no dejarlo en la soledad/ de una costilla Dios pudo extraer a Eva/ su esposa/ una bella mujer/ tuvieron diez hijos y el mundo se llenó/ pero no me explico de dónde vengo yo/ porque si blanco fue Adán y Eva también/ entonces por qué es negra mi piel/ de dónde mierda vengo yo/ o cuando mi madre me parió me cayó un balde de petróleo/ por qué yo soy negro/ por qué es blanco el señor/ si la Biblia dice que Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza/ pues bien/ carajo/ yo he visto esa película/ Los Diez Mandamientos/ en esa película se le ve a Dios que entrega la tabla de salvación a Moisés/ de qué color es Dios/ blanco con ojos azules/ si Dios fue blanco/ Adán fue blanco/ Eva fue blanca/ Pedro fue blanco/ Pablo fue blanco/ hasta el traidor de Judas fue blanco/ entonces por qué mierda yo soy negro/ de dónde nace el primer negro en el mundo/ o es que un gorila se tiró a Eva/ ah no/ yo digo esto porque en esta patria de mierda todo lo negro es malo y todo lo blanco es bueno/ te lo demuestro/ de qué color es el ataúd/ negro/ de qué color es el vestido de novia/ blanco/ con el ataúd te vas al cementerio/ o sea a la mierda/ con el vestido de novia te vas a hablar con Dios/ y hasta Dios nos cagó/ negra es la carca/ negro es el lodo/ negro es el barro/ negra es la fruta cuando se pudre/ negro es el portero del chongo/ negro es el chofer del ministro/ de qué color es la paloma de la paz/ blanca/ de qué color es el gallinazo/ negro/ qué come la paloma/ maíz/ qué come el gallinazo/ caca/ concha su madre/ yo no te miento/ si un negro corre/ la gente voltea/ síguelo causa/ debe ser choro/ pero si un blanco corre/ no/ ese es atleta/ yo le pregunté al señor Ferrando/ señor Ferrando quiénes han sido los

principales choros en el Perú/ me contestó que los políticos/ pues bien/ señor Ferrando/ dígame si ha habido algún senador negro/ algún diputado negro/ algún presidente negro/ algún ministro negro/ de qué color es Alan García/ blanco/ y qué mierda es Alan García/ choro/ pero el Lurigancho está lleno de cojudos/ del que roba un escritorio/ del que roba una pica de papel/ del que se tira una cartera con cincuenta lucas/ Brian Jensen/ Lionel Figueroa/ Héctor Neira/ García Salvatecci/ dónde chucha están/ cuando sale en La República San Juan de Lurigancho/ salen cinco negros cocobolos agarrando los barrotes/ los blancos son los buenos/ los negros son los malos/ blanco es el cielo y es pureza/ negra es la pista y todo el mundo la pisa/ concha su madre/ un blanco en la oscuridad/ raya/ un negro en la oscuridad/ cuco/ un blanco vestido de blanco/ puta es el doctor/ un negro vestido de blanco/ heladero/ un blanco sube al cerro/ alpinista/ un negro sube al cerro/ vive ahí arriba/ una negra sale encinta en Canto Grande y no tiene marido/ es chuchumeca/ puta/ ramera/ pero si la hija de Ricardo Belmont sale preñada en Miraflores y no tiene marido/ esa dio un mal paso/ se cayó del caballo/ un blanco con alas/ ángel/ un negro con alas/ murciélago/ un blanco en la piscina/ nadador/ un negro en la piscina/ foca/ un blanco con capa/ príncipe/ un negro con capa/ fantasma/ un blanco con trusa en la selva/ cazador/ un negro con trusa en la selva/ canibal/ yo soy negro a mucha honra/ color de mi madre/ este trabajo se lo hice a Ferrando/ Ferrando agarró/ me acuerdo de esa fecha hace tres meses/ frente al público/ dijo/ este lo descubrí yo/ para el poeta de la calle/ Producciones Panamericana/ la CRC y el señor Genaro Delgado Parker le regalan cuatrocientos dólares de la CRC/ yo me quedé contento/ me fui a Canto Grande a mi casa/ carajo/ mis vecinos nunca me han hablado/ pero me vieron por televisión y me estaban esperando/ convenidos de mierda/ llegué a mi casa/ toditos con banderolas/ poeta/ poeta/ poeta/ gracias señores/ les dije/ qué mierda quieren ahora/ queremos tomar por festejar lo que ha salido en Trampolín/ correcto/ les dije/ pasen a mi casa/ se paró uno y dijo/ soy

el dueño de la cantina de la esquina/cuántas cajas quieres que te fie/el lunes me pagas/dame veinte cajas pa que chupe toda mi gente/poeta dijeron/soy el dueño de la pollería de la esquina/cuántos pollos quieres que te dé/dame diez pollos pa que coma mi gente/chupé como narcotraficante y comí como obispo/el día lunes me fui a Panamericana Televisión/saqué la libreta de la CRC y me fui caminando hasta la avenida Wilson/eran las once de la mañana/cuando de repente encontré la puerta cerrada/yo dije/el gerente se habrá quedado dormido/le pregunté al policía de la esquina y me dijo/zambo huevón/no sabes leer/miré arriba/habían quebrado la CRC/fui donde Ferrando/le dije/me van a quitar mi televisor si no pago/y sabes lo que me contestó Ferrando/vete a la concha tu madre/no te voy a pagar/y se fue/me dejó llorando/tuve que venir a la Plaza San Martín y pedirle al comandante que me deje trabajar/y yo/carajo/desde la una de la tarde hasta las seis de la tarde/me levanté doscientos cincuenta dólares para pagar lo que había chupado/porque la gente es injusta/por eso a veces digo/bien hecho que haya ganado Yoshiyama/carajo/deja/te voy a explicar esto/no has visto esta semana la Revista Dominical/me ha sacado en las elecciones/o sea la voz del pueblo va siendo voz importante/y si se me tiene en cuenta a mí se te tiene en cuenta a ti/porque yo hablo y tú me escuchas/o no/vamos a hablar de política señor Yoshiyama/y de acá hasta que termine su mandato lo voy a joder señor Yoshiyama/Fujimori nos ha llenado de japoneses /Yoshiyama/Sakamoto/Hiraoka/Tukuro Taroto/Misaka Lareche/hipócritas de mierda/estos son hipócritas de mierda/¿que ninguno ha votado por Yoshiyama?/yo digo todittitos han votado/hay dos cosas/un gobierno fuerte o una democracia fuerte/y se ha votado por el gobierno fuerte/el pueblo ha elegido/son cojudeces/y tenemos que acatar la decisión de la mayoría/si la mayoría ha votado por Cambio 90 hay que aceptar a Cambio 90/pero a mí me da mucha pena que hoy día el señor Yoshiyama diga los políticos tradicionales/y dentro de cinco años el señor Yoshiyama va a ser un político tradicional/vamos a ver

qué va a decir dentro de cinco años/un hombre a una mujer le promete/le promete/hasta que se lo mete/pero cuando termina su huevada se lava y se va/un político también/te promete/te promete hasta que te lo mete/pero cuando te lo mete/no te lo saca en cinco años/nosotros ahorita estamos con la yuca adentro/sí o no/sí o no/la sientes o no/Prado nos metió el ají/Belaunde nos metió la zanahoria/Alan nos metió un nabo/y este chino nos ha metido una yuca de este tamaño/Alberto Kenyo Fujimori Fujimori más conocido como la gran traición/tres Generales de División le quisieron dar un golpe/no apruebo eso yo jamás/pero la misma huevada que le hizo Fujimori al Parlamento se la iban a hacer a él/y ojo que la cuadró bien/porque el General de la División Blindada/ese mismo mierda le iba a dar el golpe/pero una semana antes lo cambió/si no adiós chino/pero ojo/si la sigue cagando/otros generales lo van a hacer/porque yo he sido cadete de la Escuela Militar de Chorrillos/y los tres comandantes generales que han querido dar el golpe son Espadas de Honor/son las mentes más brillantes de tres generaciones de la Escuela Militar/cuando a Túpac Amaru le dijo el corregidor Areche/José Gabriel Condorcanqui/dime quiénes son los culpables y te doy tu libertad/José Gabriel Condorcanqui voltio y le dijo/aquí no hay sino dos culpables/tú por oprimir a mi pueblo/y yo por querer libertarlo/sabias palabras en esta patria bendita/porque cuando preguntan quién cagó al Perú/la gente responde/al Perú lo cagó Prado/al Perú lo cagó Belaunde/al Perú lo cagó Alan García/o al Perú lo cagó Fujimori/yo pregunto en nombre de Dios/quiénes eligió a Prado/el pueblo/quiénes eligió a Belaunde/el pueblo/quiénes eligió a Alan García/el pueblo/siempre el pueblo/quiénes eligió a Fujimori/el pueblo/y/quiénes mierda es el pueblo/nosotros/nosotros la cagamos con Prado/la cagamos con Belaunde/la cagamos con Alan García/la cagamos con Fujimori/por Dios vamos a Hollywood/filmamos una película/por mi santa madre que ganamos el Óscar/título de la película filmada por peruanos/Nacidos para Cagar/en el año de mil novecientos sesenta y dos/Fernando Belaunde Terry se para en la

Plaza San Martín/ y ante setenta mil espectadores/ se para y le dice al pueblo peruano/ correligionarios/ si ustedes me dan la libertad de darme su voto ciudadano/ en nueve días les devuelvo la International Petroleum Company/ la izquierda votó por Belaunde/ el centro votó por Belaunde/ la derecha votó por Belaunde/ Belaunde llegó a ser Presidente de la República/ el pueblo esperaba que les devuelva la IPC/ pasó un día/ dos/ un mes/ dos meses/ un año/ dos años/ tres años/ cuatro años/ cuatro años y medio/ no devolvió ni mierda/ y Fernando Belaunde Terry regresa del extranjero después de doce años de exilio/ y Fernando Belaunde se para en la misma plaza/ a la misma hora/ la misma fecha/ en la misma tribuna/ con el mismo terno/ y ante los mismos huevones/ pronuncia el discurso que lo convierte en Presidente/ qué dijo/ correligionarios si ustedes me dan la libertad de darme su voto ciudadano/ yo les voy a dar el millón de empleos/ por qué triunfa Belaunde/ pendejo/ se esconde doce años y sale a la palestra/ las nuevas generaciones no lo conocían/ pero hay mucha traición/ el revesero/ el que no cumple su palabra/ el que te va a delatar/ el que te va a cagar/ quieres conocer a los traidores/ voy a pedir cien personas con cien intis/ quiero saber cuántos Ferrandos hay acá/ chau traidor/ ahora si tú quieres me regalas quinientos/ si eres noble/ gracias por irte/ señor/ usted que está con camisa celeste/ está mal mi trabajo/ está bien/ no es cierto/ entonces por qué cree que se van esos señores/ no/ no/ yo digo/ hago algo mal/ está bien/ lógico/ hay que darle cosas buenas a la gente/ gracias hermano/ gracias mi hermano/ vete escolar de mierda/ ya estás jalado de año/ gracias mi hermano/ quiero pasar/ ahora/ si hay cincuenta y seis personas que me regalen quinientos con ellos lo completo más rápido/ voy a empezar por este ladito/ gracias mi hermano/ no se vayan pues conche tu abuela/ gracias/ con todo respeto/ toditos están dando/ mira ve/ quinientos me da el señor/ gracias carajo/ este es mi trabajo/ me han dado como treinta y acá hay setenta personas/ si uno me falta me cagan/ ustedes son lo máximo/ joden/ me cagan a veces/ pero no importa/ soy leal al castigo/ muchas gracias/ toma mi hermano tu

vuelto/ yo no soy ladrón/ este está con volantes/ qué es esto/ clínica dental brasileña/ muere conche tu madre/ gracias mi hermano/ estos van a ser ministros/ estos van a ser porteros de chongo/ tú no jodas/ pues/ a propósito vienes con buzo/ para no traer plata el mierda/ gracias mi hermano.

Bibliografía

- BAUDRILLARD, Jean. *Il sistema degli oggetti*. Bompiani, Milano, 1972.
- BEINHAUER, Werner. *El español coloquial*. Gredos, Madrid, 1968.
- BENJAMIN, Walter. *Illuminations*. Schocken Books, New York, 1974.
- BENVENISTE, Emile. *Problemas de lingüística general*. Siglo XXI, México, 1971.
- BÜHLER, Karl. *Teoría del lenguaje*. Revista de Occidente, Madrid, 1967.
- . "La onomatopeya y la función representativa del lenguaje". En *Psicología del lenguaje*. Paidós, Buenos Aires, 1967.
- CÍRCULO LINGÜÍSTICO DE PRAGA. Tesis de 1929. Alberto Corazón editor, Madrid, 1970.
- CISNEROS, Luis Jaime. *El funcionamiento del lenguaje*. Pontificia Universidad Católica, Lima, 1992.
- COSERIU, Eugenio. *Principios de semántica estructural*. Gredos, Madrid, 1977.
- D'HAENENS, Albert. *El texto, traza de la anterioridad escrital*. Universidad de Lima, Lima, 1993.
- DILLON, George. *Contending Rhetorics. Writing in Academic Discipline*. Indiana University Press, Bloomington and Indianápolis, 1991.
- FLORESCU, Vasile. *La retórica nel suo sviluppo storico*. Il Mulino, Bologna, 1971.
- GARDIN, B. "La transcripción de las entrevistas". Curso fotocopiado, Universidad de Roen, 1992.
- GOODY, Jack. *The interface between the written and the oral*. Cambridge University Press, 1989.
- . *The logic of writing and the organization of society*. Cambridge University Press, 1986.
- GOUHIER, Henri. *La obra teatral*. Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1961.

- HATZFELD, Helmut. "La investigación estilística en las literaturas románicas". En *Introducción a la estilística romance*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Instituto de Filología, Buenos Aires, 1942.
- HAVELOCK, Eric. *Preface to Plato*. Belknap-Harvard University Press, Cambridge, 1963.
- HJELMSLEV, Louis. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Gredos, Madrid, 1971.
- ISER, Wolfgang. *The act of reading*. The John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1991.
- JAKOBSON, Roman y Morris HALLE. *Fundamentos del lenguaje*. Ciencia Nueva, Madrid, 1967.
- LORD, Albert. *Epic singers and oral tradition*. Cornell University Press, Ithaca and London, 1991.
- MADRAY-LESIGNE, F. *Análisis de la palabra*. Curso grabado, Universidad de Rouen, 1992.
- McGANN, Jerome. *The textual condition*. Princeton University Press, New Jersey, 1991.
- McLUHAN, Marshall. Entrevista. En *Teoría de la imagen*, Salvat Editores, 1975.
- . *La comprensión de los medios como las extensiones del hombre*. Diana, México, 1969.
- McNEIL, Lynda. *Recreating the world/word*. State University of New York Press, 1992.
- MESCHONIC, Henri. *Modernity, modernity*. New Literary History, Vol. 23, No. 2, Spring 1992.
- ONG, Walter. *Orality and literacy. The technologizing of the World*. Routledge, London, 1990.
- PARRY, Adam. *The making of Homeric verse*. Oxford, Clarendon Press, 1971.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Losada, Buenos Aires, 1961.

SPITZER, Leo. *Lingüística e historia literaria*. Gredos, Madrid, 1961.

———. "La interpretación lingüística de las obras literarias". En *Introducción a la estilística romance*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Instituto de Filología, 1942.

SZERTICS, Joseph. *Tiempo y verbo en el romancero viejo*. Gredos, Madrid, 1967.

TOFFLER, Alvin. *La tercera ola*. Plaza Janés, Barcelona, 1984.

VOSSLER, Karl. "Formas gramaticales y psicológicas del lenguaje". En *Introducción a la estilística romance*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Instituto de Filología, Buenos Aires, 1942.

WEINRICH, Harald. *Lenguaje en textos*. Gredos, Madrid, 1981.

———. *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje*. Gredos, Madrid, 1968.

ZAPATA, Eduardo. "Semiótica e información". En Autores varios. *Signos, información y lenguaje*. Universidad de Lima, Lima, 1993.



Capítulo III

GENERO Y CONTINUIDAD CULTURAL EN LOS ANDES

o. Exordio

I.

OBSERVE USTED CÓMO OPERA EL MOUSE DE UNA COMPUTADORA un individuo rural adscrito al sistema cultural de la oralidad e iniciado en la electronalidad.

Observe usted cómo opera el mouse de una computadora un joven adscrito al sistema cultural de la electronalidad, pero también inmerso en un mundo que ciertamente se está reoralizando.

Y, finalmente, observe usted cómo se relaciona un individuo adscrito al sistema cultural de la escribabilidad con ese mismo mouse de la computadora.

Notará de inmediato que mientras en los dos primeros casos, el mouse es literalmente una extensión segura de la motricidad manual, en el tercer caso hay claramente una separación entre mano e instrumento.

De pronto constatamos, en los signos y conductas sociales, proximidades insospechadas entre los universos semánticos de la oralidad y la electronalidad, entre sus personas, sus instituciones y su gnosis. Y constatamos, también, lejanía de estos dos universos respecto a aquel de la escribabilidad.

Cuando la observación se hace investigación, esta va camino a convertirse en conocimiento. Y observando signos, lenguajes y conductas, investigando la presencia individual y socialmente configuradora de palabra hablada, palabra escrita y palabra electrónica, podemos hoy estar ciertos de que lo que vemos a nuestro alrededor son manifestaciones externas de contactos de códigos, de pertinencias coexistentes, de culturas que conviven en un sintagma, allí donde el sistema preveía la vigencia solo de una. Lo visible, finalmente, era pre-visible.

Podemos estar ciertos, en fin, de que cada universo semántico tiene un modo particular de producción de significado. Categorías de articulación de discursos individuales y colectivos. Más allá de las lenguas y que, sin embargo, las impregnan. Modos de producción de significado que descubrimos son pertinencias fundamentales. Y que pre-visibilizan cercanías y distancias.

Una aproximación semiótica al universo de los signos orales, escribales y electronales nos muestra la proximidad entre oralidad y electronalidad. Y nos habla así de continuidades y discontinuidades culturales. Si atendemos no solo a formas, sino también a sustancias.

Continuidad y discontinuidad aluden a tiempos. Tiempos conceptualizables y conceptualizados en el universo semántico que nos interesa particularmente, aquel de la oralidad andina. Concepto que para nosotros —digámoslo desde ya— no tiene el sentido de reservación lingüística o cultural. Y en esa oralidad así entendida nos encontramos con el presente histórico.

En el universo semántico de la oralidad y en las lenguas que lo moldean y expresan, podrán haber categorías morfológicas para aludir a lo ocurrido y a lo por ocurrir, al ayer y al mañana. Pero para los usuarios de la oralidad, ayer y mañana no son categorías complexivas y difícilmente pueden encontrar expresión cabal en demarcadores que encierran inicios y finales de manera definitiva. De donde la oralidad y sus usuarios escogen el tiempo de la vida: la *duratividad*.

El presente histórico es la categoría que permite que pasado y futuro se conceptualicen y expresen empleando el tiempo verbal del presente. Así, tiempo de construcción permanente y de continuidad. Pasado y futuro existentes en referencia a un presente que se marca.

La reproducción complexiva de patrones del Occidente industrializado nos impide muchas veces observar y conocer la realidad que discurre entre nosotros. En una sociedad donde oralidad y electronalidad convocan adhesiones mayoritarias y exigen metalenguajes adecuados para dar cuenta de esas adhesiones, muchas veces optamos sin querer por sintagmas previsibles desde el sistema de la escribabilidad. Cómo aprehender desplazamientos allí donde estamos habituados a concebir condensaciones.

Y ese modelo acariciado ha dejado una peligrosa unidad de medición: aquella que consciente o inconscientemente habla del desarrollo de la cultura de los pueblos en orden a su acceso a la escribabilidad. Nos cerramos, así, nosotros mismos toda posibilidad de ver las competencias de la oralidad. Una oralidad que otros habían perdido, pero que entre nosotros seguía y sigue viva. Pero que consideramos inferior.

Sin embargo, una lectura semiótica de las actividades económicas y productivas por género en el mundo andino (semiosis socioproductiva) habla de la identidad sintáctica de la mujer en particular, lo que le permite múltiples registros de actuación; nos habla de su rol protagónico en el núcleo productivo familiar y en la migración; y nos habla también de la enorme capacidad de la identidad de la mujer andina para articularse y combinarse con otros mundos, sin perder los suyos.

La comprensión de las categorías de la oralidad, de su modo de producción de significado y de su forma de articular tiempos nos ayuda a entender mejor la continuidad de una cultura —como la andina— sujeta a tantos intentos de extirpación.

II.

Recuperar el concepto de perspectivismo lingüístico y aplicarlo al hecho semiológico era útil para la observación y el conocimiento. Porque los modos de producción de significado no solo son génesis de figuras que crean representaciones e imaginarios, sino —precisamente por eso— suponen una manera de articular tiempos y espacios. De construir y delimitar, finalmente, mundos.

El perspectivismo lingüístico nos permite entender las relaciones entre las llamadas personas gramaticales. Identificar *yo, tú* y lo otro. Y los vínculos que se establecen entre estas personas.

Ocurre que al observar el hecho semiológico, constatamos que oralidad, escribabilidad y electronalidad implican tiempos y espacios a partir de maneras peculiares de construir personas gramaticales. Allí donde la escribabilidad cree reconocer con absoluta objetividad un mundo de una tercera persona gramatical, distinto y distante de la primera y segunda personas, oralidad y electronalidad asumen esa tercera persona desde la perspectiva del *yo* y el *tú*. Y allí, entonces, donde se construyen mundos objetivos, se favorece la semejanza. Por contraste con mundos implicados en los cuales se favorece la contigüidad.

Sociedades escritas, donde las grafías objetivaron sonidos, configuraron a su vez el *ello* objetivado y privilegiaron la metáfora como figura de construcción de significado. Basada en la sustitución por semejanza alimentada por la objetividad.

Sociedades orales y electrónicas —siguiendo el trazo de la sustancia— asumen el *ello* en la perspectiva del *yo* y el *tú*. Y privilegian así la metonimia. Basada en la sustitución por contigüidad.

La observación y la investigación de discursos evidencian predominancias metafóricas o metonímicas de acuerdo a los sistemas culturales. No como simple asunto de estructuras superficiales, de *parole* o de inventario externo. Asunto crucial de modos de producción de significado metafóricos o metonímicos. Que al derivar de y alimentar una concepción del *ello*, son asuntos de *langue*. Porque comprometen representación y vida.

III.

Están allí. Invitándonos. La vida diaria, conductas traducidas en símbolos, el hecho social.

Saussure y tantos otros lingüistas y semiólogos nos habían pedido leerlos. Louis Hjelmslev nos advirtió, con rigor y cariño a la vez, que esa lectura fuese autoconcoherente, exhaustiva y simple. Así, en ese orden, para respetar no solo los metalenguajes, sino los discursos. Para no enturbiar la vida.

La sociogenética, en palabras de Albert d'Haenens, nos pedía prestar atención en esos signos a sus pertinencias, en lo que podían significar sistemáticamente en la urdimbre de los signos en el tiempo, en la larga duración de la humanización.

Y para un lingüista o un semiólogo la invitación era atractiva. Signos, pertinencias y diacronías nos seducen de siempre. Lo de larga duración y humanización nos sonaba algo mejor que decir que la diacronía o que el tiempo eran, en un son positivista, una simple sucesión de sincronías.

Pero había una promesa mayor en el enriquecimiento de la mirada semiológica o lingüística con aportes de la sociogenética. El concepto clave, y también cariñoso, de pre-disposición. Una invitación inter y transcultural a la vez y también inter y transdisciplinaria. Que nos hablaba de abrir mentes y corazones al hecho social y que nos decía que entrásemos a la aventura intelectual pre-dispuestos. Interna y externamente. Con nosotros y los otros. Sobre todo, para respetar los discursos. En lo que tienen y tendrán de vida. En su significación allá, en el verdadero tiempo. Que no es el de nuestras palabras. Menos cuando estas esquivan la autoconcoherencia.

Por todo eso es un deber, para nosotros, pedir también que este libro sea leído con pre-disposición. Porque así fue hecho.

McLuhan nos había asustado con aquello de que el medio es el mensaje. Para nuestra tranquilidad espiritual, muchos encogimos los hombros. Total, eran los sesentas. Autores como Carpenter lo habían confirmado: las aulas carecían ya de muros por influencia de la electrónica. Pero como la palabra aula evoca escuela y escuela evoca una inmutabilidad escrital sellada por la vida académica, seguimos encogidos de hombros. Total, eran los setentas.

Ya Alvin Toffler había afirmado: "Newton parecía haber descubierto las leyes que programaban los cielos, Darwin había identificado las leyes que programaban la evolución social y Freud, supuestamente, revelaba las leyes que programaban la psiquis... la civilización de la segunda ola tenía ahora a su disposición una teoría de la causalidad que parecía milagrosa por su poder y amplia aplicabilidad".

Y entonces algunos escribieron lo que habíamos temido. El llamado fin de las ideologías o el denominado fin de la historia. Atrevimientos con fundamento.

El profesor belga Albert d'Haenens, viejo historiador y medievalista por añadidura, se hizo una pregunta fundamental. ¿Cómo compatibilizar la historia, ciencia de la escribaldad, con tiempos en los que la escribaldad se derrumba?

Esta pregunta hecha por un historiador no deja de ser reveladora. Hombre preocupado por las pertinencias de la larga duración, d'Haenens entendía que su ciencia dejaba de existir al dejar de existir su propio objeto de estudio. Ayer, mito y relato; luego fue la historia; finalmente los esbozos de una electronalidad que, como menciona Umberto Eco, resulta difícil aún de determinar en sus confines.

La electronalidad asusta ciertamente a las identidades semánticas. Que todavía prefieren asumirla como una extensión —más veloz y más eficiente— de la palabra escrita.

Pero ¿no es acaso que hoy asistimos a una crisis por doquier de las instituciones surgidas de la tecnología comunicativa escrital? Las crisis de la democracia representativa, la escuela, la familia, la cognición misma, ¿son acaso?

IV.

Estas reflexiones, en este contexto cultural, constituyen una contribución a un llamado a la reconciliación entre el lenguaje y la vida, entre el cultivo de la lengua y la verdad, entre el Estado y sus ciudadanos.

Al hablar de continuidad cultural el trabajo constituye, entonces, un llamado para la articulación sustentable entre el ayer y el mañana. A restituir la vigencia del llamado presente histórico. Que alude, como dijimos, al tiempo característico de la oralidad, tiempo de concurrencias y simultaneidades, donde las cosas ocurren, se construyen y jamás fueron pasado. El ayer negativo es selectivamente borrado en las culturas orales. Solo permanecen pertinencias articulables. Y allí está la mujer andina. Y a ese mundo pretende aproximarse este trabajo.

La comparación semiótica permite comprobar empíricamente las fortalezas de la continuidad cultural de la mujer andina tanto en el mundo rural como cuando se enfrenta a un mundo multifuncional verdaderamente cercano a la polifuncionalidad heredada de su cultura oral.

Muchos, muchos años después de los sucesos de Cajamarca, sucesos que —semióticamente— significan el encuentro del código de la oralidad con aquel de la escribaldad, aún perviven entre nosotros manifestaciones traumáticas. El final de José María Arguedas está asociado a la imposibilidad de traducir un sistema cultural de la oralidad vivido a un sistema cultural de la escribaldad impuesto y advenedizo.

Con la escribaldad, consciente o inconscientemente, el Occidente se autoamputó la mano izquierda. Se escribe normalmente con la derecha. Pero también consciente o inconscientemente en el Perú las mayorías —y particularmente las mujeres— no fueron amputadas. Esas dos manos libres pueden construir una continuidad cultural proactiva en relación con pantallas y teclados electrónicos, en relación con el propio mercado.

La multiplicidad de funciones en la mujer andina no debe ser vista como una minusvalía, sino como una promesa de identidad sintáctica y combinatoria, propia de los modos de producción de significado de las culturas orales. Lejanos de la especialización escrital y cercanos a la polifuncionalidad metonímica de la electronalidad.

Finalmente, es importante subrayar que esta investigación constituye una aproximación semiótica y lingüística a la cultura de la oralidad. En ese contexto ha sido tratado el asunto de género y continuidad cultural.

Cuando usted revise la bibliografía de esta publicación observará notables ausencias de trabajos sobre género y migración que han enriquecido la comprensión de estos fenómenos desde perspectivas antropológicas, sociológicas, históricas, económicas y aun psicológicas. Pero queríamos complementar esas lecturas. Con una lectura que nos recuerde que la oralidad tiene su propia forma de producción de significado y su propia forma de concebir la realidad.

Escribir, etimológicamente, implica trazar sobre una superficie. Cualquiera que esta fuese. Tal vez, escribir en el aire sea la característica

fundamental de las culturas orales. No por coincidencia ese es precisamente el título y contenido de una de las publicaciones medulares de Antonio Cornejo Polar: *Escribir en el aire*. Para nosotros Antonio Cornejo Polar es el más perspicaz, lúcido y sistémico estudioso de la multiplicidad y diversidad que signa la cultura peruana. Cuánto te extrañamos, Antonio.

1. Metonimia y género

Tomemos, simplemente, la expresión *hoja de papel*. La familiaridad con el sintagma cristalizado *hoja de papel* hace que perdamos de vista sus componentes, sus valores semánticos independientes. Y aun cuando muchos de nosotros podamos sentir la ecología y lo ecológico como algo muy propio, muy cercano a nuestro quehacer incluso, difícilmente pensaremos en el hecho que la sutura semántica que crea la frase —que se entiende como un todo— ha subsumido una serie de características valiosas, por ejemplo de la palabra *hoja*.

La palabra *hoja* en *hoja de papel* difícilmente evoca en nosotros el concepto de planta, de mundo vegetal; y en este orden de cosas difícilmente evocaremos también el originariamente verde de las hojas, su forma, su estructura, sus relaciones con el tallo o la rama.

El fenómeno que está ocurriendo allí es aquel que el lingüista español Salvador García Bardón denomina como *neutralización*. Que, en términos sencillos, significa que la aparición de un término en la cadena lingüística implica la no aparición de otro. Cuando decimos “sí”, este término neutraliza evidentemente a “no”, al igual que la aparición de una figura retórica determinada significa la no elección —y por lo tanto neutralización— de alguna otra.

A propósito de los sistemas culturales —es bueno recordarlo— el privilegiamiento y preponderancia de la metáfora en el sistema cultural de la escribaldad significa paralelamente la neutralización de la figura retórica de la metonimia.

Así las cosas es claro que —y retomando nuestro ejemplo— en *hoja de papel* hay una neutralización evidente. Donde las implicancias metonímicas o de asociación por contigüidad de la palabra *hoja* han desaparecido.

La neutralización es recurrencia del lenguaje. A fin de cuentas, lo que queremos decir es *hoja de papel* y no simplemente *hoja*. De allí el uso del sintagma cristalizado. Donde el todo subsume, semánticamente, la suma de las partes.

Pero todo esto nos pone en la pista de que muchas veces la neutralización derivada de la escribaldad —que privilegia metáfora y semejanza en detrimento de metonimia y contigüidad— nos puede alejar demasiado de la vida. Y de su complejidad concomitante. Que no se reduce a sí o no, a bueno o malo. Sino que sabe de contigüidades que ayudan a vivir en una lógica integral de contexto y no en el mundo de las nociones aisladas, especializadas y clasificadas propuesto por la escribaldad. Si para el saber y saber hacer cotidianos esto es importante, también lo debería ser para el aprehender científico.

Tomemos ahora los términos *hombre* y *mujer*. Como podríamos tomar también los sintagmas cristalizados “derechos de la mujer” o “relaciones de género”. Aquí también, lógicamente, hay el doble proceso de afirmación y neutralización.

Y para entender mejor las implicancias semánticas y culturales de estos términos, conviene ver afirmación y neutralización en la diacronía, entendida como sucesión de sincronías. No perdiendo de vista nunca que lo diacrónico y lo sincrónico corresponden a evoluciones o estados de lengua como hechos semiológicos. Inmersos y tributarios, entonces, de una historia particular, inmersos, así, en una cultura dada.

Qué duda cabe de que *hombre* y *mujer*, derechos de la mujer o relaciones de género *afirman* y han ido afirmando (predicando), a partir de condiciones objetivas del hecho social, en una sociedad dada. Específicamente en Occidente. Y en el camino de la conquista de los derechos de la mujer, esos términos afirman un *modelo* de equidad y género, construido bajo el modelo de la *neutralización* de *condiciones de mujer* que tuvieron vigencia en un momento de la historia de ese mismo Occidente.

Es claro que derechos de la mujer o relaciones de género hoy suponen no solo una afirmación, sino simultáneamente la neutralización —por ejemplo— de lo que en Occidente se entendió, casi como una naturalidad

cultural, como subordinación y dependencia. Categorías impuestas a la mujer por el propio modelo occidental en un momento dado.

De modo que cuando se piensa en el mundo andino —más allá de buenas intenciones— conviene tomar en cuenta si el proceso de afirmación y neutralización subyacente en palabras y sintagmas cristalizados de género, responde al menos a similares *condiciones objetivas de mujer* que pretendidamente deseamos neutralizar con estos discursos.

Para ser más específicos aun: es indispensable pensar e incorporar en nuestra teorización, cuánto de estas *condiciones de mujer* que pretendemos neutralizar deriva del propio modelo occidental y cuánto de la semiosis de género en el Ande hoy hunde sus raíces en una continuidad cultural o diacronía que implica procesos distintos a los familiares para la literatura oficial.

El firme y valioso trabajo realizado por muchas mujeres preocupadas por el tema de género ha posibilitado, junto con el hecho social, económico y cultural, una recategorización de categorías. Hemos llegado, como indica Lausberg, a un punto en el cual hombre, mujer, relaciones de género, derechos de la mujer, se han convertido en lo que los griegos llamarían *quaestio infinitae*, afirmaciones de supuesta validez universal que resultan indiscutibles.

Pero más allá de los componentes positivos de estas categorías —que, por lo demás, para afectar al hecho social requieren convertirse en semas culturalmente aceptados— nos preocupa aquello que ha sido neutralizado. Porque hablar de afirmaciones *uni*-versales significa hablar de *una* versión, de unilateralidad, acaso de dogmas, si no se toma en cuenta la diacronía que signa vidas y lenguas.

Pero nos preocupa también —y lo reiteramos— que las categorías hayan sido construidas universalmente desde el modelo homogéneo de las sociedades escritas occidentales. Y que, consecuentemente, la neutralización que va aparejada siempre haya cancelado no solo impertinencias occidentales, sino haya ignorado vidas, lenguas y culturas que saben de otros modos de producción de significación y de otras historias.

Hemos hablado en el capítulo primero de este libro del sistema cultural de la oralidad y de la importancia y comportamiento de la metonimia. Importancia y comportamiento que no regulan solo las relaciones

de las palabras sino que involucran a las conceptualizaciones y relaciones sociales mismas.

El trabajo de las mujeres preocupadas por el género en el Perú ha subrayado, con razón, que el género es una construcción artificial. Solo por citar nombres que acuden a nuestra mente: Virginia Vargas, María Emma Mannarelli, Maruja Barrig, Norma Fuller o la misma Pepi Patrón. Lo que sentimos es que debajo del género como construcción artificial y cultural subsiste el asunto de las *quaestio infinitae* a las que hemos hecho alusión.

Porque, nótese bien, en las sociedades escritas tenemos a veces un aliado inoportuno para ciertos tratamientos. El ELLO objetivado del que ya hemos hablado. La pretensión de construir un discurso que hace referencia a un mundo ajeno a yo y tú, por lo tanto externo, por lo tanto presumiblemente objetivo. Al menos des-subjetivado.

Y ocurre que todas estas categoría artificial y culturalmente construidas nos dan la certidumbre de lo cierto, nos alcanzan la tentación de lo apodíptico. Y, claro, nos han enseñado que los metalenguajes formales de la ciencia se soportan en ese ello objetivado. Más verdad posible, todavía.

Asistimos hace algún tiempo a una experiencia que nos debe hacer reflexionar sobre nuestras universalizaciones, *quaestio infinitae* y neutralizaciones. Sobre la necesidad, incluso, de ajustar el lente con el que fotografiamos a los actores sociales de la oralidad andina.

Se trata de un episodio que, por supuesto, no figurará en ningún informe de esos que se envían a los organismos de cooperación internacional. Porque estos suelen siempre hablar de éxitos.

El contexto de la experiencia es que una organización no gubernamental de Cusco había desarrollado durante dos años un proyecto de género. Con autoestimas, ríos de vida y planeamientos estratégicos. Ciertamente con el urgente refrigerio para las aproximadamente 60 mujeres que participaban en el programa. 24 meses el discurso oficial de género había bombardeado a las asistentes.

Y era la noche de la clausura del evento, dos años después de camaradería de género. Y desde Lima viajaron tres jóvenes y apuestas consultoras para —en su imaginario— realzar y subrayar el éxito del programa.

Así lo entendían también los anfitriones de la organización no gubernamental cusqueña.

Una mesa larga, un mantel verde, una bandera peruana sobre la mesa y al fondo el logotipo de las instituciones promotoras. Cuatro sillas, una para la presentadora local y tres para las expositoras visitantes flanqueaban la mesa que obviamente estaba sobre una tarima.

Del otro lado, las mujeres asistentes al curso. Provenientes todas ellas de zonas rurales. Con sus trajes típicos, hijos y tejidos. En silencio aparentemente desaprensivo y sometido. Tejiendo y aparentemente aceptando.

La primera expositora visitante empezó a hablar de la importancia de que la mujer andina se apropiase de su sexualidad. Algunas mujeres dejaron de tejer, pero no levantaron la vista. Prosiguieron dos minutos de exposición y los puntos de tejido se hicieron signos de puntuación. Particularmente uno, punto final.

Una mujer entre cualquiera de las asistentes —cuya lengua materna era el quechua— tomó la palabra y en castellano poco demostrativo, pero claro, preguntó a viva voz quién había dado a esa señorita derecho a hablar de la sexualidad de la mujer andina, quién le había dicho que ellas no conocían su sexualidad y por qué consideraba ella que su sexualidad era superior y debía ser impuesta como modelo. Solo habló una mujer, pero las demás habían dejado de tejer y habían levantado la cabeza en señal de solidaridad con la interpelación. Nadie más pudo hablar. Y algunos balbuceos de los organizadores pusieron punto final a dos años de trabajo.

Y es que si el género es una construcción cultural, ciertamente, el concepto de género difiere de una sociedad escrital a una sociedad oral. No es asunto de palabras solamente, sino de semas y categorías y asunto de producción de significado.

Mientras la escritalidad sedimenta en nosotros las categorías de mujer y hombre como categorías clasificatorias y finalmente *predefinidas* —aun con la mejor de las intenciones—, el género en las sociedades orales se conceptualiza desde las *funciones* que hombre y mujer realizan. La lengua frente al habla. El código frente al mensaje.

Digámoslo con claridad: una lectura atenta de la semiosis socioproductiva de las denominadas actividades por género, de las *funciones* que hombre y mujer realizan, nos pone en la pista de comprender que una cosa es hablar de género desde el ello objetivado y otra cosa es hablar de género desde el perspectivismo y la metonimia.

Hombre y mujer en las culturas orales definen género y relaciones a través de las funciones que realizan, de su saber y saber hacer. Son estas funciones las que importan y no las categorías nominales sustantivas preestablecidas. Y por eso, si bien la tradición asigna funciones que podrían ser llamadas de género, estas no son clasificatorias y menos encasillantes.

Allí donde la mujer andina suele aparentemente no participar en las asambleas comunales, participa cuando se queda viuda. No participaba antes, no porque estuviese subordinada o fuese considerada inferior, sino porque tenía otras funciones más importantes que hacer. ¿Qué necesidad habría, desde la tradición oral andina, de hablar en público si la palabra cara a cara con el esposo hará que este exprese en la asamblea, con fonación masculina, la voz de la mujer?

Luego de una investigación de más de dos años, hemos podido constatar la existencia de una retórica de la oralidad andina. Evidenciada en la lengua quechua, variedad Cusco Collao. Allí es claro que la sociedad pone a disposición de los usuarios de la lengua una serie de estrategias discursivas, tropos y figuras retóricas perfectamente afinados en orden a la *argumentación y persuasión*. Y todos, hombres y mujeres —desde niños— se nutren y entrenan en el ejercicio de estos recursos. Que habrán de ejercerlos indistintamente a través de la palabra pública y privada. Para asegurar el contrato social, pero también el contrato individual.

Ama de casa es uno de los peores estigmas del discurso de género hoy en día. Condición de minusvalía de la mujer. No discutiremos aquí su justeza. Y para los burócratas estadísticos la mujer andina es ama de casa. Pero, desagreguemos esto.

Casa en una sociedad escrital es espacio de familia cuya atención está fundamentalmente en manos de la mujer, cierto. Y eso incluye funciones. Casa en una sociedad adscrita al sistema cultural de la oralidad, en cambio,

es necesariamente unidad productiva familiar y no muros enclaustrantes. Y también hay, lógicamente, funciones para la mujer. Solo que estas son eje productivo de una economía regional basada en esa productividad. Ama de casa, entonces, no es igual a ama de casa. La separación entre lo doméstico y lo productivo es una arbitrariedad escribal. De tiempos incluso superados hoy por el propio Occidente electronal.

Mientras las categorías de clasificación y esencialización subyacentes en la escribalidad llevan inevitablemente a un concepto de género concebido como *esencialidad* pre y post-clasificatoria —que vale así para circunstancias previas a la clasificación y posteriores a ella—, el concepto de género desde la producción metonímica de significado se mantiene siempre atento a las *funciones*.

Pero hay más: mientras el concepto de género escribal está atado a la sustitución por semejanza propio de la metáfora y, por lo tanto, a la reproducción de iguales, el concepto de género en la oralidad (y ahora en la electronalidad) es inherente a la metonimia que lo dibuja y lleva, así, hacia un género que debe ser entendido en el sintagma, en las relaciones de contigüidad, en las relaciones de combinación. Preguntémonos si no estamos ante la opción de prototipos en un caso frente a construcciones en el otro.

Al género basado en la metáfora, en la semejanza y por lo tanto en la reproducción de iguales, al género escribal, podríamos llamarlo el género *hoja*. En referencia al indispensable soporte de la palabra escrita en la cultura del libro.

Pensemos en cómo esta construcción de género basada unilateralmente en el mecanismo de la construcción de significado por semejanza, resulta de una pobreza extraordinaria al enfrentarla a la multiculturalidad, pluriculturalidad y metonimia de una cultura oral.

2. El género real y arbitrario en las culturas orales

2.1.

Es un lugar común para los lingüistas, pero no necesariamente para los usuarios del lenguaje, afirmar que este —como lo señala Schulte Herbrü-

gen— no es un calco de la realidad. Que las lenguas son, entonces, “rejillas” para ver el mundo, como lo decía Martinet. En definitiva, que los nombres no son las cosas.

Ni los Rafaeles tienen caras de Rafaeles, ni las Lindas necesariamente lo son, ni el Cusco, y perdónennos los amigos cusqueños, es el ombligo del mundo.

Cierto es que para los usuarios del lenguaje —a veces por conveniencia— las palabras son empleadas como si fuesen las cosas. Como si palabra y objeto fuesen naturalmente interdependientes. Y de eso da cuenta profusamente no solo el uso de palabras en el lenguaje popular, sino el propio discurso político. Las Constituciones hacen países. *Dura lex, sed lex*, decimos con firmeza entre nosotros. Reafirmando unas raíces latinas que quizás hasta ignoramos.

Por esta vía, las barriadas se convirtieron en pueblos jóvenes. Así se creyó cambiar la pobreza por una prometedora idea de progreso. Así como de pronto, la justicia social se convirtió en una inocua equidad. Y todos, haciendo “interpretaciones auténticas”, nos transportamos de pueblos subdesarrollados a economías emergentes.

Las palabras —es bueno decirlo— tienen ciertamente en su poder de nominación una fuerza de la que no debemos desatendernos. Cuando ellas nominan, dicen. Y ya Ortega y Gasset en su *Teoría del decir* nos subraya la importancia de los nombres.

Cuando Dios crea el mundo (de esa tradición cultural nos hemos alimentado muchos), pone nombre a las cosas. Dice el Antiguo Testamento que al día lo llamó día y a la noche, noche. Y no otra cosa. Pero esto no quiere decir que haya relación natural entre nombres y cosas. Si quiere decir, más bien, que la función principal de la palabra es la nominación.

Reparemos que en nuestra misma tradición cultural cristiana —y lo dice una hermosa miniatura del siglo X que se encuentra en Trier, Bélgica— Dios habla a los hombres a través del Pontífice. Se reafirma con esta imagen que la palabra tiene inspiración divina.

Pero recordemos también —y sería bueno que muchos intelectuales viesan la miniatura— que hay algunos que conocen que lo anterior

no es necesariamente así. Que es una justificación del poder la adscripción directa del Pontífice a Dios.

Y ocurre que en esta misma miniatura son ellos, los intelectuales, los que aparecen descubriendo la verdad. Pero son ellos también los que finalmente velan esta verdad (y no la develan) para que sus escritos parezcan tener origen divino. Sana cosa sería si se respetase en todos los casos que el día se llamó día y la noche se llamó noche.

Como señala Ana María Echaide, hay en el lenguaje una "tendencia a la moción", o para decirlo con palabras de André Martinet, hay "una presión del sistema" que constriñe a los hablantes a moverse en el campo de las nominaciones. A permanecer en lo que podríamos llamar genéricamente como aquel campo de la nominación motivada artificial, pero que se siente como natural.

Es claro en este sentido que la lengua de un pueblo, puede llevarnos al empleo de ciertos términos atribuyéndoles un carácter natural o motivado. A sabiendas inconscientes de que se trata de una arbitrariedad.

Anotaba Calonge: "Es evidente que la mentalidad lingüística se forma y desarrolla según la tipología de la lengua propia y se amplía por el conocimiento de otros tipos de lenguas..."

Retengamos en todas estas palabras los conceptos de "tendencia a la moción" o "presión del sistema", según términos de Echaide y Martinet. Retengamos para efectos posteriores de este trabajo aquello de "la relación entre mentalidad lingüística" y "tipología de la lengua propia" y aquello de mentalidad lingüística y su vinculación con "el conocimiento de otros tipos de lenguas". Porque, adelantémoslo ya, esto es muy importante para el concepto de género en el Perú.

En primer lugar, reafirmemos lo evidente: los nombres no son las cosas. Los signos lingüísticos son arbitrarios, no hay relación natural entre el significante y la cosa representada. Y esta arbitrariedad abarca tanto a los lexemas como a los morfemas, a las palabras plenas como a las palabras forma. A las categorías semánticas, morfológicas y sintácticas y aun entonacionales o suprasegmentales.

Para no perdernos e irnos centrandó en nuestro tema: el género, categoría gramatical expresable bajo formas morfológicas y semánticas (o incluso sintácticas), es arbitrario. No hay ninguna razón natural para que mar sea masculino en la llamada norma culta del español del Perú. Sabemos que nuestros propios pescadores van más bien a "la mar". Como también sabemos que es arbitrariedad dentro de la arbitrariedad atribuir con un artículo categoría femenina a la flor o masculina al camión. Y diferentes lenguas otorgan géneros masculinos, femeninos (y algunas neutros) a palabras que designan personas o cosas.

Ya A. Meillet decía que "la distinción de géneros gramaticales estaba casi siempre vacía de sentido". A lo que Calonge añade que el género es una de las categorías menos lógicas y más inesperadas.

Solo con ánimo ejemplificador, y divertido a la vez, recordemos un interesante caso estudiado por Ángel Rosenblat en *Morfología del género en español*.

Señala Rosenblat que, como un ejemplo de la acomodación del género a la forma (él habla también de otro proceso de la acomodación de la forma al género), "los nombres de los árboles y arbustos eran generalmente femeninos en el latín clásico: *juniperus, fraxinus, ulmus, myrtus, platanus, pinus, pirus, prunus*, etc. Por acomodación a la forma se hicieron masculinos en español: enebro, fresno, olmo, mirto, plátano, pino, pero, pruno, etc. En cambio, los nombres de las frutas eran del género neutro (*pirum, citrum, pomum, prunum, sorbum*, etc.) y persistieron en la forma del colectivo plural en /a/, incorporándose al femenino.

Surgió así, en español, "una oposición o/a de árbol y fruta que se extendió luego a los nombres indígenas de América: guayabo-guayaba, guamo-guama, taparo-tapara, totumo-totuma, etc.", como ha notado Rosenblat. Esto es también señalado por Ana María Echaide.

Cabe preguntarse si en este ejemplo, aparte de las razones puramente lingüísticas, no intervienen también las razones culturales que consideraban originalmente que el árbol era femenino en la medida en que producía frutos y esto cambió en una lengua romance como el español. Valga esta observación para insistir en la arbitrariedad del género lingüístico.

2.2.

Entonces, el género es arbitrario. Si lo es, es una construcción cultural.

Todas las lenguas aseguran su visión arbitraria al interior del propio sistema lingüístico. Con demarcadores expresos y obligatorios desinenciales, como en el español añadir una /o/ o una /a/ para indicar si es masculino o femenino. O sin demarcadores morfológicos de este tipo. Como en el quechua, donde el lexema *orko* indica masculino y la palabra *china* indica femenino. Lo que lleva precisamente a decir a Julio Calonge que el quechua no tiene género gramatical.

Ahora bien. La gramática reconoce, fiel a la realidad reflejada en los lenguajes, dos tipos básicos de género. El género natural, llamado por algunos real, y el género arbitrario.

Género natural sería aquel que está basado en la oposición masculino/femenino. El género arbitrario (gramatical o formal) se presenta no solo en los nombres de objetos sin sexo —matriz del género natural o real—, sino también en adjetivos, pronombres y numerales. Exigencias de la concordancia gramatical.

Los demarcadores de género, así, existen en todas las lenguas. Lo que, insistimos, no niega que el género sea una construcción arbitraria. Tan arbitraria que la brillantez de Calonge nos subraya que mientras “el número es en esencia propio del nombre”, el género, en cambio, no lo es. No es ontológico. No es siquiera indispensable para nominalizar o para clasificar a menos que querramos remarcar pre-clasificaciones, pre-juicios.

Aprovechemos que hemos mencionado a Calonge para volver a traer aquí unas palabras que ya citábamos de él: “Es evidente que la mentalidad lingüística se forma y desarrolla según la tipología de la lengua propia y se amplía por el conocimiento de otros tipos de lenguas”.

Si recuerdan, nos interesaba retener aquello de “tipología de la lengua propia” y, a propósito del género esta vez, aquello de que las mentalidades lingüísticas se forman y desarrollan no solo por esta tipología, sino que se amplían por el conocimiento de “otros tipos de lenguas”.

Desde cierta óptica, la sencillez y facilismo de la oposición o/a en español, para indicar masculino o femenino, puede dar la impresión de que

el usuario goza de plena autonomía para completar sus lexemas desde una visión libre de género. Desde la misma óptica, la existencia de una palabra para masculino o femenino en quechua, y no de simples desinencias, sugeriría una idea de menos libertad.

Pero retengamos que la supuesta libertad implícita en la inofensiva oposición o/a no es tal. Pues los lexemas que los preceden —sea que aludan a nombres, cosas o funciones— son prejuiciosamente masculinos o femeninos.

Frente a eso, los demarcadores de género “adjetivales” —donde no se marca el género por categorías morfológicas— resultan más libres. Como, por lo demás, lo es el adjetivo en el mismo español. Se pueden emplear o no. Y por eso la denominación de adjetivales, porque el adjetivo se puede emplear o no.

Y aquí empezamos a encontrar relaciones factuales entre cultura de la oralidad, el modo de producción de significado metonímico, el perspectivismo del ello en sociedades orales, y el género.

Porque si en general el género no es componente ontológico —como está implícito en Meillet y Calonge—, menos lo es en las lenguas en cuya tipología no existe marcado gramaticalmente. Y si estas lenguas están adscritas —como es el caso del quechua— al sistema cultural de la oralidad, tenemos que, frente a un sistema desinencial rígido como el del español, en el caso del quechua se hace pertinencia la combinatoria.

Y esto es importantísimo porque allí donde se pre-define hombre y mujer, la cultura oral andina “adjetiva” en orden a funciones. Funciones de hombre y de mujer, sí, tradicionalmente condicionadas, cómo no admitirlo, pero funciones; nunca pre-determinaciones de inherencia. Estamos, así, ante una tipología de lengua finalmente más libre en lo que se refiere a género, más combinatoria, más articulatoria y más sintagmática. Donde atender a la semiosis socioproductiva resulta determinante.

Lo señalado corresponde estrictamente al ámbito de lo puramente lingüístico. Pero todo esto en el contexto de nuestras reflexiones adquiere una nueva dimensión. Que nos permite, precisamente, comprender la impronta cultural de una afirmación decisiva de ese otro gran minucioso laborador de género, Zenenko: “Como se sabe, el género constituye una im-

portantísima categoría gramatical de las lenguas romances. Es la que determina la estructura morfológica de diferentes partes de la oración, así como *sus relaciones sintácticas*".

Desbrozando lo estrictamente lingüístico y eliminando la restricción a lenguas romances, quedémonos con observaciones y hechos semiológicos. Y con sus relaciones con la lengua.

Mentalidades, tipología de lenguas, estructura sintáctica: en la cultura oral andina —por la predominancia metonímica— género abierto y combinatorio. Polifuncionalidad, antes que nominalización y enclaustramiento en categorías, como ocurre en español.

Tomémonos, finalmente, un aire para reiterar, nuevamente con Calonge, que "... el género gramatical es, sin duda, una de las (categorías) que aparece en situación más desigual entre las lenguas. Puede ocupar una posición predominante en el sistema nominal o bien puede no estar representada en absoluto".

Nos atrevemos a sugerir que en lenguas donde no hay género gramatical marcado desinencialmente (quechua, aimara, vasco) y cuyos actores sociales se encuentran adscritos a una oralidad metonímica, la mujer tiene un rol predominante. Ello obedecería a que no hay una pre-clasificación de género que peligrosamente acerca este concepto al primitivismo del hombre común que cree que las palabras son las cosas.

Hombre y mujer en sociedades orales metonímicas se definen por sus funciones y relaciones de contigüidad. No en relación a la marca de género real o motivado. Menos a la presencia o ausencia de un órgano sexual, categoría subyacente aún en el imaginario de las lenguas romances.

Entendemos ahora la anécdota de aquellas señoritas que pretendían hablar desde su uni-verso de autoestima de género. La propuesta metafórica, de semejanza y finalmente duplicadora y poco dúctil así, contrasta con la metonimia de contigüidad, tan dúctil como funciones haya que asumir.

2.3.

La impronta de lo masculino y femenino evidentemente está allí, en las estructuras profundas de nuestra mente. De hecho, como lo señala el mis-

mo Calonge, "se ha mantenido tercamente en pueblos culturalmente muy desarrollados". Y es que la *energeia* de Humboldt alimentaba la continuidad diacrónica haciendo ver como relaciones naturales o motivadas categorías que habían sido arbitrariamente construidas.

Nuestros imaginarios occidentales han sido alimentados por nuestros procesos de producción de significado. Predominancia de semejanzas. Y esto, de hecho, ha oscurecido los análisis de género. Porque hemos antepuesto nosotros mismos, y aceptado como motivados y reales, una serie de hechos que existían fundamentalmente en nuestras propias arbitrariedades. Como lo dijimos en líneas anteriores, nuestros instrumentos de medición al aproximarnos al género en la cultura andina se han basado en la semejanza o desemejanza. Implícitamente en superioridades o inferioridades.

En su polémico, pero a la vez fundamentado artículo "Género gramatical y motivación semántica", Arias Barredo identifica en la diacronía las trazas históricas que han ido asociando en español género con género real. Y, finalmente, género con sexo. Al modo más primario, pero así ha ocurrido.

Dice Arias Barredo: "No es que nosotros pretendamos hoy poner (el sexo) como pedestal único para construir una teoría del sexo. Pero estamos convencidos de que negarlo tozudamente como una motivación fundamental y generalizadora, representa negar una buena razón histórica y científica que el mismo sistema del español nos impone constantemente...".

Aunque el género no sea esencialidad, la historia y la escribaldad lo han hecho así en español. Lo han cristalizado. Lo han clasificado en campos semánticos definidos y hasta convertido estos campos semánticos en instrumentos alimentadores de las tendencias a la moción de Echaide o de las presiones del sistema de Martinet.

Las aproximaciones a las semiosis de género en las culturas orales están cargando en exceso con estas tendencias y presiones. Con todo lo que ello conlleva. Discriminaciones, superioridades, des-semejanzas. Pero el hecho de aceptar la necesidad de nuevos paradigmas para la cognición de género en las culturas orales, cosa a la que hemos pretendido contribuir aquí, no significa negar las evidencias sugeridas por Arias Barredo. Ese género asociado al sexismo, subrayado en Occidente.

Recordemos con Snell, cuando se refiere al género, que “son usos originados muchas veces por formas de cultura o concepciones desaparecidas hace mucho tiempo, pero también en cualquier momento pueden surgir esas adscripciones partiendo de los intereses u opiniones de un grupo social”.

El concepto de sistema lingüístico de Coseriu, entendido como sistema de posibilidades, solucionaría la contradicción interna que se plantea en la cita de Snell. Porque lo *desaparecido* no puede surgir. Pero lo que importa es que esa asociación género/sexo está en el sistema del español y, efectivamente, puede aparecer por “intereses u opiniones de un grupo social”. De allí que sea importante el discurso de género como advertencia permanente para una eventual vuelta al primitivismo implícito en los géneros reales.

¿Recuerda usted que decíamos que las mentalidades se formaban y desarrollaban según la tipología de la lengua propia *pero también por el conocimiento de otro tipo de lenguas?*

En 1996 publicamos *Voz, mujer y violencia sexual en las calles de Lima*. Era un trabajo sobre el discurso de vendedores de afrodisíacos y sus receptores migrantes. Donde la mujer era una sinécdoque (la parte por el todo). Figura metonímica. Hasta allí, cultura de la oralidad y tipología de la lengua quechua.

Pero esa sinécdoque hacía la equivalencia mujer = oquedad inerte = sexo. De modo que se trataba de una invitación a la violación. Pues bien, para nosotros, la semanticidad que tiene en Lima —entre los migrantes— la figura retórica ancestral de la sinécdoque deriva en este caso del conocimiento de ese “otro tipo de lengua”: el español y su actualización social.

Estamos de acuerdo con Arias Barredo cuando señala que es fatal confundir sexo con género. Ya sabemos ahora de dónde viene fundamentalmente esa asociación. Fatal resulta también vaciar indiferentemente y bajo forma de propuestas escatológicas modelos que han obedecido a determinadas formas de razonamiento y que van a ser procesados con otras formas de razonamiento. Sobre todo, en el caso de los grandes conglomerados urbanos, en contextos nada positivos.

Recordemos, solamente a modo de elemento indiciario para la reflexión, cómo y por qué —en la tradición escritural de Occidente— se asocia la figura de la mujer a la retórica.

El recelo del cristianismo hacia la retórica clásica se observa claramente en la alegoría medieval. Para muchos de los padres de la Iglesia, la Retórica y la Dialéctica a la que se apela en la argumentación son creaciones vinculadas al demonio. Es el demonio el que condujo al género humano a la perdición, pues, a través de la retórica, la argumentación y de la dialéctica, Eva persuade y pervierte a Adán. Es la retórica, entonces, la que desde la perspectiva de estos cristianos hace perder al hombre el Paraíso. Por ello, para representar a la dialéctica en la alegoría medieval se recurre al cuerpo de una mujer rodeada por una serpiente. Indudablemente la serpiente y la mujer evocan dos elementos repetidos en las enseñanzas cristianas. Fue la serpiente —el demonio— la que convenció a Eva para que tentase a Adán. La alegoría reconoce el poder de la palabra para persuadir, pero advierte sus peligros asociando este poder con el engaño, la pérdida del Paraíso y atribuyendo todo esto a la obra del demonio.

El mismo recelo hacia la retórica clásica es el que anima la representación medieval de la Retórica como una mujer muy hermosa y alta, vestida con una túnica que está adornada de todas las figuras de dicción y que lleva armas para herir a sus adversarios.

La asociación de la mujer a una condición de pecado y consecuente pérdida de estado de Paraíso exige en el imaginario occidental la necesidad de redimir a la mujer. Y la punición a través de la violencia —particularmente de la violencia sexual— se inscribe en este *pattern* cultural.

Saltemos, con antelación, al mundo de la electrónica. Seguro usted ha visto páginas web donde es posible yuxtaponer, combinar, caras con cuerpos que no les corresponden. Pues eso mismo envuelve hoy al concepto de género. Ya se ha hablado bastante del uso de figuras andróginas en el cine, en la publicidad y en la televisión. Pero esas figuras estaban pre-construidas. Ahora, con la electrónica, estamos más claramente en la posibilidad de construir género libremente. Léase bien *posibilidad*. Ahora en la electrónica,

pero sobre la base del mismo modo de significación de las sociedades orales, la metonimia.

3. Género y continuidad cultural: metonimia, oralidad y electronalidad

3.1.

La pre-visibilidad de la escribaldad resulta hoy más que evidente. Los sonidos en el Occidente se hicieron inevitablemente visibles a través de las grafías (por lo menos eso supusimos, porque no es cierta tal exacta correspondencia). Y las semejanzas objetivadas por el modo de producción metafórico admitieron duplicaciones exactas, certificables por la visión. Así, las propias sociedades escritas se volvieron metáfora entre sí y resultaron altamente previsibles. En sus enormes fortalezas y aun en sus claras debilidades.

Un mundo, aquel escribal, enormemente auto-coherente. Que había deificado el ello objetivado y privilegiado el modo de producción metafórico. Allí donde veíamos nos veíamos siempre a nosotros mismos y hasta los llamamos prójimos, no por proximidad sino por semejanza. Y las certidumbres de la racionalidad se hicieron cada vez más ciertas. Por la vía de la racionalidad y de la objetividad —todo ello basado en un ello objetivado que alimentaba la semejanza— las sociedades escritas se vieron en sí y en las otras como un universo. Y de allí una uni-versalidad. Un solo verso, aun para los otros.

Todo este mundo de semejantes, cabe señalarlo, difícilmente puede decirse que se inició antes del siglo XII en Occidente. Como lo señala Stock, en ese siglo encontramos ya huellas claras de la transformación de la cultura oral en escrita. Pero si nos atenemos a tecnosferas, sociosferas e infosferas hallamos la escribaldad íntimamente vinculada a los procesos de industrialización en Occidente. La palabra escrita organiza allí un modo de producción y un determinado tipo de relaciones y configura la representación de un universo semántico.

Evidentemente es un abuso, por decir lo menos, pretender que algún o algunos siglos subsuman la larga duración de la humanidad. Más, cuando

esta escribaldad se revela, ahora sí, siguiendo a Greimas, entre la vida y la muerte. Como lo hemos señalado, marginal y minoritaria respecto a los universos semánticos de la oralidad y de la electronalidad.

Como lo sostiene el profesor Albert d'Haenens: "La durée sociogénétique n'est plus monopolisée par la référence à l'origine et au passé, telle qu'elle est supposée par l'analyse historique classique...". Y, en efecto, la historia, ciencia escribal, tiene poco que decir sobre las sociedades orales y electrónicas. Porque su objeto de estudio y su metalenguaje surgieron de la escribaldad.

Dumas, Dickens, Balzac en el siglo XIX. El mismo Proust ya en el siglo XX. Todos nos habían construido la felicidad espiritual que Newton, Freud y Darwin habían cimentado con su impronta de la racionalidad escribal. Tanta fue la felicidad que perdimos el sentido de la duración. Aquella *durée sociogénétique* a la que hacía alusión el profesor d'Haenens.

Elucidar, en el sentido etimológico de iluminar, era y es indispensable en el recorrido de la humanidad. Nuestra racionalidad escribal reemplazó la luz por la oscuridad mecánica de las leyes.

Maurice Martin du Gard decía en torno a la historia: "L'historien qui 'découvre' l'enchaînement des événements, prédit commodément le passé". Y, en efecto, la historia escribal puede predecir cómodamente el pasado. Pero sabemos que hoy requerimos luz sobre el pasado, sí, pero también luz sobre el porvenir. Elucidación sobre los sistemas culturales.

No podremos encontrar corredores de sentido entre los universos semánticos de la oralidad, la escribaldad y la electronalidad con un concepto de elucidación al que le hayamos arrancado, desde la escribaldad, su sentido etimológico de iluminación.

El sistema interior y anterior, la inmersión de un sistema lingüístico en el sistema cultural de la oralidad, la escribaldad o la electronalidad, y el subsecuente privilegiamiento de la metáfora o la metonimia como mecanismos fundamentales de producción de significado, no deben ser ignorados por el investigador. Ni en la conceptualización de la lengua-objeto ni en su propio metalenguaje. A riesgo de perder la elucidación a la que hemos hecho referencia.

Como lo recordó Antonio Cornejo Polar —en un paralelo que nos honra y sobre el cual conversamos largamente en un congreso, poco antes de su partida—, la imagen de los sucesos de Cajamarca quedó grabada en el imaginario popular no como un encuentro de códigos, sino como la superioridad de uno sobre el otro. De ello dejó testimonio en una entrevista publicada en el diario *El Peruano*. La lectura hecha desde la historiografía oficial de esta imagen, tan bien ilustrada por el cronista Guamán Poma de Ayala, pronto fue una lectura hecha desde una escribaldad “superior”. Allí estaban el Dios verdadero, la raza verdadera y, con el libro, la cultura verdadera. Allí estuvo la “ignorante” reacción de un hombre proveniente de una cultura inferior. Que no solo creía en varios dioses, que no era blanco, sino que exigía que el libro —presentado como instrumento superior de cultura— pronunciase las palabras que avalasen la Conquista.

Y eso era el siglo XVI. Y aquel puñado de portadores de la escribaldad apenas si sabía leer y escribir. Pero eso no importaba. La larga duración de los hombres, para retornar al concepto sociogenético de Albert d’Haenens, empezaba ahora brutalmente allí, con el código de lo escrito. Y con el imaginario que la escuela grababa en nuestra mente. La cultura de la oralidad, esa que venía desde muy atrás y que había de pervivir durante la Conquista y la República, enmudeció para el mundo oficial. Se hizo, en el mejor de los casos, y lo hemos dicho, tradición oral.

3.2.

La imagen y semejanza propiciadas por el mundo escribal nos hizo medir nuestros intentos por ingresar al mundo de lo superior, por la matrícula escolar. Todos sabemos qué poco significa la escuela en el Perú en cuanto propuesta de contenidos, pero ese indicador significaba y significa cuánto nos acercamos a la metáfora idealizada. El camino a la escribaldad.

Los Ministerios de Educación construyeron así —en clara manifestación de subordinación a una metáfora culturalmente aceptada— acelerada y desacompañadamente, programas de alfabetización. Con resultados, en la relación costo/beneficio, muy pobres. Y se construyeron escuelas con prima-

rias y secundarias donde una institución de los siglos XVII y XVIII pervivía. Ya no eran los Austrias o los Borbones, eran los peruanos emancipados los que convirtieron la escuela en un Tribunal de la Santa Inquisición de la escribaldad. Tal vez sin garrote ni hogueras. Pero con prisiones donde los redimidos se elevaban a una etapa superior. Y los que por uno u otro motivo no alcanzaban la metáfora ideal resultaban marginados, expulsados por el sistema. Nuevamente inferiores.

No está demás decir que ante el fracaso de la propuesta inquisidora de la escribalización, las propias universidades no tuvieron reparo en importar fórmulas de ingreso que podían medir todo, menos la capacidad de comprensión, lectura y sistematización. Es decir, la escribaldad. Siendo la institución universitaria, en Occidente, el epítome de la escribaldad, entre nosotros se convirtió en el simple punto de encuentro entre la oferta y la demanda. En el mercado.

Pero mientras eso ocurría en el mundo llamado oficial, el hecho social, económico y cultural en el Perú seguía marcado por individuos adscritos al sistema cultural de la oralidad. En el campo, pero también en la ciudad. Inferiores y discriminados, como desde Cajamarca, pero —a fin de cuentas y lo recordamos— construyendo una identidad deíctica de aquí y ahora, que encogía los hombros ante la discriminación. Por lo demás, esta cada día parecía provenir de fuentes más débiles porque los nuevos discriminadores no actuaban en nombre de Dios, ni siquiera simbólicamente; eran ya muchos “blanqueados” y tampoco sabían leer y escribir.

La discriminación desde el mundo oficial hacia la oralidad se hizo casi agónica. No se vaciló, entonces, en entrar a la modernidad y en transitar el sema *dinero* frente a *no dinero*, presencia de status o ausencia de este.

Frente a la tradición importada de la escribaldad, falsificada en Azángaro (calle que se encuentra al costado del Palacio de Justicia en Lima y donde se fragua todo tipo de documentos), iluminada por sofisticados reflectores, y actuada por pseudo-escribales, es decir frente al puro espectáculo, la cultura de la oralidad avanzaba y cercaba todos y cada uno de los espacios que se habían convertido en reducto de la inexistente escribaldad. Los actores andinos estaban allí, con su auténtica oralidad, pero muchos

prefirieron seguir hablando de tradición oral, ignorando a los actores vivos y su cultura.

Pragmáticamente, y ya específicamente en la ciudad, muchos de esos actores sociales aprendieron a leer y escribir. Los Ministerios de Educación aplaudieron. Pero ya hemos señalado que lectura y escritura no son sinónimos de escribaldad. Y señalamos ahora que la funcionalidad del aprendizaje de la lecto-escritura poco tenía que ver con el universo semántico de la escribaldad. Incluso muchos símbolos de esta fueron penetrados por individuos orales y semialfabetizados. Algunos, ciertamente, traicionaron sus orígenes y fingieron una escribaldad que les había sido siempre esquivo. Otros rescataron para su cultura el espacio conquistado.

El eclipse de la metáfora en el Perú, si todavía alguien cree que alguna vez existió esta figura como predominante, era y es notorio. Como son notorios los esfuerzos desesperados de algunos por negarlo. ¿Cómo no seguir considerando como superior a un sistema cultural que, aun incapaz de producir un país viable, imitaba a imagen y semejanza un estadio superior marcado por Occidente?

De pronto, la superioridad asumida como sinónimo de competitividad —pero como ya vimos sobre todo de status— entró en crisis. Porque Dickens, Dumas, Balzac, y mucho más Proust, dejaron de ser referentes de los hijos de quienes sonrieron ante la ignorancia supuestamente reflejada en los sucesos de Cajamarca. Y es que en el proceso los mismos padres habían reemplazado la lectura de libros por colores de estos en los estantes. Habían reemplazado también, y confundido gravemente, información con conocimiento. Los mismos diarios que podrían haber sido expresión de escribaldad adquirieron caracteres gráficos *light* y una redacción tremendamente cercana a las oraciones yuxtapuestas coordinadas. Velo, entonces, de la escribaldad. Advenimiento de un nuevo universo semántico.

Los juegos electrónicos, utilizando inicialmente la televisión, constituyeron los primeros indicadores. Paralelamente la propuesta de la escuela veía mermada sus horas en aras de estos juegos. Luego, las computadoras. Las web y los chats. Los juegos electrónicos interactivos. La multiplicidad de

cabinas públicas. La Internet cada vez más al alcance de todos. Multiplicidad de celulares o de teléfonos móviles que, so pretexto de la comunicación permanente, desplazaban el tiempo/espacio especializado, designado por la escribaldad para la comunicación con la familia. Todo ello reemplazado por una comunicación fática del lenguaje. Puramente de contacto. Sin importar ya qué, cuándo, cómo.

La escuela no advirtió el fenómeno. Algunos colegios y universidades invirtieron ingentes sumas de dinero en la robotización de su infraestructura. Creyendo que el asunto era que estábamos frente a una moda o frente a un epidérmico lenguaje y que era posible traducir la escribaldad en signos de ese lenguaje. Sin darse cuenta de que ya ellos mismos habían perdido esas categorías escribales, y sin darse cuenta de que se estaba configurando un nuevo universo semántico. Aquel de la electronalidad.

La metáfora oficial no funcionaba para los orales “inferiores”. El problema ahora —para muchos— era tener que admitir que esa “inferioridad” no significaba otra cosa que marginación y discriminación. Porque esa misma metáfora tampoco era entendida por niños y jóvenes que, en modo alguno, podían ser calificados desde el discurso oficial como inferiores. Más aun si estos niños y jóvenes utilizaban una tecnología de punta.

Ante lo evidente, pero siempre con la pretensión de negarlo, se inventaron academias preuniversitarias, cursos de nivelación, lecturas extensionales, separatas reemplazando a libros, propedéuticas. Amaestramientos cada vez más tempranos en los llamados razonamientos verbal y matemático. Hasta cursos para enseñar a leer, en las universidades.

Pero la metáfora siguió siendo esquivo a la cognición de las mayorías. Ya no solo las inferiores, sino ahora las superiores.

Entonces, basta de ejemplos y de refrescar el sentido común de las experiencias cotidianas del lector. Así como antes habíamos señalado que el modo de producción de significado propio de la oralidad era la metonimia, aquella figura de sustitución por contigüidad, nuevamente este modo de producción de significado aparecía ahora en niños y jóvenes adscritos al sistema cultural de la electronalidad. Hay, pues, un corredor de sentido entre la cultura de la oralidad y la cultura de la electronalidad. Y esto es

sumamente valioso para la interpretación de la continuidad cultural proactiva en el Perú.

Recordemos a modo de ilustración, un artículo aparecido en *The Wall Street Journal*. Diario de negocios y mercados. Que suele mirar, al menos en teoría, sensibilidades de futuro.

Y allí se describía cómo en algunas iglesias pentecostales de California en los Estados Unidos, los sacerdotes —graduados en universidades como Princeton, por ejemplo— realizaban los oficios religiosos vestidos con trajes africanos, con música tibetana mientras los fieles se movían de acuerdo a movimientos de actos religiosos orientales. Y no se trataba de una religión recién creada, ni de iglesias de recientes migrantes a los Estados Unidos. Eran iglesias de una religión tradicional, de fieles pertenecientes a clases medias o altas “cultas” de ese país.

Navegar en Internet, chatear, atender simultáneamente a varios paradigmas, predominancia de la sintagmaticidad, del aquí y el ahora. Nuevamente posibilidad de prójimos.

3.3.

Karl Bühler ya nos decía: “El hombre que ha aprendido a leer e interpretar el universo mediante los sonidos sabe muy bien que el instrumento intermedio constituido por la lengua y sus leyes propias lo aparta de la profusión inmediata que el ojo es capaz de absorber, el oído de oír y la mano de asir”.

A partir de esta aparentemente simple reflexión de Karl Bühler podemos preguntarnos qué otros elementos concurren a la configuración de sentido entre el sistema cultural de la oralidad y aquel de la electronalidad.

Marshall McLuhan, y en menor medida autores como Claude Lévi-Strauss y Albert d’Haenens, hacen observaciones sobre cercanías y distancias entre oralidad, escribabilidad y electronalidad. Reiteramos que ninguno de ellos habla de modos de producción de significado, cosa que sí hacemos en este trabajo, como carácter de pertinencia de la oralidad y la electronalidad. Pero conviene recordar y aplicar nuestra propia lógica de observación.

La palabra hablada, ciertamente, implica gestualidad y movimiento; en cierta manera teatralidad espontánea. Para seguir una palabra hablada en

su hacerse es indispensable emplear todos los sentidos. La vista, el oído, la empatía del olfato y el tacto. En palabras de Bühler, absorber con la visión, oír con el oído, asir con la mano.

Obviamente, la cultura de la oralidad no sabe de monólogos artificialmente dirigidos a otros. La oralidad supone co-presencia, lo que algunos llaman comunicación cara a cara. Y, entonces, participación no solo con todos los sentidos, sino con “el otro”, de veras.

Y, claro, la comunicación con la palabra hablada exige pre-disposición de los hablantes. Empatía y faticidad permanentes. Soporte de la conversación, del acto de compartir la versión. De modo que es excluida la univocidad unidireccional. Porque todo es atención a varios paradigmas simultáneamente.

Todo esto en un aquí y un ahora. En un contexto real. Punto de referencia permanente de alimentación y verificación de la verdad que se construye.

La escribabilidad, lo reiteramos, nos amputó —a la mayoría— la mano izquierda. Escribir era un acto diestro por excelencia. Los sentidos redujeron su cognición y la vista resultó el sentido privilegiado. Leer es un acto visual. Y táctil y hasta olfativo para un auténtico escribal con reminiscencias orales. Para la mayoría significó también una autoamputación sensorial.

Es interesante anotar, como lo señala Ángel Rosenblat, que las dos únicas formas que se han salvado del doble proceso analógico (del género a la forma y de la forma al género) son las palabras *mano* y *día*. Siguiendo la acomodación de la forma al género, y ya vistas las cosas en diacronía, la terminación en /o/ de la palabra *mano* debió haber convertido la palabra en un masculino. Como *día*, por su terminación, debió ser femenino.

Pero como nos interesa el tema de amputación de la *mano* convendría compartir una preocupación desde el inconsciente colectivo de nuestra cultura escribal. Porque ciertamente la imprenta fue un invento de hombres, e implicaba, en todo caso, amputación de género común. Pero es muy significativo que el hombre haya amputado un femenino matriz —la *mano*— que había resistido a las tendencias de cambio de género gramatical.

¿Nos atrevimos, con la escribaldad, a amputar la mano porque precisamente era femenina?

Resultaba más fácil, culturalmente, amputar un femenino. La mano.

Yo leo y yo escribo. Acto solitario por excelencia. Individualista; como lo dijimos, marca de autoridad.

La simultaneidad de paradigmas provenientes de la oralidad fue reemplazada por la linealidad. Y la clasificación a partir de funciones fue reemplazada en muchos casos inconscientemente por pre-judicios clasificatorios. El mundo debía entrar dentro de la escribaldad y no al revés.

Por lo demás, la linealidad subrayaba inicios y términos. Marcaba etapas y periodos. De prólogo a epílogo. Una letra sucedía a otra, una palabra igual, una línea sucedía a otra y una página sucedía a otra. Donde el contexto —aun existente— era subsumido con anterioridad por un tema. Dividido en capítulos. Expuesto con una racionalidad inductiva o deductiva.

La electronalidad nos devuelve a los discursos sin fin. A los *enjambements* con los que caracterizaba Parry el discurso oral. Pues un símbolo y su pulsión conduce a otro y este a su vez a otro, y entonces —ya inmersos en la electronalidad— trabajamos con varios paradigmas a la vez.

Todos nuestros sentidos se activan con la electrónica. La contigüidad de elementos en la pantalla, tanto los presentes como los implícitos (porque no podemos hablar de ausentes) nos llevan a una búsqueda sin fin. De un tema a otro, por mera contigüidad y poniendo en juego la producción metonímica de significado.

Una suerte de co-presencia a distancia, distancia cada vez menor por la rapidez e integralidad de la tecnología, nos repone la sensación de tener un interlocutor presente. Ya no es el libro individualmente escrito sin destinatario. Uno o varios, creemos encontrar “al otro lado” alguien que nos escucha o nos habla.

De modo que palabra hablada, palabra escrita y palabra electrónica constituyen sistemas culturales, universos semánticos, y, consecuentemente, imaginarios individuales y colectivos. Así es que yerra una vez más la escuela pensando en que la electrónica simplemente es un soporte de traducción para perpetuar la propuesta escribal.

Mientras los supuestos supérstites, hoy solamente vestidos de escribaldad, únicamente alcanzan a leer abstracts y resúmenes ejecutivos, muchas veces vaciados de significado, oralidad y electronalidad reconcilian palabra y vida. Es imposible pensar que nuestras instituciones formales moldeen a un individuo escribal llenándolo de separatas y negándole implícitamente el acceso directo a los libros. O escuchando profesores recomendar bibliografía que jamás leyeron. Viviendo en un mundo de puras demostraciones que anulan incluso inducciones y deducciones. Recibiendo de esas instituciones solo fragmentos de escribaldad incapaces de ser articulados con un todo en un sistema mental. Nada de esto desdice la importancia del sistema cultural de la escribaldad, obviamente cuando este es verdadero y no falso, cuando este es gnosis y no mercancía. Cuando hablamos entonces de producción de signos y no de simple consumo.

El correo electrónico, tan frecuente en nuestros jóvenes y para el cual la cultura oral constituye una pre-disposición, es la *parole saussureana*. Acto de habla soportado en un nuevo elemento. Así sabe de contextos, de los “incorrectos” o *sea*, sabe también de errores ortográficos, de idas y venidas, de contradicciones internas, de espontaneidad. El correo electrónico rechaza el formato del inicio y del final, de la causa y del efecto, de la linealidad, del paradigma rígido, de inducciones o deducciones basadas en la semejanza metafórica. Sabe también, por tanto y en gran medida, del prójimo.

3-4-

Recordemos que la imprenta fue el primer medio de reproducción industrial en serie, ya desde el siglo XV. Y como lo señala Marshall McLuhan, este medio dio origen a la mecanización que engendró a su vez la primera revolución industrial. Pero recordemos también que la escribalización plena —más allá de sus cultores privilegiados— escondía un sistema oculto en la escuela: aprender a repetir, obedecer y ser puntuales.

Esas iban a ser las exigencias de la gran revolución industrial. Obreros obedientes, capaces de producir en serie y por largos periodos. Llegando puntuales a las fábricas.

Pero este sistema era oculto. Y, por lo demás, el sistema cultural de la escribalidad tenía —cómo negarlo— sus propios intereses y aspiraciones trascendentes por encima de la cotidianeidad. De allí que la propuesta oficial de la escuela tuviese una finalidad explícita: el cultivo del llamado pensamiento intelectual. Aun cuando este, y la propia escribalidad, fueron reducidos por largos periodos a citas de citas, a autores que se avalaban mutuamente, de hecho la columna vertebral para el cultivo del llamado pensamiento intelectual fue y sigue siendo el cultivo de las matemáticas y el lenguaje. El razonamiento escribal así lo exigía.

Resulta casi hasta perverso pensar que la asociación lenguaje/lógica de Port Royal en el siglo XVII fuese desbaratada por el organicismo alemán del siglo XIX. Y que sin embargo se perpetuase la vieja idea de Port Royal de que lenguaje y lógica eran elementos que se evocaban recíprocamente. Cuando ya la lingüística y los lingüistas sabían perfectamente que la pretensión de logicismo en la enseñanza del lenguaje no solo era una falacia, sino una brutal manera de eliminar el sentimiento lingüístico de los hablantes, la propia gnosis de la palabra escrita y, en definitiva, la libertad del individuo.

Gramática y morfología se siguieron exigiendo, por encima del sentimiento lingüístico de los hablantes, como elementos de cultivo de la logicidad. Y los pobres alumnos tenían que aprender a reconocer un objeto directo al cual el mismísimo profesor no encontraba sustento. A no ser que acudiese al sentimiento lingüístico que a él también le habían anulado.

En este esfuerzo por el cultivo del pensamiento intelectual, lo hemos dicho, hasta el ajedrez se volvió juego-ciencia. Como si para jugar ajedrez las palabras y los números fuesen importantes. Y sabemos que no lo son. Pero como se trataba de un juego casi reservado a elites intelectuales, había que utilizar el adjetivo coherente con el universo semántico de la escribalidad. Ciencia y razonamiento.

A no ser que mediase una determinada situación cultural, los hijos no podían optar por el arte. Pero el arte estaba allí, y había estado desde siempre. Y era prestigiado. Y entonces había que tener cuadros en la casa, esculturas, bibliotecas adornadas con libros de colores. Y hasta invitar a cenar a algún pintor o escritor. Pero muchos se negaron a que sus hijos optasen por ese arte.

Sin embargo resultaba obvio que esos artistas, ornamentales desde un primitivo punto de vista escribal, no solo hablaban, y para sorpresa de muchos bien, sino que hasta anticipaban con su arte fenómenos que tardíamente iban a ser racionalizados a través de palabras y números. Breton, Miró y otros surrealistas "escribieron" en su arte el fin de la metáfora y el advenimiento de la metonimia. Mucho tiempo después, y aún tímidamente, hoy hablamos del fin de las ideologías.

Años, muchos años atrás, en el Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT), Rudolph Arnheim —con trabajo de observación, experimentación y empiria social— había hablado ya de la existencia de otro tipo de pensamiento distinto de aquel llamado pensamiento intelectual. Aludimos al ya clásico y casi obligatorio referente académico denominado *El pensamiento visual*.

Partiendo de que pensar es toda operación abstracta conducente a la solución de una situación-problema y ante la comprobación de que no todos los problemas se resuelven por vías lingüísticas y matemáticas, Arnheim y sus seguidores introdujeron el concepto de pensamiento visual. Sensorial, diríamos nosotros. Un artista no soluciona los problemas derivados del enfrentamiento con el lienzo vacío y su inspiración, con pensamiento intelectual, por ejemplo. Un joven tampoco debe resolver un problema de geometría acudiendo a la repetición mecánica de formas. Un músico no soluciona los problemas que ocasiona la composición de una sinfonía si no es ejercitando un pensamiento muy distinto a aquel llamado intelectual.

Ciertamente, la sola idea de otro tipo de pensamiento, ajeno al de la racionalidad intelectual propia de la escribalidad, ocasionó que la escribalidad oficial ignorase estos descubrimientos del Instituto Tecnológico de Massachusetts. Y la escuela, fiel instrumento de la escribalidad hasta nuestros días, creó bonitas frases como educación por el arte. Ocultando la profundidad de la propuesta de Arnheim y del mismísimo Gyorgy Kepes. Nuevamente la palabra arte, finalmente y como antaño, en oposición al pensamiento.

Einstein, en una carta a su amigo Jacques Hadamard, lo había reconocido. Decía él que los aspectos más creadores de su teoría intelectual, los encontraba más en impresiones visuales e incluso táctiles, que solo luego

verbalizaba o numeralizaba. El brillante físico Hawking, aun cuando no lo haya expresado explícitamente, es una muestra más de un pensamiento distinto a aquel que cultivamos en la escuela unilateralmente. Pero los atavismos pueden más, a veces, que sus principales cultores. Y estas expresiones sígnicas son ignoradas por la escuela. Que persiste en sus números y palabras.

Aproximémonos de nuevo a la electronalidad y su multisensorialidad. A la vista, al oído y a esa extensión del tacto llamada mouse. Pensemos en niños y jóvenes frente a la computadora. Ciertamente leen instrucciones, pero la esencia de su pensamiento es visual —o mejor dicho, sensorial— y el mecanismo de producción de significado que otorga sentido a su relación con la máquina es la metonimia.

La contigüidad de la operación con varios paradigmas simultáneos. Los encandila, finalmente, la posibilidad de producir, no solo consumir, y aun de producir un prójimo. Ese es el mundo de hoy y de mañana. Y esos mismos recursos humanos son los que nos atrevimos, con una soberbia incalificable, a denominar como inferiores a propósito de la cultura de la oralidad.

¿Sabe por qué los niños y los jóvenes de hoy no se concentran con la misma facilidad de ayer en un tema determinado? La respuesta está en que la producción de significado de niños orales y electrónicos transita por la "marginalidad metonímica". Una metonimia desatendida por la escuela. Una escuela no atenta a que las propias identidades de niños y jóvenes no son temas, sino construcciones permanentes. Significa que esas construcciones son un discurso sin fin, alimentado de temas infinitos.

Recordemos que hasta hace no mucho, maestros y psicólogos "adiestraban" a los niños que escribían con la mano izquierda en el uso de la mano derecha. Escribir con la mano izquierda era una anomalía, una marginalidad, casi una patología. Hoy está ocurriendo casi lo mismo con el asunto de la "desconcentración" de los niños y de los jóvenes. Con métodos finalmente conductistas e inquisitoriales, represivos, los queremos volver a nuestra imagen y semejanza. Particularmente diestros. Hoy es sabido que eso no corresponde a patología alguna. Y la desconcentración está más ligada al carácter monocordemente metafórico de la propuesta escrital realizada ante

estudiantes metonímicos que a falencias descalificadoras a priori, susceptibles de ser calificadas de patologías.

Es interesante anotar cómo estos niños y jóvenes oficialmente desconcentrados y aun inmotivados, se concentran y motivan —hasta por tres horas y aun en búsqueda de la metáfora— si el discurso del maestro se esfuerza en reconocer y admitir la metonimia. En ejercerla, aun cuando esto sea trabajoso. Obvio que nada se logra usando el término constructivismo que, bajo el pretexto de atender intereses diversos y construir juntos el mal entendido conocimiento, se rige por cosificados objetivos pedagógicos y didácticos. ¿Dónde está la libertad del estudiante? ¿Dónde queda su sentimiento lingüístico? ¿Dónde sus intereses? Y ¿dónde el conocimiento?

En el Perú de hoy, la cultura de la oralidad y la cultura de la electronalidad —aun en el campo, y lógico en las ciudades— signan a la mayoría de los peruanos. Lo que implica pensamiento visual y metonimia. Lo que implica oportunidad de continuidad cultural y reencuentro de imaginarios.

La escritalidad no penetró en el Perú. Precisamente por la existencia de una cultura oral que hoy encuentra un aliado estratégico en la cultura de la electronalidad. La cultura de la oralidad y la metonimia han neutralizado la cultura de la escritalidad y la metáfora. La electronalidad debe servir, a partir de una oralidad argumentada y razonada, para no detenernos en el siglo XIX.

3.5.

Ya Dolores Warwick afirmaba que en el Occidente el tránsito de la tradición de la cultura oral a la cultura escrital (ella usa el término cultura literaria) no solo fue gradual sino traumático. Como lo está siendo hoy el paso de la escritalidad a la electronalidad.

Resulta interesante cómo Dolores Warwick ejemplifica este trauma en lo que se refiere al uso de la palabra por parte del hombre o de la mujer. Sistemas culturales, poder y palabra. Decía ella que en las sociedades orales, al menos en la práctica política, la palabra era tomada por los hombres. Y que los textos poéticos escritos iniciales tuvieron como agentes a cualquiera de los dos géneros. Sus cultores eran hombres o mujeres. Marie de Francia,

escritora del siglo XII, resulta emblemática en este cambio de performance de un registro oral a un registro escrito en relación con el género.

Da la impresión, con una mirada desde fuera, que el fenómeno es similar entre nosotros. La mujer rural andina no suele tomar la palabra en público. Aún hoy, los oradores de la calle son mayoritariamente hombres. En Lima o en provincias. Pero ya sabemos del poder de la palabra silente de la mujer andina. Del poder de esa palabra en la comunicación cara a cara con un interlocutor dado y para afrontar situaciones dadas.

Porque ocurre que aquí, en los predios culturales de los universos de la oralidad rural y urbano migrante, la palabra inicialmente silente en lo rural y más audible en lo urbano migrante, va acompañada de una factualidad que desde el perspectivismo del ello, y por lo tanto del género, atiende más a funciones que a preclasificaciones. Y estas funciones nos hablan del Poder de la mujer, evidenciado en la semiosis socioproductiva.

Cuando vemos a las mujeres inclinadas en el campo, orillando la faena comunal, cuidando a los niños menores y con la comida y bebida prontas para el marido y los otros hombres que faenan, podríamos tomar una foto. Esa foto, leída por un turista —desde fuera—, hablaría de sumisión. Una mirada desde dentro nos dirá que el hombre solo abrió los surcos, que la mujer mantiene el conocimiento de las semillas valiosas y las escoge, que fue ella quien escogió a los faenantes y que su postura en cucullas es una forma ancestral de estar, y que le permite controlar la faena y a los faenantes, decidir eventualmente la separación de alguno de ellos por improductivo, y asegurarse que el dinero que podría ser gastado en bebidas y comidas ajenas revierta a la unidad productiva familiar. No hablemos ya de quién decidió qué sembrar y de quién va a poner el precio de a cómo vender. Predominantemente, la mujer.

Ya hablamos de la relación entre escribaldad y servidumbre industrial. Es interesante traer aquí, y compartirla, una cita de Jack Goody: "One of the features of the graphic mode is the tendency to arrange terms in (linear) rows and (hierarchichal) columns in such way that each item is allocated a single position, where it stands in a definitive permanent and unambiguous relationship to the others... (a table or list) reduces oral complexity to gra-

phic simplicity, agregating different forms of relationship between 'pairs' into an all embracing unity".

La complejidad derivada de la combinatoria permanente, frente a la simplicidad clasificatoria. Con sus repercusiones, en orden a roles sociales.

En su libro *The Mode of Information*, Poster, comentando precisamente esta afirmación de Goody, nos dice que finalmente escribir es menos conducente a la razón, a la libertad y a la igualdad. Y que, por el contrario, la oralidad propicia razón, libertad e igualdad.

Recordemos que aún hoy las tasas de analfabetismo en las mujeres superan aquellas de los hombres en el Perú. Nada justifica esta marginalización. Pero estamos ante un hecho que no necesariamente tiene que ser visto como negativo. Ante el mercado y la propia vida.

Es Poster mismo quien al hablar de las sociedades feudales, nos recuerda que tanto las acciones como la razón se basaban sobre la autoridad del pasado inmediato. Aquel del orden feudal. Y la persona no tenía, entonces, capacidad individual para elegir. Una acción era legítima si era acorde con acciones pre-existentemente legitimadas por la autoridad. De este modo se presumía que una persona no tenía la capacidad de juzgar si algo se relacionaba precisamente con sus propios intereses.

La servidumbre feudal, y esto es mencionado por Weber, no hubiese podido operar si la razón instrumental no estaba legitimada por la autoridad. De allí que un sistema social que legitima la dominación personal de un individuo sobre otro, según Weber, sea incompatible con acciones racionales.

Recordemos que así como ocurrió con la exclusión de la mujer de la escribaldad lográndose ejemplos hoy imprevisibles, lo mismo podríamos afirmar del ejercicio feudalista criollo en el Perú. Que tuvo marca de género: fundamentalmente los hombres. Pero que no se preocupó jamás de manera sistemática de "neutralizar" al género inferior en inteligencia y acción. Lo cual también generó un efecto imprevisible: la inteligencia racional de la mujer no fue tocada. No solo tuvo las dos manos libres porque no se le amputó una de ellas para escribir, sino —por su condición de "inferioridad"— fue más observadora que actora de la servidumbre feudal criolla. Obviamente, no nos referimos a aspectos externos e indeseables de sometimiento de la

mujer, sino a la estructura profunda de un proceso y sus consecuencias en la continuidad cultural y en el rol de género.

Algunos analistas reconocen que el estudio de la comunicación electrónica significa mucho más que la atención a nuevas tecnologías y al hardware y mucho más aun que el aumento progresivo en la eficiencia de intercambios simbólicos.

Carolyn Marvin señala que en la historia de la comunicación electrónica es menos importante la evolución de eficiencias técnicas que la creación de espacios de lucha para negociar asuntos cruciales para la conducta de la vida social en el mundo de hoy; entre ellos, quién está excluido y quién está incluido, quién puede hablar y quién no puede hacerlo, quién tiene autoridad formal o real, quién puede ser creído. La introducción del teléfono para Carolyn Marvin, hizo, por ejemplo, mucho más que capacitar a la gente sobre largas distancias. Como algunos creen hoy respecto a la Internet. El teléfono, dice Marvin, amenazó las relaciones de clase existentes, extendiendo el límite de quién puede hablar a quién.

Del mismo modo, y en este hilo de pensamiento, es claro que los roles comunicativos intercambiables posibilitados por la electrónica afectarán definitivamente lo que Heinrich Lausberg, señalábamos, llama las *quaestio infinitae*. Aquella suerte de verdades que consideramos inmutables y que no necesitamos demostrar, y que por eso, precisamente, se llaman demostrativas. Frente a ellas, la electrónica y sus intercambios enriquecerán el proceso de humanización con la recuperación de la argumentación. Pero más velozmente, con mayor impacto, capacidad de socialización, omnidireccionalidad.

Si ayer la dominación se valió de la escribaldad entre nosotros para intentar evitar la racionalidad instrumental y la inteligencia pragmática — dominación que también pudo soportarse antes en una oralidad totalitaria — hoy la electrónica está en condiciones, si somos capaces de convertirnos en productores de signos y no en meros consumidores, de conciliar y reconciliar la inteligencia pragmática con la razón. Porque la electrónica en sí misma supone aun neutralidad de género, velocidad, intercambiabilidad, acceso, fácil aprendizaje. Y, en el caso peruano, por la continuidad cultural que significa, particularmente para la mujer andina, la articulación entre la

cultura de la oralidad y la cultura de la electronalidad. Estamos hablando, entonces, de razón, pero también de democracia. Y esta, en la continuidad cultural, está relacionada con la inclusión en el mercado.

4. El corredor de sentido

Es común afirmar, entre los lingüistas, que la diferenciación entre categorías de seres animados e inanimados fue una de las primeras en desaparecer. Sin embargo, probablemente tal afirmación esté referida más a una observación distante del investigador que a la propia realidad.

Cierto es que la desaparición de estas categorías se ha documentado fundamentalmente en las lenguas indoeuropeas. Sin embargo, aun en el habla popular de esas mismas lenguas, en el cotidiano de la gente, no es tan claro que esta categorización haya desaparecido. La recurrencia permanente a adjetivos o pronombres posesivos singulares o plurales, no solo entraña propiedad, sino un vínculo afectivo con la cosa poseída.

Mi carro no es cualquier carro. Y el propietario lo reconoce como *suyo* aun sensorialmente, guarda con él una relación hasta personal. A tal extremo que puede llegar hasta a conversar con él. Las amas de casa difícilmente hablan de *la* lavadora, *la* licuadora o *la* refrigeradora. Prefieren anteponer el adjetivo *mi*. Y más de uno de nosotros habrá escuchado que una mujer o un hombre expliquen que una comida no ha resultado al punto que ella o él deseaban porque no utilizaron *sus* ollas, *su* cocina o *su* horno. Lo mismo ocurre con *mis* plantas, expresión utilizada por gente de sexo diferente, pero que cuidan esas plantas, según sostienen, de una manera especial. También les conversan y mantienen así una relación animada con ellas.

La ausencia de afectividad en el empleo de otros términos para designar instituciones, hechos o procesos también delata que lo afectivo es un puente hacia el mundo que nos rodea. Jamás decimos *mi* Estado — ni en singular, ni en plural — sino empleamos simplemente un artículo determinado (el Estado) para aludir a esa construcción que, a lo que parece, es bastante ajena y lejana, pues no se guarda relación afectiva con ella. El empleo del demostrativo *este* aplicado al Estado confirma — por negación — esta relación

de afectividad. Así también nadie dice *mi* gobierno, pero en boca del común de la gente se habla de *el* gobierno. Y cuando se crea la sensación de hartazgo, el gobierno pasa a ser *este* gobierno. Y *este* pasa a ser allí un demostrativo peyorativo.

En cualquier caso, los ejemplos citados últimamente nos hablan de una relación afectiva/an afectiva con las cosas. Y esta relación no se daría si realmente la categoría de lo inanimado/animado hubiese desaparecido del todo.

Si esta observación es factible de realizar a propósito de lenguas en contacto con la escribabilidad, es claro que lenguas inmersas en una cultura de la oralidad y ahora en una cultura de la electronalidad subrayan más que un ello objetivado y deificado, un perspectivismo lingüístico y semiológico que abarca a los tres pronombres personales: yo, tú y ello se ven en perspectiva.

Volviendo a subrayar que la desaparición de lo inanimado en las lenguas indoeuropeas es bastante discutible, conviene que empecemos a admitir —cosa que sospechamos— que esas lenguas ayer inscritas en el contexto semiótico de la escribabilidad hoy se están re—oralizando. Lo que vuelve a un primer plano, aun en las propias lenguas indoeuropeas, el asunto del perspectivismo lingüístico.

El perspectivismo lingüístico, fenómeno anterior a la objetivación del ello, posibilita identidades sintácticas. Y estas, en el caso de la oralidad andina, otorgan a la mujer una dimensión articuladora abierta, fluida y animada con el mercado. El mercado en una cultura oral no es simple asunto de encuentro de oferta y demanda. Es también asunto de contextos y asunto de yo y tú. Y esto empieza también a ser válido para las culturas electrónicas.

En una publicación del Congreso de la República titulada *Una economía muy peruana*, Richard Webb señala que “el éxito de una economía depende probablemente más de la eficiencia con que se manejen relaciones entre personas que de los recursos físicos con que cuente”.

Pues bien. La cultura de la oralidad, al ser una cultura del yo y el tú y al ser una cultura donde el género se define por funciones y no por ante-laciones, teje una red de relaciones humanas tremendamente poderosa. Lo que requiere, obviamente, un gran esfuerzo, pero lo que significa una notable productividad.

Los economistas norteamericanos ponen mucho énfasis en el término *endowments*, es decir las competencias que posee un individuo para enfrentarse al mercado. Así la lectura de la semiosis socioproductiva es un elemento importantísimo para identificar estas competencias o dotaciones que, en el caso de la cultura oral andina, vienen desde lejos en el tiempo.

Esto significa claramente que la lectura de la semiosis socioproductiva constituye un ejercicio proactivo, si es que logramos identificar en el tiempo —en el caso de la mujer andina en la cultura de la oralidad— pertinencias que posibiliten hacer frente al reto de la vida y el mercado.

Dice Richard Webb en esa misma publicación que “gran parte de los peruanos pasaremos directamente de trabajar con las espaldas (la agricultura) a una actividad productiva que descansa más plenamente en todas las facultades humanas (los servicios)”.

Evidentemente, Richard Webb está haciendo referencia a las economías modernas y a la no industrialización. Y está haciendo referencia, sin decirlo, al hecho que los peruanos pasaremos de facto de la oralidad a la electronalidad.

A estas alturas de la lectura ¿tiene la mujer andina en particular los denominados *endowments* para hacer frente al mundo electronal?

Hemos ya señalado las cercanías y distancias entre oralidad, escribabilidad y electronalidad. Y obviamente hay que reconocer que las pertinencias de la cultura de la oralidad en lo que se refiere a la mujer andina, la signa con *endowments* útiles para el mañana. Contra lo que se cree, esa mujer está articulada permanentemente con el mercado.

La multiplicidad de roles desempeñados por la mujer en el campo, la disciplina en afrontar, su manejo casi natural de las categorías de costo/beneficio, su combinatoria al interior de las propias unidades productivas familiares y en relación con agentes externos, explican por qué del rol protagónico de la mujer en la sociedad peruana.

La mujer andina está pre—dispuesta culturalmente al corredor de sentido que transita productivamente de la oralidad a la electronalidad.

Qué pertinentes para la comprensión de lo nuestro resultan a estas alturas las observaciones de Alvin Toffler en torno a los cambios que están

experimentando las sociedades y los mercados al pasar de la etapa de masificación (Segunda Ola) a la etapa de la desmasificación (Tercera y Cuarta Olas). La desmasificación a la que el mundo está ingresando implica el enfrentamiento a un mundo en permanente cambio, muy distinto por cierto al aparentemente estático mundo de la Segunda Ola de la masificación y de la industrialización en serie.

Estamos, ahora, en un mundo alta y continuamente cambiante; un mundo que nos presenta estímulos a los que no es posible hacer frente basados solo en formaciones especializadas, por lo demás formaciones clásicas de la escribaldad masificada. Paradójicamente, estamos frente a un mundo tecnológicamente afectivo.

Todo esto implica que es indispensable tener ahora competencias y capacidades para hacer frente a diferentes tipos de personas, a una variación antes inimaginable de personalidades humanas, cada una con sus propios intereses, cada una con sus gustos, con sus ideas, con sus exigencias. Y debemos ser capaces de entenderlos y trabajar y convivir con ellos.

En este contexto, y frente a las estables y rígidas posturas provenientes de identidades semánticas —cultivadas en la escribaldad— debemos desarrollar ahora capacidades y competencias que nos permitan ser altamente tolerantes y articularios. De no ser así no será posible la vida social y por lo tanto no será posible nuestro desarrollo ni personal ni social.

Reparemos en la enorme importancia que tiene el signo de la identidad sintáctica ante este universo que se nos presenta y que en el caso de la cultura andina constituye un presente histórico.

Esto es precisamente lo que encontramos en el imaginario rural y urbano—marginal de la sociedad andina sobre la cual hemos trabajado. Identidades combinatorias, sintácticas, capaces de articularse con casi todo tipo de actividades y personalidades distintas; de enfrentarse eficientemente con diferentes tipos de situaciones y superarlas adecuadamente. A pesar de los condicionamientos de un Estado históricamente asistencialista, estas identidades son diferentes a aquellas identidades estables, casi inmóviles, identidades semánticas requeridas por la cultura de la masificación.

A fin de cuentas, estas identidades semánticas eran válidas y útiles para un mundo donde abogados, ingenieros y empresarios construían un mundo homogéneo para individuos homogéneos y con individuos homogéneos. Un mundo donde hombre y mujer tenían papeles claramente establecidos y separados y donde el género era una pre-definición ajena a las funciones.

Reafirmemos algo. El imaginario rural parece estar más cerca de los imaginarios oportunos en la sociedad contemporánea de lo que se suele creer. La mujer del mundo rural y urbano migrante andino posee una capacidad enorme para articular con diferente tipo de personas y situaciones, posee una enorme capacidad combinatoria y eso la hace potencialmente competitiva en referencia al mercado que se va configurando.

Es indispensable, sin embargo, indicar aquí dos falencias en la tradición cultural andina que nos parece indispensable identificar y fijar para asegurar el empoderamiento de la mujer en los Andes.

En primer lugar, si bien es cierto que la mujer andina posee una enorme capacidad psicomotriz para acceder a la tecnología electrónica y si bien es cierto que las culturas orales están más cerca de las culturas electrónicas por el modo de producción metonímico, por el intercambio y la alta sensorialización comunes a ambos sistemas culturales, no debe olvidarse que la tecnología ha estado y está marcada en el mundo andino por el género masculino. Mientras se trataba de extensión de fuerza física, lo podemos inferir, todo esto no constituía problema. Pero hoy es indispensable —en este tránsito de la oralidad a la electronalidad— que la mujer andina incluya en sus pertinencias el acceso y dominio de la tecnología informática. Porque aquí estamos hablando de una tecnología que compromete la extensión de nuestra propia mente.

Cuando hemos hablado del sistema cultural de la electronalidad, y lo hemos dicho, no solo hablamos de lenguajes sino de universos semánticos y de modos de cognición. En el caso específico de la mujer andina hablamos —al hablar de su incorporación a la electronalidad— de una apertura veloz y necesaria al mercado. Presidida necesariamente por una cognición que debe ser potenciada.

Resulta ilustrativo que hasta la máquina de coser sea manejada aún hoy mayoritariamente por los hombres. Pero esto es así y se extiende actualmente a todas las tecnologías

En segundo lugar, sabemos que un signo de la cultura andina rural, y en menor medida de la urbano migrante, es aquel de la palabra silente. Del no hablar en público, pero decidir. Pero ahora las exigencias de democracia y ciudadanía han de obligar a la mujer a desarrollar competencias verbales en espacios públicos.

Retórica y argumentación, entonces, deben alimentar la continuidad cultural de la mujer en su tránsito a la electronalidad.

Y una observación final. Es claro que sin la recurrencia a los conceptos de cultura de la oralidad, cultura de la escribalidad y cultura de la electronalidad, resultaría inexplicable la fuerza del fenómeno de la informalidad descrito por Hernando de Soto. Si hablamos de mercados, es claro que la articulación entre la cultura de la oralidad y la cultura de la electronalidad posibilitará al mundo de los excluidos por el Estado la adquisición de los *endowments* necesarios para afrontar los desafíos del mundo globalizado.

Refiriéndose Richard Webb a la contracción del Estado y al hecho que este conserva aún un mayor peso de la estructura en relación a las funciones que desempeña, dice él: "Subsiste un problema de concordancia: el personaje se ha encogido más que su ropaje. La adaptación no será completa hasta que el ropaje sea recortado para calzar al individuo".

En los últimos años el número de empleados estatales se ha reducido. Pero el número de burócratas resulta aún excesivo en orden a las funciones que desempeñan. Y cierto es también que regulaciones de imposible aplicación subsisten en la normatividad legal. Pero cuando Webb dice que hay que adaptar el Estado al individuo, no podemos dejar de pensar en cuál individuo es ese: ¿aquel que hemos descrito como adscrito al sistema cultural de la oralidad?; ¿aquel minoritario de la escribalidad o aquel de la electronalidad?

Por otra parte, conviene señalar —con el mayor ánimo constructivo— que el concepto de "ropaje" y "recorte" con el que Webb se refiere al

Estado implica dos riesgos. Uno primero, es que se conciba al Estado como algo exterior al individuo mismo e incluso, en tanto ropaje, como sujeto a modas. Un segundo riesgo, referido a un supuesto "entallamiento" del Estado para ajustarlo a la realidad podría llevar a pensar en modelos de Estado universales.

Pero volviendo a nuestros intereses recogemos aquí unas ideas de Gian Flavio Gerbolini referidas al rol del Estado y que nos parece importante destacar. "Se trata de generar una intervención ilustrada del Estado para combinar todo lo positivo de la economía de mercado con la generación de un entorno que permita el desencadenamiento de las potencialidades...".

Ciertamente la viabilidad del Estado en el Perú pasa por la comprensión y aceptación de sus sistemas culturales. Y del rescate de las pertinencias de cada uno de estos sistemas con una visión de futuro. Sin xenofobias ni discriminaciones.

La mujer andina, en este contexto, no será ajena a la construcción del Estado. Lo construye cotidianamente. Lo importante es que participe con el máximo grado de competencia. Porque esa mujer, lo hemos dicho, requiere un pronto potenciamiento no proveído por las pertinencias de su tradición cultural: tecnología electrónica y palabra en espacios públicos.

Recordemos que Umberto Eco nos dice: "L'education consiste à apprendre aux gamins quel genre de conjectures se sont quèrèes fructuruses par le passè".

Ciertamente, la educación tiene que proveernos de una suerte de conjeturas validadas por el hecho social. Pero esta provisión debe extenderse al conjunto de la sociedad que debe proponer a sus individuos una gama de conjeturas adaptativas validadas social e individualmente. Y allí, donde la tradición cultural presenta ausencias, deben introducirse nuevas conjeturas capaces de enfrentar las nuevas situaciones de conducta que se configuran.

5. Reflexión final

Este trabajo pone de relieve, desde la semiótica, el papel predominante de la mujer andina en las relaciones con la productividad y el mercado. Y demues-

tra fehacientemente cómo las potencialidades sintácticas y combinatorias que caracterizan las culturas orales se potencian al pasar los actores sociales de zonas rurales a zonas urbanas.

En un artículo publicado en mayo de 1982, Richard Webb, a propósito de su fe en el Perú, decía: "Ponga usted una semilla de hierba sobre la tierra. Aplástela con un bloque de concreto. ¿Cuál tendrá más fuerza?"

Webb aludía entonces al peso del Estado. A sus regulaciones. Frente a lo cual se opondría el hecho social y económico tangible y próspero de la economía informal.

Pero el concreto, vaciado sobre la cultura de la oralidad, acaso fue más pesado y pasado aun. Porque tiene la estructura y el peso de una cultura codificada como ajena que muchos peruanos del mundo oficial han asumido como propia, aquella de la escribaldad, y desde la cual han pretendido con sus signos de tradición eliminar —por la vía de la discriminación— toda la cultura oral que signa los Andes.

Pero los actores sociales en el Perú no renunciaron a raíces culturales que les hablaban de la pragmatidad de la cultura de la oralidad, eludieron en su mayoría la decimonónica propuesta oficial de la escuela y aceptan hoy el reto de una cultura electronal igualmente pragmática. De insospechadas e ilimitadas capacidades cognitivas.

Cierto es que la mujer andina tiene índices de analfabetismo mayores que aquellos de los hombres. Pero ¿eso las hace inferiores? ¿Acaso no somos capaces de *ver* que la semiosis de actividades productivas nos habla más bien en ciudad y campo de virtualidades y realidades positivas y de mercado, que de "pobres mujeres" a las que *tenemos* que redimir?

Si en lo económico, siguiendo a Webb y también a de Soto, la hierba logró rajarse el concreto, en lo sociocultural —vector de impulso de esa actividad económica— el concreto vaciado fue de tan mala calidad (finalmente seudoescribal) que no logró amortiguar siquiera las pertinencias de la cultura de la oralidad y su natural encuentro con la electronalidad.

El rol protagónico de la mujer en el Perú no es asunto nuevo. La propia historiografía oficial, ciencia que muchas veces ha sido construida desde la perspectiva de lo masculino, ha debido dejar constancia de vidas e

historias de mujer. Pero poco habíamos reflexionado a fondo sobre los mecanismos de producción de significado —esa metonimia ligada al sistema cultural de la oralidad— que caracterizan a una cultura con predominancia de género.

La escribaldad introdujo el concepto de masa. Marcado por el femenino. Sinónimo así de recepción pasiva, inferioridad, asociación gregaria. De modo que allí está la mujer subsumida bajo una categoría de minusvalía marcada por el propio género.

En ese contexto, entonces, era lógico que solo tuviese cabida hablar de excepciones, de heroísmos, supervivencias o corajes. En el fondo, conmisericordia y discriminación.

La palabra sabiduría, desde la cultura oral griega, está también marcada por el femenino. Y nos habla, entonces, de saberes exteriorizados o no a través de conductas semióticas claramente identificables.

Y eso corrobora que el género es una construcción artificial. Y en el Perú eso significa una construcción basada en la producción metonímica de significado. Prefiramos desde este trabajo olvidarnos del gregario femenino escribal *masa* y acercarnos más bien al término *sabiduría*. Porque es ella la que nos impedirá llegar hasta los extremos discriminatorios de negar la continuidad histórica y cultural de la inteligencia pragmática de la mujer andina y de la racionalidad puesta en ella.

Desde el imaginario oficial, y alimentado por este, la mujer de la cultura andina rural aparece como sumisa, subordinada de género, ajena al mercado y a la producción, prácticamente objetual. Desde ese mismo imaginario, a la mujer andina migrante se le conceden aptitudes para la supervivencia, la sobrevivencia y siempre requeridas del asistencialismo que les devolverá una autoestima que nadie se atreve a fijar con exactitud cuándo se perdió o siquiera si se perdió realmente.

Sin embargo, a partir de una identificación rigurosa de la semiosis de actividades productivas por género, este trabajo muestra que en la mujer andina la palabra silente es dicente. Y que por estar adscritas a una cultura de la oralidad, poseen una capacidad sintáctica altamente combinatoria, metonímica. Y al no obrar sobre la base de modelos de semejanza o metafóricos,

su quehacer se hace, desde siempre, nuclear en lo productivo, imprevisible y permanentemente articulado con el mercado.

A través de estas páginas hemos podido comprobar que las culturas orales, basadas en un modo de producción metonímico de significado, están cerca de las culturas electrónicas, cuyo eje de producción de significado también privilegia la metonimia. Y hemos señalado que la metáfora escribal fue un hiato o ruptura propuesto por la Conquista y continuado por la República oficial. Hoy, la electronalidad está allí, y entre la oralidad y esa electronalidad hay un corredor de sentido.

Entonces, con—versemos. Recuperemos esa solidaria costumbre de compartir nuestras versiones. Recordamos que José María Arguedas, cuando escuchaba versiones que trataban de circunscribir su discurso a lo anecdótico y a lo casual, solía siempre decir que se acogía a la argumentación de la vida.

6. ADENDA. Retrato de actividades de mujeres en zonas rurales y urbanas de Cusco

El universo explorado y del cual se infiere la lectura de esta investigación está constituido por los distritos cusqueños de San Jerónimo y Santiago. El primero, porque a pesar de su ocasional adscripción oficial al mundo de lo urbano (tal vez por su cercanía a la ciudad de Cusco), puede ser asumido como representativo del imaginario rural andino. Santiago, en cambio, es indudablemente y para todos un distrito representativo del imaginario urbano—marginal.

Es importante señalar que el estímulo para esta investigación estuvo constituido por el hecho que cayesen en nuestras manos ciertas estadísticas sobre ambos distritos, realizadas a partir de la elección de familias informantes piloto, cuya interpretación no correspondía con las tendencias que las cifras mostraban.

Es importante señalar que este trabajo es producto de una convivencia de dos años de los autores con actores sociales y signos de los distritos mencionados. Factor indispensable para realizar una lectura desde la semiótica o teoría general de los signos.

Más allá de la anécdota de aquellas cifras a nuestro juicio sesgadamente interpretadas a las que hemos hecho referencia, el punto de partida residió en el viejo reclamo del maestro Spitzer: la adivinación del todo. La lectura, primero intuitiva, de los signos que se nos ofrecían alrededor. Hechos sociales y económicos que convertidos en signos eran capaces de ser leídos ya sistemáticamente en el contexto de la cultura de la oralidad que signa al mundo andino.

Los hechos sociales y económicos en ambos distritos se constituían, entonces, en semiosis socioproductiva. Que iba a permitir establecer desde la *energeia* de los procesos las relaciones entre género y continuidad.

A fin de lograr la sistematización deseada e indispensable —lo dijimos ya, en el marco de la concepción del mundo andino como una cultura de la oralidad— acudimos a tres herramientas de trabajo.

En primer lugar, a la aplicación de encuestas asistidas (recordemos que las tasas de analfabetismo y analfabetismo funcional son altas en estos distritos). Ello significó aplicar de modo aleatorio encuestas sobre un 3% de las poblaciones totales de San Jerónimo y Santiago, que nos permitieron reconstruir la semiosis socioproductiva.

En segundo lugar, nos pareció imprescindible conversar con los actores sociales. Exclusivamente con mujeres de ambos distritos. Nos interesaba tener un elemento de verificación respecto a los resultados de las encuestas aplicadas.

No establecimos lo que podría denominarse formalmente focus group. Simplemente conversamos con 16 mujeres informantes —elegidas a partir de las tendencias que arrojaban las encuestas— durante 48 horas. Ocho mujeres pertenecían a San Jerónimo y ocho a Santiago, y se conversó con ellas separadamente.

Las conversaciones se realizaron con guía preestablecida y alimentada lógicamente por las encuestas, transcurriendo todas ellas en una situación de conducta verbal coloquial.

En tercer lugar, y como última herramienta de trabajo, acudimos a la sistematización de los signos leídos en el periodo de la anticipación del todo al que hacíamos referencia anteriormente.

6.1. San Jerónimo: un poblado de unidades productivas familiares. El imaginario de lo rural

6.1.1. Testimonios de género y realidad de tiempos

Luisa T. se considera a sí misma como *pus pus*, y lo hace orgullosamente. El término es empleado en Cusco para designar a los oriundos de San Jerónimo. “San Jerónimo siempre ha sido importante”, nos dice, “lo mejor de Cusco. De niña, yo iba al cementerio, veía los nombres de los finados, los nombres de los Incas que veía en los libros de colegio. Huayna Cápac, Sinchi Roca, importantes somos, pues. Pobres, pero importantes”.

Efectivamente la historia subraya que San Jerónimo —situado apenas a 7 km del centro de la ciudad imperial— fue un lugar de refugio de las familias vinculadas a los gobernantes incas. Referencias orales y la presencia de un cementerio vivo, donde acuden los lugareños con unción los días 2 de noviembre y que retiene los nombres de ilustres familias incas, corroborarían el orgullo que siente Luisa T.

“De joven no había tantas casas. Pastoreaba donde ahora hay cemento. Todo era silencio, hasta ahora es casi igual. Seguro para nuestros hijos. Caminan solos por las calles. No hay peligro. Tenemos miedo del mercado que quieren construir. No es justo, pues. El mercado es nuestro. El de Cusco que lo hagan en otro sitio. No queremos maleantes por nuestros hijos”.

Para el Instituto Nacional de Estadística (INEI) una población se considera como urbana cuando constituye una agrupación de más de 100 viviendas. Efectivamente, San Jerónimo como conjunto, tiene más de 100 viviendas, construidas incluso con material llamado noble. Cemento, fierro y ladrillo. Pero gran parte de la población de San Jerónimo la integran miembros de comunidades campesinas, que sin embargo están integradas en el casco urbano del distrito. Por lo demás, esas casas de material oficialmente propio de las urbes, cumplen funciones complementarias casi en su totalidad respecto al mundo de los terrenos que se poseen. Albergan a los animales mayores, por ejemplo. Muchas carecen de mobiliario.

De hecho, y según los censos, la población llamada urbana ha crecido en los últimos años y a ritmo acelerado del 71 al 90% disminuyendo, entonces, oficialmente la población rural.

Cuando Luisa T. expresa su temor por los maleantes, tiene razón. Ella usa esa denominación con la que alguien propio de un lugar califica —desde la desconfianza— a los transeúntes de ciudad a campo. Por eso su desconfianza por el “nuevo mercado”. Ella misma lo dice: “Vendrán maleantes, cargadores de fuera, hasta mafias de los alimentos”. El término maleante, entonces, tiene únicamente una connotación fundamentalmente territorial.

Y es que San Jerónimo, por su vecindad a la ciudad de Cusco, constituyó una zona de expansión urbana. Pero es importante reiterar que a pesar de la construcción de casas con cementos y ladrillos agrupadas en centenas, eso que el INEI califica como población urbana, todos los signos de San Jerónimo apuntan a la activación de formas de vida rural y subrayan la existencia de una urdimbre de tejido social cuyo imaginario, en lo fundamental, también lo es.

Es imposible borrar la sonrisa permanente que acompaña las expresiones de Luisa. Salvo cuando acomete su trabajo u ordena a sus hijos. Pero cuando conversa siempre sonríe. Ella posee una hectárea de terreno en zona de ladera. Ella tuvo su pareja desde los 18 años. Y él era de la comunidad de Poroy, en el mismo distrito de San Jerónimo.

Actualmente, Luisa tiene ocho hijos. Se separó después de cuatro años de convivencia. “Mi hija mayor estudia para enfermera”, nos dice. “El mayorcito será médico. Es estudioso y es el primero de su clase. El menor tiene cinco años. Todos ayudan en las tareas de la chacra y también en otras cositas, pues, que hago”. Todos sus hijos estudian, señala Luisa con orgullo.

Es importante anotar que en el caso de Luisa, que es ejemplarizador porque en San Jerónimo hay un gran número de mujeres separadas oficialmente de su pareja, la separación no significó lo que solemos entender “abandono” por parte del hombre. Ciertamente, el conviviente partió a Puno para buscar “nuevos horizontes”, al menos eso dijo, pero fue ella quien lo dejó partir con deliberación y plena conciencia. “Él tomaba mucho, era violento y trabajaba poco”, nos dice.

Por otra parte, en San Jerónimo —por la polifuncionalidad de género del imaginario rural imperante— la mujer asume tareas que pueden requerir fuerza física, aquellas habitualmente propias del hombre.

Es interesante constatar, en orden a la concepción de género en imaginarios rurales, que en San Jerónimo hay más mujeres solas como jefes de familia que hombres en la misma condición. Y es que no solo no pierden derechos en la comunidad, sino que los ganan, como la ayuda comunitaria o el uso de la palabra en la asamblea.

En contraste, los viudos de San Jerónimo suelen iniciar nuevas relaciones de pareja fundamentalmente con fines reproductivos. Las mujeres, presumiblemente pensando más en los hijos y por los problemas del alcoholismo y violencia que signan a la población masculina, optan por quedarse solas.

Luisa había hablado de que la unidad productiva familiar estaba basada en gran parte en la hectárea que poseía en la zona de ladera de San Jerónimo, pero también había hablado de que sus ocho hijos la ayudaban en “otras cositas”. Debe subrayarse que el promedio de la familia en el distrito es de 5,1 miembros, y que Luisa tiene ocho hijos. Lo dice con una sonrisa imperturbable que no llega a esconder un carácter sumamente fuerte.

“Yo también trabajo para una ONG de la zona. Cocino y me encargo del cuidado de los animales. Asisto a cursos de capacitación cuando me lo permiten y tengo tiempo. Todos mis hijos me dan la mano en este trabajo. Me toma muchas horas, a veces tengo que levantarme a las tres de la mañana porque hay que cocinar para mucha gente, pero me gusta. Es un ingreso más, conozco gente. Con los animales que crío mejoro los míos”.

Luisa, entonces, ha hallado una fuente adicional de ingreso. Haciendo uso de su polifuncionalidad y del manejo del tiempo en relación costo/beneficio. Incluso nos dice: “No tengo seguro ni esas cosas, pero me dan medicinas para mí y mis hijos. ¿Cuánto cuesta eso? Aprendo además a curar a mis animales. Hay ingenieros. Y estoy cerca de mis hijos. Ellos se turnan para ayudarme, entre la chacra, el colegio y el trabajo”.

Indudablemente, las “otras cositas” de Luisa, si bien pueden no ser bien remuneradas —no tiene seguro por ejemplo—, le abren otro mundo.

En primer lugar, los turnos de escuela de los hijos permiten que todos se alimenten allí, donde ella labora. Y lo que perciben forma parte del universo de la unidad productiva familiar. Productiva porque no es rentista, porque es de veras trabajo productivo. De servicios en este caso. No descuidando en ningún momento la productividad de su chacra.

“Mi esposo no vive conmigo desde hace 16 años, pero soy fiel. No lo quiero como pareja aquí siempre, pero me gusta. Todos mis hijos son de él. Recuerdo que una vez hubo aquí un curso que me acuerdo trataba sobre sexo. Un médico decía que debíamos tener cuidado de nuestro cuerpo y máximo tener dos hijos, tres a lo más. También decía, no me acuerdo bien, que nosotras decidiésemos cuándo tener relaciones con el hombre. O algo así”.

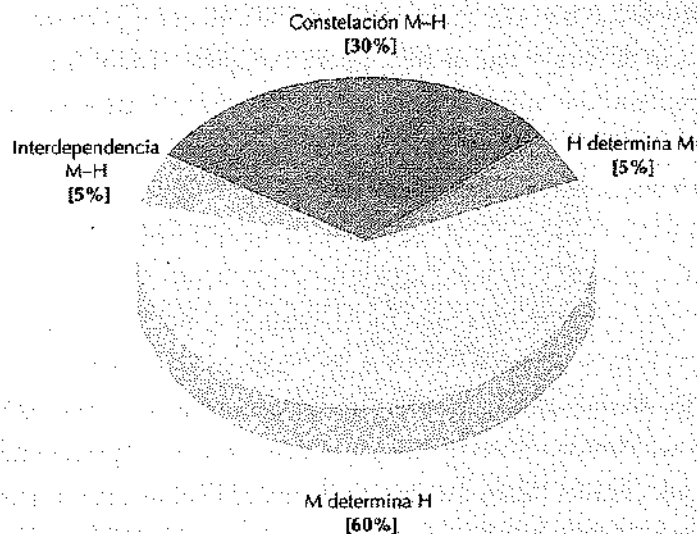
La tasa de mortalidad infantil en San Jerónimo es baja en las zonas de valle y ladera en relación a la zona de altura. Lógico, por su cercanía al Cusco y sus servicios médicos. Pero Luisa tiene más hijos que el promedio y sonríe. Porque la fuerza física que debió poner su pareja estable, la adquiere por alquiler. Otro hombre de la comunidad realiza esa labor o la hace ella misma. Y además sin los ocho hijos no sería posible mantener la unidad productiva familiar, ni asegurar la multiplicidad de funciones que ella desempeña.

Además, nos decía Luisa, “yo solo tengo hijos cuando él viene de Puno. Yo he escuchado en los cursos una palabra que no conocía, autoestima. Decía la señorita que la mujer campesina tenía que tener autoestima y no tener hijos cuando el marido quisiese. Yo y otras mujeres nos reíamos para adentro. Eso sí, pensábamos en algunas vecinas. Les pegaban los hombres borrachos. Pero yo estaba tranquila. Mis ocho hijos son buenos”.

La chacra es herencia familiar. “Allí está mi familia. Mi tierra y la de mis hijos. Ahora estoy con el maíz. El precio no es muy bueno, pero mi madre sabía de semilla de maíz, yo también y mi hija también, la que va a ser enfermera. Además ahí tengo mis toros y mis vacas. Crecidos los hijos, ya veremos”.

Luisa ve el pasado y el futuro en su presente. Lo negativo del ayer es irrelevante. Y el futuro lo ve en mantener un capital —en la chacra y

RELACIONES DE FUNTIVOS POR GÉNERO - SAN JERÓNIMO

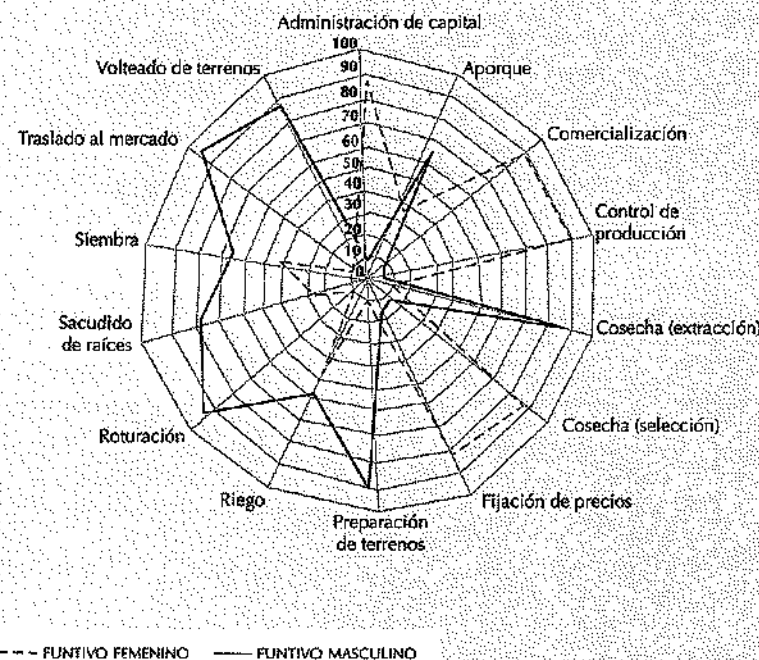


los animales mayores— y en la educación de sus hijos. También inversión y capital.

Como otras mujeres con las que conversamos, Luisa teme la urbanización de su mundo. Pero lo afronta. “Será casa mi chacra, pues”, dijo otra señora.

Hay un ideal combinatorio en este universo. Mantener la productividad rural y educar a los hijos en servicios. La enfermería, por ejemplo. Luisa, nuestra portavoz, quiere un hijo médico. También servicio. Los otros hijos harán lo que necesiten hacer, pero ya hacen lo que la familia necesita. La sabiduría en la selección de las semillas alcanza también a los hijos. Imaginario rural.

SEMIOSIS SOCIOPRODUCTIVA AGRARIA - SAN JERÓNIMO
Cultivo: Papa



6.1.2. Semiosis socioproductiva

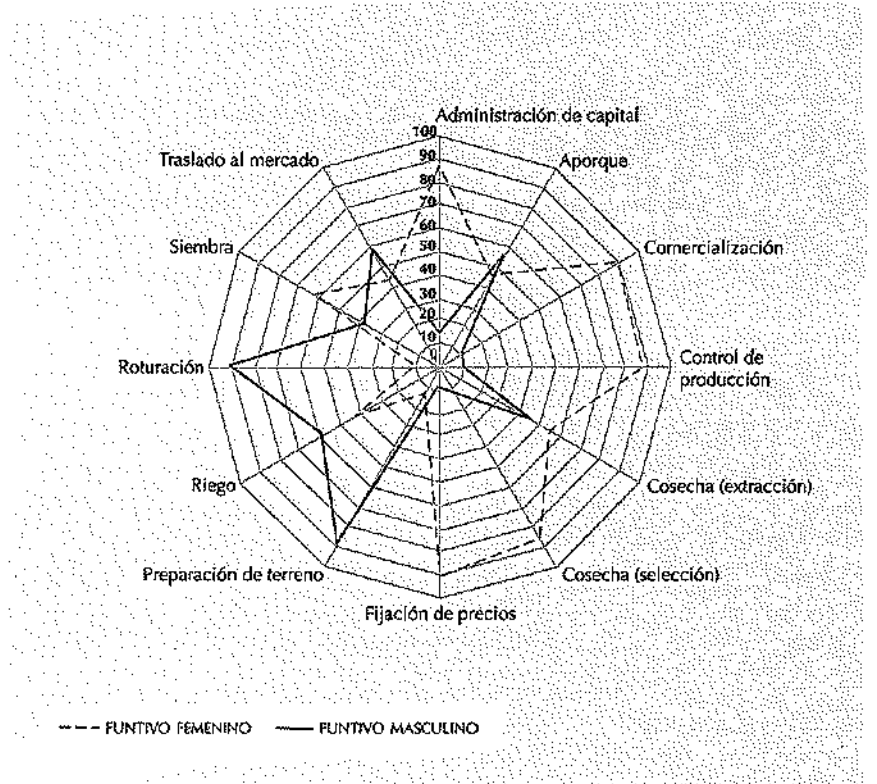
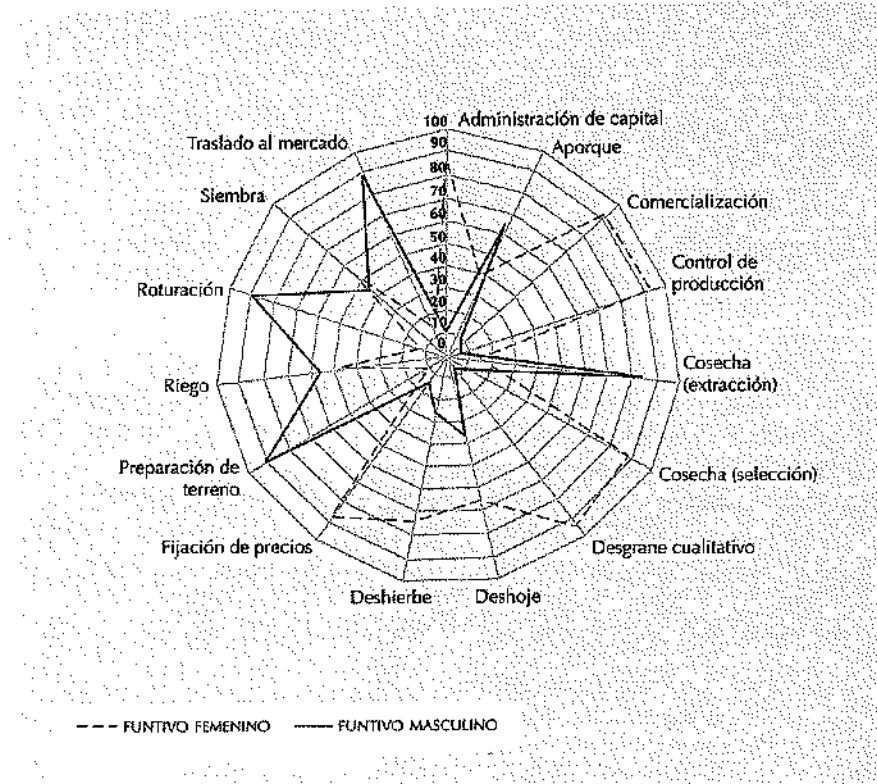
La semiosis socioproductiva la hemos definido como la significación que adquiere un hecho social o económico en orden a un referente, en nuestro caso el género.

¿Qué papel juega el género en estos hechos sociales y económicos? ¿Cómo se va construyendo el concepto mismo de género en la urdimbre de hechos sociales y económicos en un distrito como San Jerónimo?

Evidentemente si hablamos de un imaginario rural, tendremos que hacer referencia a dos tipos de semiosis: la semiosis socioproductiva agraria y la semiosis socioproductiva pecuaria. Veremos el detalle más adelante.

SEMIOSIS SOCIOPRODUCTIVA AGRARIA - SAN JERÓNIMO
Cultivo: Maíz

SEMIOSIS SOCIOPRODUCTIVA AGRARIA - SAN JERÓNIMO
Cultivo: Hortalizas



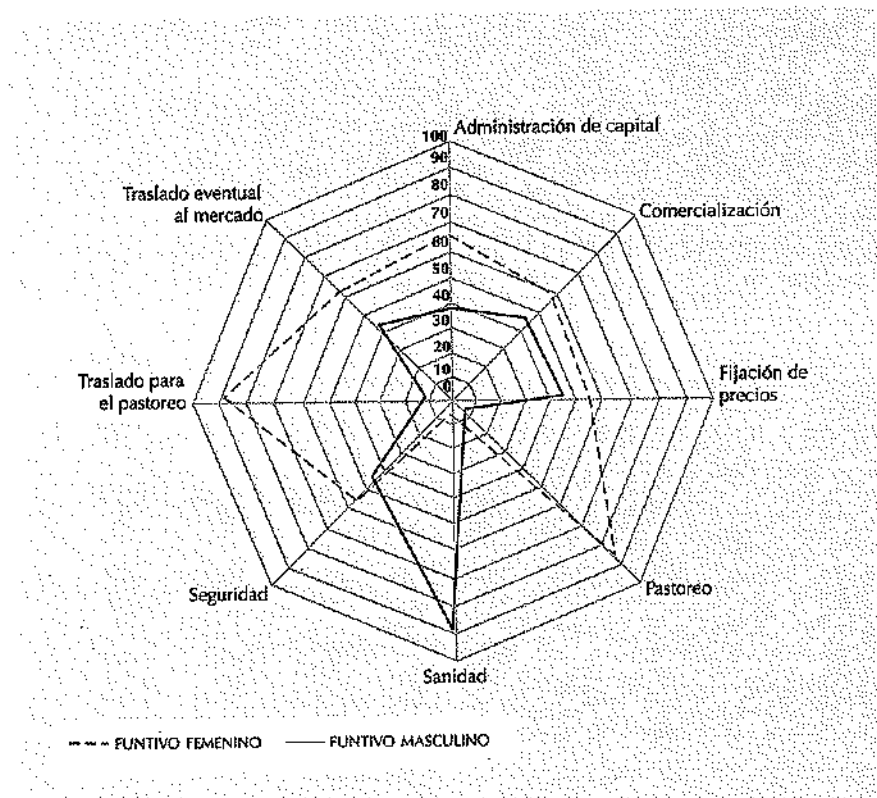
Pero comencemos por el principio y busquemos rigor y contundencia a la vez. Louis Hjelmslev denomina "funtivo" a aquel elemento lingüístico que se define precisamente por su función dentro del sistema. Y ya que hablamos de funciones y ya que hemos hablado de un sistema cultural como el de la oralidad, donde el género se establece a partir de funciones, nos parece preferible conceptualizar lo masculino y femenino como funtivos, para desde allí plantear relaciones.

Hjelmslev plantea que entre los funtivos se pueden dar tres tipos de relaciones: A) Determinación. Cuando hablamos de esta relación, estamos aludiendo a una dependencia unilateral. Así, se dan este tipo de relaciones

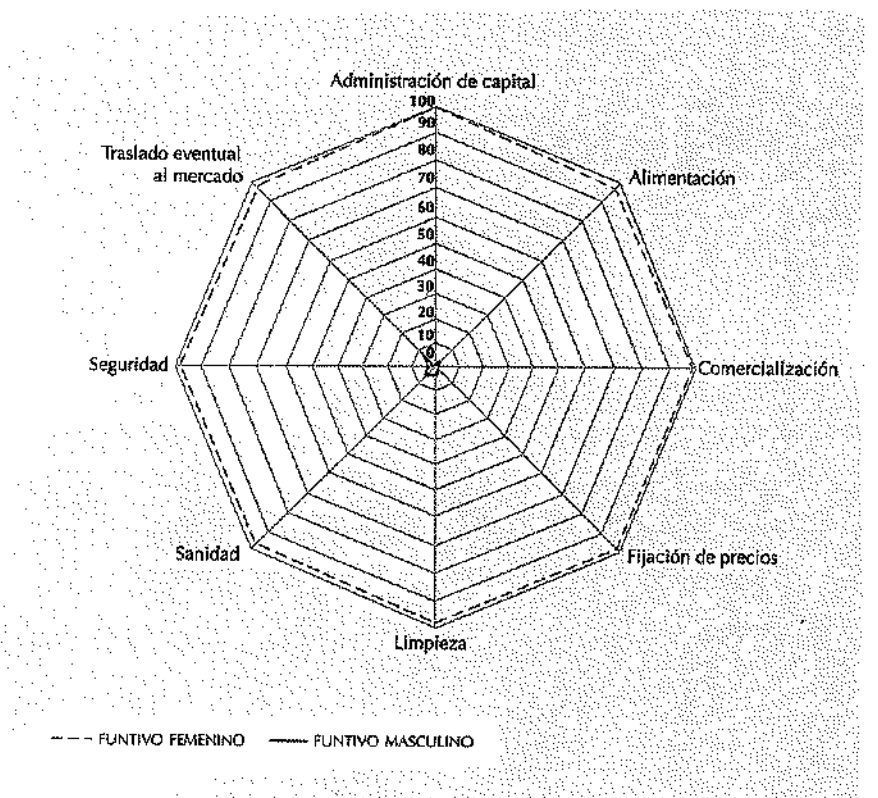
cuando un término presupone al otro, pero no al revés. B) Interdependencia. El mismo concepto nos señala que estamos frente a la dependencia mutua de dos términos. Uno de los funtivos evoca necesariamente al otro y viceversa. C) Constelación. Hablamos de constelación cuando habiendo una relación entre los términos, un término no presupone el otro. Vale decir, ni se implican como en la interdependencia ni se subordinan unilateralmente como en la determinación.

La lectura de las relaciones de funtivos de género en San Jerónimo dista de la mujer que, en cucullas, sirve comida y bebida al hombre que trabaja, como dista también de la impresión que puede dejar en forma genérica

SEMÍOSIS SOCIOPRODUCTIVA PECUARIA – SAN JERÓNIMO
Animales mayores



SEMÍOSIS SOCIOPRODUCTIVA PECUARIA – SAN JERÓNIMO
Animales menores



lo que llamamos “visión desde fuera”. Aquella que nos hablaba de la mujer subordinada, sumisa porque es silente e improductiva.

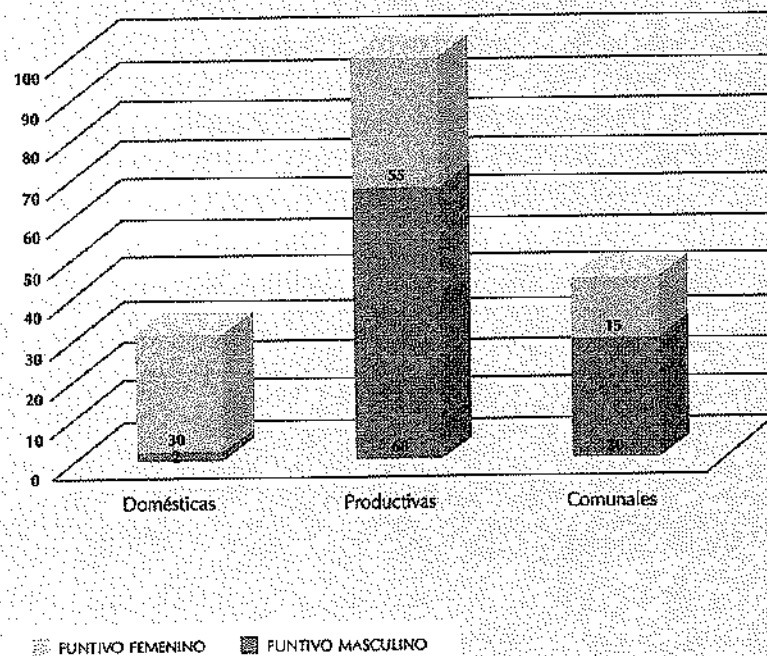
Recordemos que las familias en las comunidades campesinas constituyen unidades de producción y consumo. Y que, incluso, lo que arbitrariamente puede ser denominado espacio doméstico es un espacio de productividad.

Pues bien, la lectura detallada y cualitativa de las semiosis agraria y pecuaria, las entrevistas y conversaciones, así como la observación semiótica que permite convertir en signos hechos sociales y económicos, nos conducen a porcentajes que reflejan una realidad signada por el género femenino.

El hecho que un 60% de los casos implique una determinación de la mujer respecto al hombre y que esta misma relación de determinación solo arroje 5% para el funtivo masculino resulta un claro indicador de lo que estamos señalando. El 30% de constelación está relacionado, creemos, con la tendencia —que en San Jerónimo es muy alta— a la separación de pareja.

Por tratarse de un universo rural, era importante centrar la semiosis —lo hemos dicho— en los hechos sociales y económicos vinculados con lo agrícola y lo pecuario. Para concatenarlos luego con la relación entre el número de horas laboradas y el número de funciones desempeñadas.

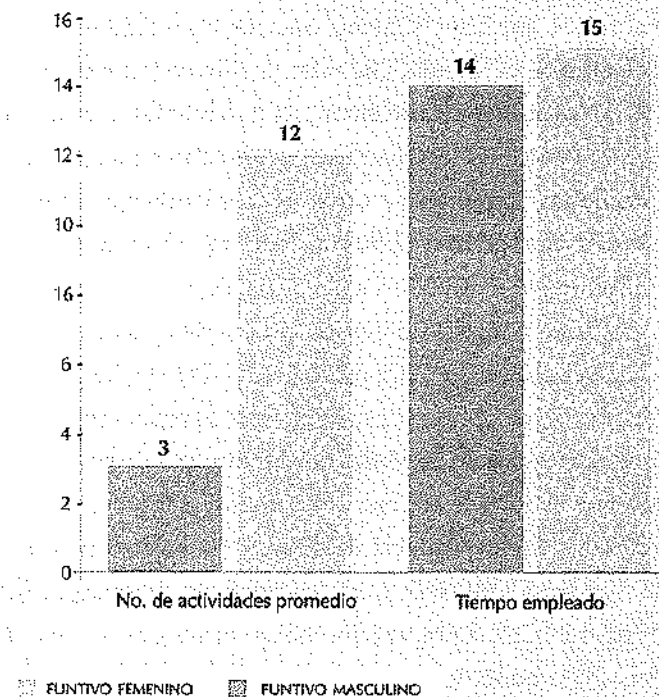
SEMIOSIS SOCIOPRODUCTIVA HORARIA - SAN JERÓNIMO



Basándonos en los indicadores oficiales socioprodutivos del distrito, centramos la semiosis socioprodutiva agraria en tres cultivos. Ciertamente los más relevantes desde el punto de vista económico. Especificamos, así, la semiosis socioprodutiva de la papa, del maíz y de las hortalizas.

Es claro que en los tres casos de cultivos, las funciones masculinas no solo son menores, sino están casi estrictamente vinculadas al empleo de la fuerza física. La mujer, en cambio, asume y actualiza competencias y destrezas que no solo comprometen en mayor medida una acumulación ancestral de conocimientos, sino que demandan una alta destreza y un despliegue polifuncional importante.

SEMIOSIS SOCIOPRODUCTIVA POR TIEMPO Y FUNCIONES - SAN JERÓNIMO



Tres observaciones quisiéramos hacer en referencia a los cuadros anteriores: A) Es evidente que, aparte de la propiedad del terreno, los animales mayores son parte constitutiva fundamental del capital de la unidad productiva familiar. La decisión sobre la venta fáctica de estos animales muestra un cierto equilibrio de género. Pero ya se ha hablado de la dicencia de la palabra silente y del "convencimiento privado" que ejerce la mujer sobre el hombre. B) En este mismo caso de los animales mayores, finalmente terminan siendo la mujer y los hijos los responsables de ese gran capital. Incluso, versiones de mujeres con las que conversamos, nos señalaron que antes de la introducción de productos veterinarios industriales, era la mujer la que

diagnosticaba y preparaba con plantas los remedios para preservar la salud de los animales. C) En el caso de los animales menores, estamos ante lo que podríamos llamar la “caja chica” de la familia. La que permite atender la salud cotidiana, la escuela y otros gastos.

Para cualquiera que haya visitado pueblos entretnejidos por unidades productivas familiares, resulta interesante subrayar también que los animales menores constituyen un elemento fundamental para la interacción social, para las relaciones interfamiliares. Los compadrazgos, la misma participación en fiestas comunales y otros. Recordemos que este tipo de relaciones de solidaridad son muy importantes porque habrán de redundar también en lo productivo a través del ayni o trabajo comunitario.

La oposición estereotipada doméstico/productivo puede conducirnos nuevamente a la asociación mujer/improductividad. Pero ya hemos señalado que la propia definición de doméstico (que excluye lo productivo) carece de fundamento al ser aplicada a las unidades productivas familiares.

De modo que el 30% de actividades domésticas que realiza la mujer deben ser entendidas como productivas. Resultaría hasta pintoresco que alguien piense en encerar pisos de tierra o redefinir el espaciamento de un mobiliario inexistente. La preparación de la comida, se ha dicho ya, es provisión de energía productiva. O convocatoria a festividades finalmente productivas.

De modo que cuando se habla del funtivo masculino con un porcentaje ligeramente superior en lo productivo respecto al funtivo femenino, esto no debe inducirnos al error.

6.2. Santiago: indicadores y referentes de género.

Un imaginario urbano—marginal

6.2.1. Testimonios de género y realidad de tiempos

Santiago es un distrito cuya población en relación al tipo de asentamiento está distribuida de la siguiente manera: Urbano: 54; Urbano—marginal: 42; Rural: 4. Si bien es cierto que el distrito de Santiago se halla sobre uno de los asentamientos más antiguos y tradicionales de la propia ciudad

de Cusco, fue el terremoto de 1950 —que prácticamente reconfiguró la ciudad— el que provocó que los espacios de Santiago fuesen ocupados por flujos migratorios constantes.

La zona de Santiago es conocida para cualquier persona que llega a Cusco como “El Contrabando”. Flanqueando los rieles del tren que sale a Puno, se ha expandido un campo comercial caótico, cuyo movimiento económico hace hoy de Santiago uno de los distritos de mayor intercambio económico de Cusco. Obviamente, y en su gran mayoría, dentro de la llamada informalidad.

Migración e informalidad se dan la mano, pues, en el Santiago de hoy. Y por la configuración del tipo de asentamiento —abigarrado, avencidado, con una densidad demográfica muy concentrada—, Santiago es actualmente el distrito más grande de la provincia de Cusco.

Urbano migrante en el imaginario, esto no es ajeno ni a la zona rural de asentamiento donde se edificó, ni al presente histórico que caracteriza a sus actores sociales.

Ana recuerda el piso de tierra de su casa en Oropesa, su lugar natal. De allí migró a Santiago —dice ella— hace 30 años. Allí en Oropesa su familia tenía un pequeño negocio de pan en el pueblo. Y media hectárea con animales en el campo. Eran 12 hermanos y ella dividía su tiempo un rato aquí, un rato allá.

“Fue feliz. Recién ahora las mujeres estudian. Yo tengo cuarto de primaria. Mi madre era analfabeta, casi. Dibujaba las letras apenas. No leía, pero manejaba la platita en la chacra. Y sabía el negocio de la panadería. Mi papá era el que sabía hacer el pan”.

Los recuerdos del piso de tierra y su mención expresa obedecen a que a pesar de que dos terceras partes de las casas del Santiago actual tienen esos pisos, su vivienda tiene piso de cemento. Mencionarlo, para ella, quizás es una forma de subrayar su ascenso.

El hecho que Ana señale que la madre era casi analfabeta y que ella estudió hasta cuarto de primaria, y que debemos asumir que los abuelos eran también analfabetos, nos ponen en la pista de la ausencia de escuelas en las zonas rurales.

“Llegué a Santiago a los 10 años. Donde una madrina, para ayudarla en una bodega que tenía cerca del mercado. Mucha gente iba más a tomar que a comprar otras cosas. A los 15 años me embaracé. Dejé a mi madrina y conviví con mi pareja. Mal no me ha ido. Tengo cuatro hijos y, de a pocos, este negocio. Pero la luchamos todos”.

Convivencia, no relación formal. Migración. Embarazo “precoz”. No tanto si consideramos que las encuestas aplicadas arrojan que en el distrito de Santiago el 15% de mujeres antes de los 20 años ha tenido o tiene ya pareja. Y que las parejas se establecen (formal o no formamente) antes de los 30 años.

Asociaciones jóvenes frente al reto de la migración. Sociedades. Para afrontar una nueva vida difícil.

Con un añadido: solo cuatro hijos.

“Juan, mi esposo, trabajaba como obrero de construcción. Vivíamos con lo que alcanzaba. Y alcanzaba para el colegio de los chicos: dos hombres y dos mujeres. Yo vendía cigarros sueltos al principio, caminando. Después, fuimos haciendo una bodeguita en la casa que alquilábamos. De tierra era su piso, pues, pero la gente nos compraba. Y Marcelita, la mayorcita, me ayudaba mucho después del colegio”.

Es importante subrayar aquello de cuatro hijos. Los suficientes para la nueva unidad productiva familiar. Es destacable mencionar que Ana señala que es una de las hijas la que la ayudaba en la bodega, paralelamente a los estudios. El término estudios es importante en Santiago porque —dada la población fundamentalmente migrante y pobre en su condición de origen— Santiago muestra una realidad donde las mujeres son las que menos acceden a la educación formal. Del total de analfabetos del distrito, 70% son mujeres.

Obviamente, Ana invierte en la educación de su hija mayor para sustraerla a esta realidad. Pero seguramente invierte más en la educación de los otros tres hijos, porque ellos no laboran en el pequeño negocio y se dedican a tiempo completo a la escuela. Incluida la hija menor.

“Pronto me di cuenta de que la cosa era como en el negocio de mi madrina. La gente entraba más a tomar que a comprar. Los hombres sobre

todo. Y así junté plata y compré dos mesitas. Y eso dejaba más plata. Y comencé a invertir más en cerveza”.

La atención al mercado, heredada del imaginario rural, servía una vez más para la adaptación al mundo urbano-marginal. El capital había que invertirlo en rentabilidad. Por lo general, se suele decir que cuando las mujeres se especializan en un oficio, este no es más que una extensión de los roles tradicionales. Pero como en las culturas orales los roles no son pre-clasificatorios y sí es una pertinencia cultural la atención al mercado, Ana no reprodujo roles estereotipadamente domésticos, sino revivió una pertinencia de su cultura: el mercado.

Un hecho que para otras mujeres de la ciudad puede ser negativo también fue positivo. “Mi conviviente que hasta ese momento se había portado muy bien conmigo y con mis hijos, se fue con otra mujer. De eso hace siete años. Allí me volví padre y madre. Y mi madrina que también es de Oropesa me ayudó. Me dio un pequeño capital, y arriesgué y alquilé una tienda más grande. Era una zona de cargadores de mercado. Allí puse mi cantina. Y empecé a vender alcohol metílico junto con cerveza. Porque eso es lo que toma la gente”.

Es interesante observar cómo la viudez o la separación no significa desamparo en los imaginarios rurales. Allí la comunidad va en ayuda de la mujer sola. Pero los urbano migrantes parecen repetir ciertos esquemas de solidaridad con la mujer que queda sola. De allí la ayuda de la madrina que —como sabemos— no solo aportó ayuda económica o de capital, sino consejos. Recordemos que tenía una cantina y que Ana ya sabía algo de cómo manejar un negocio así.

Las encuestas señalan que hay un fenómeno social que crece en progresión geométrica: las mujeres solas al frente del hogar. Los hombres, lo dijimos, buscan nuevamente pareja para reproducción. Las mujeres parecen no buscar una nueva relación estable.

Los niveles de analfabetismo y los bajos niveles de escolaridad son indicadores usados por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) para subrayar inclusión o exclusión social. Pues se considera que la escolaridad tiene relación directa con la cobertura de la satisfacción de las necesidades humanas básicas.

Conviene recordar que Ana apenas alcanzó el cuarto de primaria y que sus padres eran casi analfabetos. De hecho, Ana es una muestra de la estadística que señala que las mujeres son las que menos acceden a la educación formal.

Pero la historia de Ana, como la de tantas otras mujeres entrevistadas y encuestadas, muestra cuán relativo es el criterio de calificación que maneja el mundo oficial. Como Ana solo tuvo cuarto de primaria, en teoría y según estadísticas y proyecciones, tiene lógicamente una baja escolaridad y debería tener una menor calificación.

Ana, lo hemos visto, ha logrado poner un negocio propio. Con la solidaridad económica y el consejo de la madrina. Ella ya había incluso trabajado cinco años en ese negocio. ¿Cuál es el criterio de calificación? ¿Solo la escolaridad en sí o para qué está calificada la persona? Y esto último no necesariamente pasa por niveles altos de la llamada calificación oficial.

Según el INEI, el 87% de varones tiene un oficio denominado calificado. Obviamente, en relación a una escolaridad subyacente. En ningún caso se alude a competencias reales, desempeños reales y productividad real.

Ana había aprendido, ya en el negocio de la madrina, que el consumo de alcohol metílico era alto entre la gente que asistía al negocio. E invirtió parte del capital en alcohol metílico.

“Yo sé qué daño hace. Pero sale. La gente no tiene plata y lo pide, pues. Y si yo no vendo, venden aquicito al costado. Yo tengo hijos. Ellos no van a tomar eso. El que quiere toma, pues”.

Hace cuatro años, esta mujer no calificada, de baja escolaridad, que hace sus operaciones aritméticas con una pequeña calculadora, se mudó de la casa con piso de tierra que ocupaba a una casa propia, modesta, pero más cómoda, con piso de cemento. Pasó, así, al tercio de la población privilegiada del distrito de Santiago que habita viviendas con ese tipo de suelo.

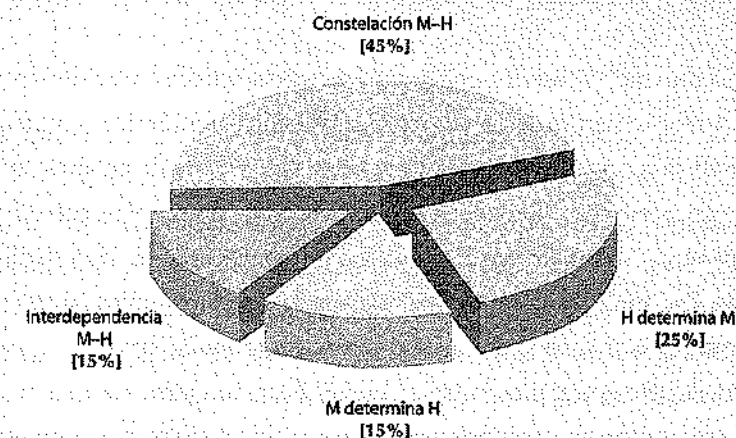
Deliberadamente hemos escogido el caso de Ana. Por ser testimonio de continuidad cultural y de cultura articuladora. Por la manera en que

extiende la ancestral atención al mercado el mundo urbano migrante. Y porque, finalmente, pone en evidencia la relatividad de la relación escolaridad/calificación/competencias en el Perú.

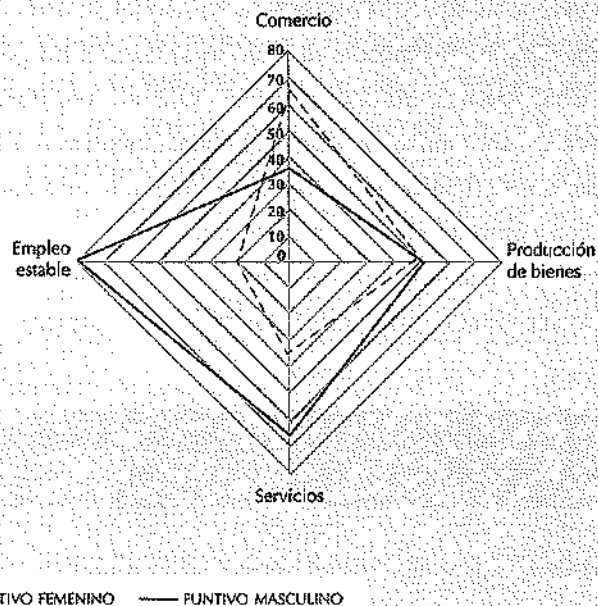
Ciertamente las ocho mujeres con las que conversamos en Santiago no vendían alcohol metílico. Tres de ellas comerciaban directamente en el contrabando. Una era promotora de una organización no gubernamental y desempeñaba, además, otras actividades. Una era regidora, pues había sido dirigente de un comité de Vaso de Leche. Las otras dos habían obtenido calificaciones oficiales. Una como enfermera, la otra como digitadora de textos en computación. Cursos breves.

Las que trabajaban en oficios “formales” combinaban sus actividades con otras actividades productivas de distinta naturaleza.

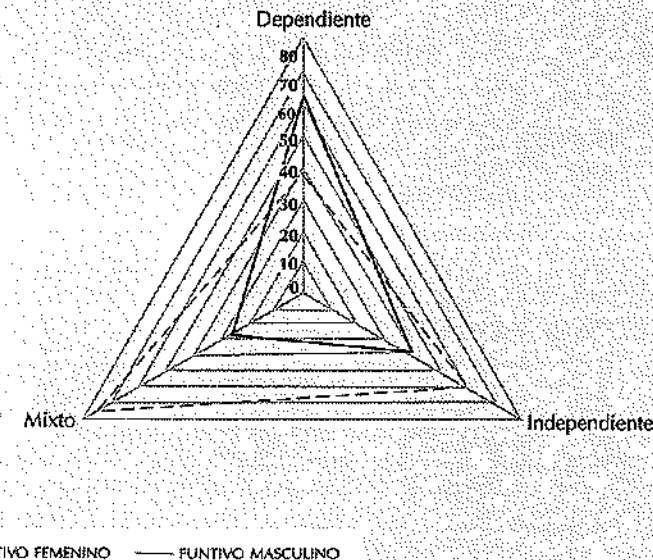
RELACIONES DE FUNTIVOS POR GÉNERO - SANTIAGO



SEMIOSIS SOCIOPRODUCTIVA – TRABAJO POR ACTIVIDADES – SANTIAGO



SEMIOSIS SOCIOPRODUCTIVA – TRABAJO DEPENDIENTE, INDEPENDIENTE Y MIXTO – SANTIAGO



Es ilustrativo que las ocho mujeres seleccionadas precisamente por un éxito relativo en orden a su posición social y económica, empleasen a lo largo de las conversaciones, y de manera sistemática, la palabra “sufrir”. Incluso en presente: “Se sufre mucho, señor”, “siempre se sufre, pues”. “La ominosa cadena arrastró”, dice un verso de una de las estrofas del Himno Nacional peruano, refiriéndose a la opresión colonial española. Quinientos y tantos años después, un cantante popular compone un éxito musical: “Sufrir, peruano, sufrir”, refiriéndose fundamentalmente a peruanos migrantes en el extranjero; pero canción adaptable también por los migrantes en el propio Perú. ¿No será que ese sufrimiento está más condicionado por un imaginario que habla de excluidos e incluidos que por penurias económicas o sentimentales?

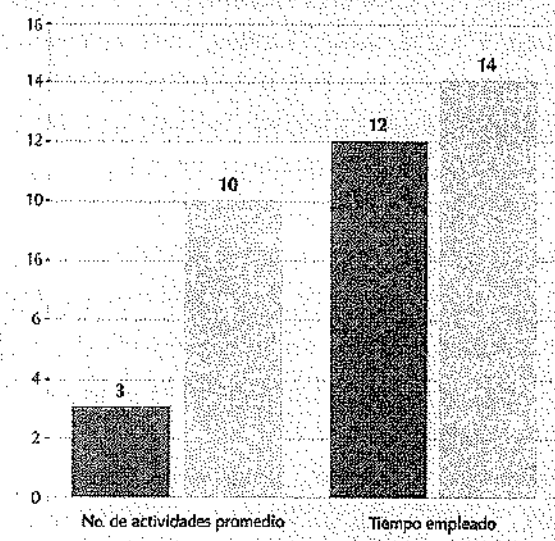
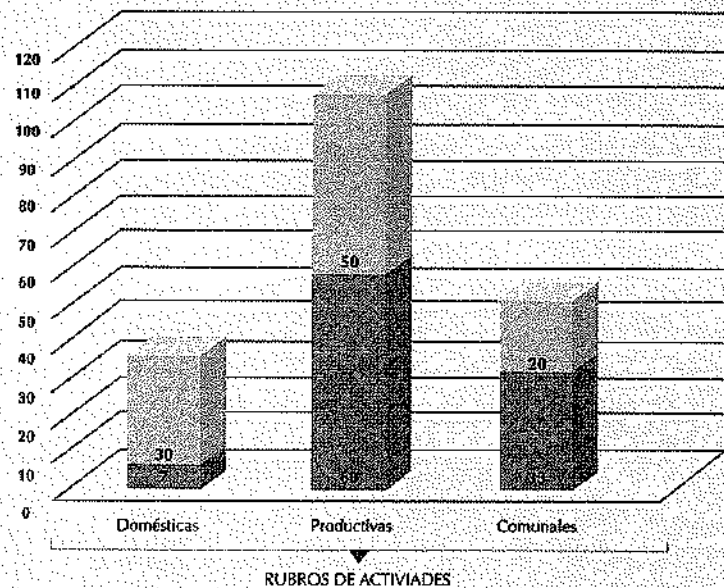
6.2.2. *Semiosis socioproductiva*

Es significativo, a nivel de la mujer migrante promedio que adopta los patrones urbanos mecánicamente, el aumento del tiempo que dedica a las llamadas actividades comunales. Estas básicamente implican propuestas de formación y capacitación. Sin embargo, debe quedar claro que de no mediar estímulos adicionales a los cursos en sí, las mujeres no dedicarían tanto tiempo a este tipo de actividades. Nos referimos particularmente a aquellos cursos de capacitación que son aceptados por las mujeres porque esos cursos garantizan la alimentación, tanto de ellas como de sus hijos.

La elevación de las actividades domésticas también obedece al seguimiento de patrones urbanos. Pero aquí también conviene tomar precauciones respecto al término actividades domésticas. Pues este rubro incluye

SEMIOSIS SOCIOPRODUCTIVA HORARIA - SANTIAGO

SEMIOSIS SOCIOPRODUCTIVA POR TIEMPO Y FUNCIONES - SANTIAGO



la crianza de animales menores para el consumo de la familia y/o venta o el mantenimiento de una ligazón con las propiedades agrícolas de origen. Mantenedas activas en su función productiva gracias a la mujer.

Por último, subrayemos que si bien ese gráfico muestra a la mujer migrante promedio, y no solo a las llamadas exitosas, la actividad de producción mantiene porcentajes altos como existían en el lugar de origen.

6.3. La lectura

Excluya usted el testimonio de Luisa de San Jerónimo. Excluya, finalmente, el testimonio de las otras mujeres que suscribirían historias de vida parecidas

y lea con ojos sesgadamente estereotipados algunos de los resultados estadísticos.

Ciertamente en San Jerónimo, en los núcleos familiares productivos, la mujer posee bajos grados de instrucción, trabaja más horas que el hombre, desempeña mucha más variedad de actividades y, por añadidura, debe hacerse cargo de un número de hijos por encima de la media aceptada "oficialmente" por los organismos internacionales.

Añádale una visión de turista, la imagen de la mujer en cucullas y el concepto de ama de casa del Instituto Nacional de Estadística o aquel de actividades domésticas utilizado por este mismo Instituto. Tendremos así el

cuadro estereotipado de mujer subordinada. Que, además, no se atreve a hablar en espacios públicos.

Analógicamente excluya ahora el testimonio representativo dado por Ana y las otras siete mujeres con las que también conversamos en Santiago, y lea también sesgadamente los indicadores de la condición de la mujer allí. Menos hijos, en promedio menor número de horas de trabajo que en el campo, mayores calificaciones otorgadas por el acceso a la escolaridad o a la capacitación. Quién sabe lo único que rompa el esquema ideal sea que el número de mujeres solas más o menos se mantiene. Porque para completar un estado ideal, fijado por estereotipos, el matrimonio oficial debía signar la igualdad de oportunidad de género.

Persista usted en sus certezas que cree ciertas, es decir en que el paso de lo rural a lo urbano implica automáticamente "progreso" de género. Conquista de nuevos derechos y espacios. Donde la mujer hasta se atreve a hablar en público. Y tendrá a la mujer de Santiago en vías de redención oficial.

Pero ocurre que junto a indicadores que podrían ser preclasificados de antemano como negativos, y si nos atenemos a una lectura de la semiosis socioproductiva de género, otras son las mujeres de San Jerónimo y otras podrían ser —y muchas ya lo son— las de Santiago.

En San Jerónimo hallamos una clara semiosis socioproductiva que nos remite al control y administración de la producción signados por la mujer. La familia misma no corresponde siquiera a la definición usual de la literatura oficial. Pues el hombre es mera fuerza física y agente ocasional de reproducción y/o placer. La palabra de la mujer de San Jerónimo es silente, pero poderosa.

Luisa y nuestras otras siete acompañantes de conversación ratifican esta lectura.

En Santiago hallamos un primer tipo de semiosis socioproductiva. Aquella cuya lectura es inducida por la literatura oficial y que lamentablemente se presenta como modelo para muchas mujeres migrantes. Y que habla del empoderamiento de la mujer como sinónimo de certificados y diplomas, de cursos de autoestima. De escolaridades presenciales o distantes,

no importa. De la toma de la palabra por parte de la mujer en espacios públicos, aun cuando estos hayan sido configurados por los hombres.

Pero esta visión nos oculta que en el proceso de migración, la mujer —a partir de estos *patterns* idealizados de supuesta mujer emancipada— pierde su acceso y dominio sobre la semiosis socioproductiva y rompe así su heredad cultural.

Ana, como tantísimas otras mujeres que por algo viven solas, sufre —ella misma lo admite, como lo admitirían otras— pero ha establecido una continuidad entre la oralidad de origen que hacía a la mujer atenta al mercado y que ella mantiene en los nuevos espacios urbanos.

Miradas así las cosas, la pobreza —más allá de las escandalosas injusticias del mercado y de las profundas desigualdades sociales— estaría siendo alimentada por propuestas que bajo el pretexto de una modernización plantean no la continuidad, sino la discontinuidad cultural alentando una escolaridad vacua y un capacitismo asistencialista.

Bibliografía

- ARIAS BARREDO, Aníbal. *Género gramatical y motivación semántica*. ELUA, Alicante, 1990.
- BARTHES, Roland. *S/Z*. Hill and Wang, New York, 1975.
- BIONDI, Juan y Eduardo ZAPATA. *Voz, mujer y violencia sexual*. Instituto de Diálogo y Propuestas, Lima, 1996.
- . *Representación oral en las calles de Lima*. Universidad de Lima, Lima, 1994.
- . *El discurso de Sendero Luminoso: contratexto educativo*. Concytec, Lima, 1990.
- BÜHLER, Karl. *Teoría del lenguaje*. Revist'ente, Madrid, 1967.
- . "La onomatopeya y la función representativa del lenguaje". En *Psicología del lenguaje*. Paidós, Buenos Aires, 1967.
- CALONGE, Julio. *Implicaciones del género en otras categorías gramaticales*. Logos Semantikos IV. Gramática. Studia Lingüística in honorem Eugenio Coseriu (1921-1981). Madrid, Gredos, 1981.
- CASSIRER, Ernst. "El lenguaje y la construcción del mundo de los objetos". En Autores varios. *Teoría del lenguaje y lingüística general*. Paidós, Buenos Aires, 1972.
- CÍRCULO LINGÜÍSTICO DE PRAGA. Tesis de 1929. Alberto Corazón Editor, Madrid, 1970.
- COSERIU, Eugenio. *Principios de semántica estructural*. Gredos, Madrid, 1977.
- DE SOTO, Hernando. "El misterio del capital: por qué el capitalismo triunfa en Occidente y fracasa en el resto del mundo". *El Comercio*, Lima, 2000.
- . *El otro sendero: la revolución informal*. El Barranco, Lima, 1986.
- D'HAENENS, Albert. *La sociogenetique*. Institute de Sociogenetique, Louvain-la-Neuve, 2000.
- . *El texto, traza de la anterioridad escrital*. Universidad de Lima, Lima, 1993.
- DU GARD, Maurice Martin. *Les mémorables*. Gallimard, Paris, 1999.
- ECHAIDE, A. M. *El género del sustantivo en español: evolución y estructura*. Ibero-Romania, I, 1969.
- ECO, Umberto. *Interpretation et surinterprétation*. PUF editeur, Paris, 1992.
- FRANCOIS, Frederic. "El lenguaje y sus funciones". En Autores varios. *El lenguaje, la comunicación*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1973.
- GARCÍA BARDÓN, Salvador. *Operaciones semánticas del español*. Universidad de Lovaina la Nueva, Bélgica, 1991.
- GERBOLINI, Gian Flavio. *Economía política e ideología*. IDIDEN, Lima, 1990.
- GOODY, Jack. *The interface between the written and the oral*. Cambridge University Press, 1989.
- . *The logic of writing and the organization of society*. Cambridge University Press, 1986.
- . *The domestication of savage mind*. Cambridge, New York, 1977.
- HAGÈGE, Claude. *L'enfant aux deux langues*. Editions Odile Jacob, Paris, 1996.
- HALLIDAY, M. A. K. *El lenguaje como semiótica social*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1998.
- HAVELOCK, Eric. *La musa aprende a escribir*. Barcelona, Paidós, 1996.
- HJELMSLEV, Louis. *La langage*. Les editions de minuit, Paris, 1966.
- JAKOBSON, Roman y Morris HALLE. *Fundamentos del lenguaje*. Ciencia Nueva, Madrid, 1967.
- . *Essais de linguistique generale*. Les editions de minuit, Paris, 1963.
- LAUSBERG, Heinrich. *Elementi di retorica*. Il Mulino, Bologna, 1969.
- LORD, Albert. *Epic singers and oral tradition*. Cornell University Press, Ithaca and London, 1991.
- MARTINET, André. *El lenguaje desde el punto de vista funcional*. Gredos, Madrid, 1971.
- MARVIN, Carolyn. *When old technologies were new: thinking about electric communication in the late Nineteenth Century*. Oxford University Press, New York, 1988.
- McGANN, Jerome. *The textual condition*. Princeton University Press, New Jersey, 1991.
- McLUHAN, Marshall. Entrevista. En *Teoría de la imagen*, Salvat Editores, 1975.
- . *La comprensión de los medios como las extensiones del hombre*. Diana, México, 1969.

- McNEIL, Lynda. *Recreating the world/word*. State University of New York Press, 1992.
- MEILLET, A. *Linguistique historique et linguistique générale*. Tome II, Librairie Klincksieck, Paris, 1951.
- ONG, Walter. *Orality and literacy. The technologizing of the World*. Routledge, London, 1990.
- PARRY, Milman. *Studies in the Epic technique of oral verse making I. Homer and Homeric Style*. HSCP, 41, 1930.
- POSTER, Mark. *The mode of information*. The University of Chicago Press, 1990.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco. *Lingüística estructural*. Gredos, Madrid, 1969.
- ROSENBLAT, Ángel. "Morfología del género en español". *Nueva revista de filología hispánica*, XVI, 1962.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Losada, Buenos Aires, 1961.
- SILVERMAN, Kaja. *The subject of semiotics*. New York, Oxford University Press, 1983.
- SNELL, Bruno. *La estructura del lenguaje*. Gredos, Madrid, 1966.
- SPITZER, Leo. "La interpretación lingüística de las obras literarias". En *Introducción a la estilística romance*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Instituto de Filología, 1942.
- STOCK, Brian. *The implications of literacy: written language and modes of interpretation in Eleven and Twelfth Centuries*. Princeton UP, 1983.
- TOFFLER, Alvin. *La tercera ola*. Barcelona, Plaza Janés, 1984.
- WARWICK FREESE, Dolores. "The marriage of woman and werewolf: poetics of strangement in Marie de France's 'Bisclavret'". En *Vox Intertexta. Orality and textuality in the middle ages*. The University of Wisconsin Press, 1991.
- WEBB, Richard. *Una economía muy peruana*. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 1999.
- ZAPATA, Eduardo. "Signos y poder en el Perú". En *Debate*, No. 69, junio-agosto 1992.
- ZENENKO, G. P. *Acerca de la manifestación de género de los sustantivos y adjetivos como categoría gramatical en las lenguas romances ibéricas*. Verba, Anuario Gallego de Filología, Vol. 10, 1983.



Capítulo IV

LA ARGUMENTACIÓN SIENCIADA, RETÓRICA, ARGUMENTACIÓN
Y CIDADANÍA EN LOS ANDES

A la memoria de Mario Cuéllar

o. Invitación al lector

I.

AUN EN GRAN PARTE DEL VOCABULARIO ACADÉMICO, la palabra "retórica" transita bien sea por los excesos verbales o bien por un pasado que no nos pertenece. Por una serie de prejuicios culturales —como lo veremos más adelante— no hemos elucidado lo suficiente este término y menos lo hemos reconocido entre nuestras fortalezas y pertinencias culturales.

Subrayando su carácter de exceso, la palabra retórica se ha convertido en un adjetivo que nuestros discursos deben evitar por sinónimo de vacuidad, de palabra innecesaria. De otro lado el término ha quedado circunscrito a culturas ajenas, la griega y la romana, limitándose su significado a reglas que regían la composición de textos escritos o literarios.

Conviene, sin embargo, rescatar para el análisis cultural el valor originario de esta palabra: ciencia y arte de la argumentación. Conviene rescatar la vinculación del término con luchas por la afirmación de la ciudadanía y de la democracia en contra de la tiranía. Conviene, en fin, recordar que la Retórica constituyó una disciplina que las sociedades

ponían al alcance de sus miembros como parte de su propuesta educativa y cultural.

Pero conviene, sobre todo, recordar que la Retórica griega nos remite a los tiempos de una cultura de la oralidad. Donde el cultivo de la palabra hablada era garantía indispensable del contrato social y donde el acto retórico no era tergiversación, sino instrumento de la construcción de la verdad.

Sin embargo, oralidad y retórica no son atributos de mundos extraños y pasados. Oralidad y retórica existen y configuran estrategias discursivas valederas en nuestro tejido social. Constituyen fortalezas y no debilidades de nuestro acervo. Y en ese sentido, esta reflexión parte de la constatación de la existencia de una retórica de la oralidad andina y de un reconocimiento de la validez de esas estrategias discursivas. Las recoge y propone su sistematización. Y sitúa esas estrategias al alcance del científico social y de todo hombre culto.

A pesar del vigor con que oralidad y retórica signan los discursos sociales en el Perú, no hemos hecho el esfuerzo suficiente para conocer y reconocer la retórica de nuestra oralidad. Su vigencia y validez. La oportunidad cultural que significa cultivar estas estrategias. La importancia de identificar y dimensionar insumos accesibles para nuestra propuesta para el análisis cultural y la educación ciudadana.

Resulta de veras imprescindible devolver el poder de la palabra y su cultivo a maestros y alumnos en particular. A la comunidad toda. A todos aquellos que tengan que comunicar, y por eso hacer docencia, en el mundo andino.

II.

Para volver nuestros ojos hacia la oralidad y la retórica, ha sido indispensable investigar. Sobre la existencia y validez de estrategias discursivas retóricas en el mundo andino. Sobre la importancia de estas estrategias discursivas para afianzar una cultura argumentativa capaz de atender siempre los intereses *del otro*. Pero también ha sido indispensable repensar, a la luz de la lingüística y la semiología, una serie de cate-

gorías que oscurecían las posibilidades del hallazgo y la necesidad de su socialización.

En primer lugar, es indispensable que superemos la reducción de la lengua a la escritura. Por prejuicios culturales hemos querido ver en esta última una subsunción de la lengua oral. A pesar de todo lo que la lingüística ha señalado hasta la saciedad, solemos seguir identificando lengua con escritura e incluso —aprovechando el prestigio de esta— hemos despreciado los dominios de la palabra hablada e incluso muchos han circunscrito la lingüística —en contra de su más seria filiación— al estudio de textos escritos. Lengua oral y escritura, sin embargo, constituyen códigos distintos. Son dos sistemas de signos diferentes. E, incluso, convendría que la academia y la escuela combatan decididamente la expresión *lengua escrita*, pues esta expresión no hace sino alimentar el error y perpetuar el prejuicio cultural. Sería preferible hablar de lengua oral y escritura. Desde su aparición hasta nuestros días, la naturaleza de la lengua es una, oral; y las escrituras constituyen otros códigos.

En segundo lugar, subrayemos la importancia de reafirmar la idea de que la escritura alfabético-fonética no es la única escritura. Si bien la escritura alfabético-fonética se hizo eje de la construcción de la cultura de Occidente y fue esta cultura la que indujo a concebir a esta escritura como superación de la lengua oral, nada de esto debe llevarnos a negar la verdad científica de que existen otras escrituras. Alimentar la idea de la escritura alfabética como única y superior no solo constituye, otra vez, un error científico, sino alimento de peligrosos prejuicios y exclusiones culturales. Como aquel que desprecia a las culturas llamadas *ágrafas*, solo porque no tuvieron ese tipo de escritura considerado superior.

En tercer lugar, no solo los actos de escritura suponen la activación del pensamiento de los emisores. Es evidente que todo acto de habla supone la activación cerebral y el despliegue de estrategias discursivas. Resulta increíble científica y humanamente que el privilegiamiento de la escritura esté también alimentado por la idea de que solo se piensa cuando se escribe y que no se piensa, entonces, cuando se habla. Otra vez, como es notorio, error científico y prejuicio cultural. Más bien afirmémonos

en una idea: porque los actos de habla suponen operaciones mentales, es una irresponsabilidad que nuestra vida diaria y la escuela abandonen el cultivo de la lengua oral. Peor aun que la abandonen y crean superarla proponiendo a los usuarios la simple repetición mecánica de modelos escritos. Repetición pura que, ella sí, excluye el pensamiento.

En la lectura de este trabajo cobra una particular importancia el análisis de las estrategias discursivas desplegadas en una asamblea comunal realizada en los Andes del sur andino peruano. Basta comprobar la pertinencia cultural, complejidad y eficacia de estas estrategias para abandonar la nuevamente prejuiciosa idea de que el mundo de lo oral nos sitúa en el mundo de la irracionalidad, del estímulo/respuesta o, en el mejor de los casos, del balbuceo *inculto*.

Premunidos de la verdad científica, la comprobación empírica y el auténtico respeto a la diversidad, la sociedad peruana en su conjunto y la escuela deben combatir los prejuicios culturales que han hecho de la escritura alfabético-fonética marca de superioridad cultural y menosprecio y exclusión de otros códigos. Ayer fue la oralidad y ¿hoy será la escribaldad demarcador de inferioridad cultural para quienes no tienen dominio sobre la electrónica? Por respeto a la diversidad y esencialmente —en lo que atañe a la tarea educativa—, por respeto a las potencialidades de los niños y jóvenes con los que trabajamos en aula, abandonemos el totalitarismo derivado del monopolio y el mercantilismo de los códigos.

Compartimos aquí un sentimiento que lamentablemente estas erradas concepciones alimentan en nuestros imaginarios. Lo compartimos por constituir un paradigma de exclusión e inclusión. Nadie parece dudar de la magnificencia de Machu Picchu, por ejemplo. Pero, ¿cómo conciliar en la mente de las personas a las que se les alimenta con estos prejuicios la idea de que un pueblo sin escritura alfabético-fonética pudo ser capaz de esta magnificencia? No es raro encontrar una dolorosa constatación. Si la palabra hablada es *tan inferior*, si la palabra escrita es *la superior*, si aún hoy nuestras comunidades están signadas por la oralidad, surge inevitable la pregunta ¿quién hizo Machu Picchu? No fuimos nosotros, la continuidad

cultural ha sido rota, como afectada también ha quedado la autoestima individual y colectiva, la identidad misma. Si no pudimos ser nosotros, es lógico que hayan tenido que ser otros distintos. Resulta hasta a todas luces irracionalmente admisible que hayan sido los extraterrestres.

III.

El rescate de la oralidad y de la retórica para la comprensión de los procesos sociales y culturales y singularmente para el trazo de estrategias de comunicación, la familiarización de los estudiantes y no estudiantes con estrategias discursivas orales, y el cultivo de esos recursos posibilita a todos potenciar su capacidad de productores de sentido y no solo de consumidores del mismo.

Nadie duda hoy, teóricamente, de la necesidad de fomentar en los ciudadanos condiciones de dominio sobre los códigos. Podemos convenir en que el primer dominio que hay que asegurar para el ciudadano es el dominio sobre su lengua oral. Por la accesibilidad del código, por la gratificación inmediata que produce obtener resultados y porque todo ello incentiva el aprendizaje. Pero también porque el empoderamiento de la lengua oral y el entrenamiento de niños y jóvenes en la argumentación va a permitir que estos niños y estos jóvenes, habituados a producir sentido y no solo a consumirlo, asuman la comprensión de otros códigos bajo esas mismas exigencias de reclamo de sentido. Lectura y escritura dejarán de ser así simple copia, repetición y consumo, para convertirse también en insumos de empoderamiento.

Y aquí, entonces, nos encontramos otro supuesto que preside estas reflexiones y que, creemos, regirá su utilización. Para que se pueda hablar de ciudadanía y de formación de ciudadanos es indispensable poner énfasis en la producción de sentido y no solo en el consumo de este. El deber de la sociedad y la escuela no es solo formar buenos consumidores de signos ajenos, sino propiciar con anterioridad productores eficientes y competentes de signos.

Y caemos en la cuenta, entonces, de la gravedad de haber silenciado el cultivo de la palabra hablada, por sus repercusiones so-

bre el logro de la ciudadanía. Y de la importancia que tiene en ese sentido la conversión del objeto social existente llamado oralidad y argumentación en objeto escolar o insumo formal de estrategias comunicativas.

Afirmar el valor de la palabra hablada propicia también el valor de otras palabras; pensamos en la palabra escrita y en la electrónica, que tampoco puede ser asumida como un simple consumo improductivo. Desde esta perspectiva, subrayar el valor de lo oral significa contribuir a construir ciudadanía y mucha, mucha tolerancia.

IV.

Desde esta perspectiva, este es un trabajo sobre la *argumentación silenciada*. Sobre aquellos discursos y mecanismos de producción de sentido que, junto con sus actores, resultan *excluidos* del discurso oficial.

Lo que iremos compartiendo a través de esta lectura no es solo la constatación de la existencia de una retórica que regula los discursos de la oralidad andina. Es también una invitación para repensar la cultura andina en su integridad a partir de una retórica altamente codificada que puede arrojar muchas luces sobre supuestos y categorías con los que actualmente nos manejamos.

Este trabajo, entonces, está dirigido a todas aquellas personas interesadas en la comprensión de la cultura andina a través de sus discursos. En la comprensión de los mecanismos de producción de significado, estrategias discursivas y figuras retóricas que evidencian el poder de la palabra hablada en los Andes. A los interesados en la identificación y comprensión, en fin, de cómo la retórica andina constituye una tradición discursiva vigente —con la obligatoriedad de la tradición— que las comunidades ponen a disposición de sus hablantes para asegurar el poder negociador de la palabra.

En este sentido, esta aproximación teórica y empírica constituye un hallazgo, una constatación hecha desde la existencia de estrategias discursivas operantes y una manera de explicar su sentido y funcionamiento.

V.

Durante el mes de agosto del año 2003 se realizó en Cusco un seminario-taller sobre "Retórica de la oralidad andina".

El objetivo del seminario era constituir un equipo de trabajo para iniciar la formalización de una retórica de la oralidad andina. Empezando por una aproximación a la retórica de la lengua quechua, variedad Cusco Collao. Considerando la importancia de abordar el tema hasta ese momento no explorado de la retórica de la oralidad en los Andes, fue necesario socializar el concepto de sistema cultural de la oralidad, su presencia en la cultura andina y las implicancias de la argumentación en relación a educación, democracia y ciudadanía.

El seminario-taller contó con la esencial colaboración de Jaime Pantigoso, cusqueño, lingüista, profesor de la Universidad Nacional San Antonio Abad de Cusco (UNSAAC) y reconocido escritor; de Nila Vigil, lingüista experta en interculturalidad; y de Mario Cuéllar, cusqueño, profesor de colegio y Magíster en Lingüística.

Fue Jaime Pantigoso quien convocó a 13 alumnos de la Universidad San Antonio Abad, del área de Educación, especialidad de Lengua y Literatura. Todos quechuahablantes originarios, provenientes de localidades rurales del departamento de Cusco.

Como fruto de este seminario y como fruto del intercambio y aprendizaje mutuo, se establecieron los criterios definitivos de la investigación en los aspectos del marco conceptual, de la metodología, de la determinación del corpus y de los mecanismos a emplear para la recolección del material.

Se estableció que era necesario grabar los discursos en situaciones cotidianas de conducta, en diferentes localidades y utilizando micrófono oculto de modo que la investigación no constituyese un instrumento de alteración de comportamiento y expresión habituales.

Cada uno de los jóvenes investigadores debía grabar ocho horas de expresión lingüística. Y cada uno de ellos realizaría el trabajo en la localidad de la cual era oriundo. De esta manera, el investigador no sería visto como un cuerpo extraño, ni crearía desconfianza.

Los investigadores iniciales fueron Elías Aguilar Rojas, Álex Arias Ampa, Edilberto Huarco Mejía, Remo Huilica Verónica, Odette Letona García, Sixto Luna Ñaupá, Eleazar Ortiz Espinoza, Lucho Tinuco Jara y Wilber Ulloa Turpo. A ellos se sumaron Edgar Carhuani Caballero, Joel Quispe Uscachi, Rosa Qquelcca Vara y Freddy Mamani Arque.

Las grabaciones se realizaron en comunidades pertenecientes a nueve de las 13 provincias de Cusco. Estas provincias fueron Acomayo, Anta, Calca, Canchis, Cusco, Chumbivilcas, Paruro, Paucartambo, Quispicanchi.

Los investigadores grabaron, transcribieron y tradujeron. Más de 104 horas de expresión oral registrada. Luego, el material fue entregado al profesor Mario Cuéllar para una primera revisión y control. A continuación el doctor Jaime Pantigoso realizó la verificaciones y revisiones definitivas.

Durante dos años tuvimos la oportunidad de vivir ciudad y campo en el departamento de Cusco. Nuestra preocupación por la oralidad en el Perú databa ya de finales de los años ochenta. Pero esos dos años circunscribieron el objeto de estudio de este ensayo. Que nació allí, de la observación de juegos infantiles acompañados de interminables verbalizaciones; del intercambio cotidiano en ferias y mercados, siempre asunto de códigos; de la mirada interesada en palabra pública y privada. Nuestro agradecimiento por esos dos años al Centro de Educación y Comunicación Guamán Poma de Ayala, a Christine Appenzeller de la Asociación Pukllasunchis, a Isabel Bauffumé y a Inés Fernández Baca.

Allí vino a nuestra mente una vieja lectura y una vieja propuesta que dejara Eric Havelock, el eminente profesor de la Universidad de Yale, cuando preguntándose sobre el por qué había civilizaciones muy avanzadas que no habían conocido la escritura alfabético-fonética, decía: "Parece que hay una cultura plenamente desarrollada de este tipo que aún puede sugerirnos posibles respuestas, la de los incas del Perú. Para este caso... la cuestión no se ha planteado todavía".

Debemos decir que largas conversaciones con todos permitieron este trabajo. Largas conversaciones con muchos reafirmaron y enrique-

cieron nuestra visión de la retórica de la oralidad andina, del poder hacedor de la lengua quechua y de la oralidad peruana sobre la cual venimos trabajando tantos años.

No basta con estar informados —desde la superficialidad de un Occidente también distante para muchos— de que existe una retórica griega. Es necesario ver y reconocer, de veras, *al otro*. Y ese *otro* estaba allí. La cultura andina posee una desarrollada retórica. Y para comprendernos a nosotros mismos debemos empezar a entender.

Gran parte de los discursos con los que nos manejamos profesionalmente, así como mucho del material que producimos, aparece signado, en los últimos tiempos, por la palabra autoestima. Una gran necesidad de los actores del proceso social en el Perú —se nos dice— es asegurar determinados niveles de valoración y un determinado nivel de logro. Y alcanzar estos niveles, qué duda cabe, resulta indispensable para mejorar competencias y habilidades en la comunicación.

Lamentablemente, bastante de ese discurso y de ese material es producido a partir de las *debilidades* de los actores de la comunicación y poco a partir de sus *fortalezas*. Al trabajar unilateral y mecánicamente desde modelos supuestamente exitosos en otras sociedades y al olvidar, entonces, nuestras posibilidades, no hacemos otra cosa sino perpetuar un peligroso sentimiento de minusvalía en nuestros imaginarios y poner énfasis en *lo que nos falta* y no en *lo que podríamos desarrollar*.

Al alimentar con *debilidades* nuestros imaginarios no estamos haciendo otra cosa más que mermar la autoestima que todo proceso de superación necesita y alentar un inmovilismo derivado de la inaccesibilidad de los modelos que se nos presentan.

Nadie duda hoy de que una de las *fortalezas* fundamentales para el trazo de estrategias de comunicación en el mundo global está constituida por el desarrollo de competencias y habilidades para argumentar y persuadir. Tanto las relaciones interpersonales como las intra-institucionales, y aun las interinstitucionales, aparecen signadas por la capacidad de *negociación* de sus actores.

Si argumentación, negociación y persuasión son prácticas enraizadas en la cultura andina; si estas prácticas vienen aparejadas con estrategias discursivas que las comunidades ponen ya a disposición de sus hablantes; y si la recurrencia a figuras y tropos comunicativamente eficaces constituye un acervo y *fortaleza* cultural de los hombres del Ande, queda claro que es indispensable convertir este objeto social llamado retórica no solo en un objeto escolar. Sino que es indispensable extenderlo a todas las estrategias de comunicación que tengan que ver con los actores del mundo andino.

1. El olvido del cultivo de la lengua oral

Los signos lingüísticos cumplen, para individuos y colectividades, funciones de anclaje o identidad, conocimiento y comunicación. La importancia de los "poderes formadores simbólicos" a los que hacía referencia Cassirer, encarnados en la lengua oral o las escrituras, se verifica en la comprensión y análisis de estas tres funciones.

Desde un primer momento, el niño va construyendo su yo y su personalidad en compañía de las palabras. Nadie discute hoy la importancia de la estimulación lingüística temprana, incluso pre-escolar. Y es que las palabras irán constituyendo a lo largo de nuestra vida una red de referentes firmes que condicionarán lo que somos. Con las primeras palabras y otras impresiones convertidas en signos empezamos a anclar nuestro ser y a construir nuestras historias personales. Esa, finalmente, es una tarea que no acaba nunca. Y esa es la función de anclaje o identidad del signo.

Llevada esta función a la vida diaria, a la familia, al aula escolar y —por qué no— a la nación toda, se subraya una responsabilidad fundamental: proponer la mayor cantidad y calidad posible de palabras a los hablantes, asegurar certeza en su significado y uso, y propiciar su debida ordenación. Con la convicción de que al hacerlo no estamos proponiéndoles solo rótulos o nomenclaturas, sino un mecanismo de ordenación de sus ideas y de su propia identidad.

La segunda función del signo lingüístico es aquella del conocimiento. También desde un primer momento, el niño empieza a conocer a partir de los signos que aprende. Junto con las palabras que la madre, el grupo o el maestro le facilitan, se le alcanza al niño un modo de conocer y comprender el mundo. De allí la importancia de la transmisión de la lengua materna. Porque con esa lengua oral la madre y el grupo transmiten todo un sistema de creencias y conocimientos.

Y, finalmente, la tercera función del signo lingüístico alude a la comunicación. Al papel que cumple la palabra para la interacción. Para conversar con nosotros mismos y con los demás. Para expresar y actualizar lo que somos, lo que conocemos y lo que queremos. Para compartir con los demás nuestras dudas, temores, certezas y argumentos. Para entregarnos al juego de persuadir y ser persuadidos utilizando el mecanismo civilizado de las palabras.

Es obvio que lo que significan los signos lingüísticos para cada persona es también válido para las colectividades. Gracias a los signos que guardamos en la mente y que producimos, somos capaces de identificarnos grupalmente, de reconocernos en ellos, de conocer y reconocer al otro por semejanzas o contigüidades y, finalmente, de comunicarnos o incomunicarnos. Las lenguas, y esto no es un decir, contribuyen a moldear el ser no solo de los individuos, sino de las colectividades.

Pero nuestras prácticas sociales y de aula nos revelan que hemos olvidado la lengua oral. Aun cuando hablemos de comunicación integral, la lengua oral ha quedado reducida —en el mejor de los casos— a la dimensión de comunicación. Más aun, diríamos que a una dimensión empobrecida de la función de comunicación: las palabras son para escuela y sociedad solo adorno, ropaje, exterioridad.

Asumimos que solo se habla para asegurar el contacto social inmediato. Y como asegurar este contacto no es tarea central de la escuela —pues esta dice estar preocupada fundamentalmente por el conocimiento— prácticamente se asume también que el contacto social es, entonces, tarea simple, acaso instintiva. El *cultivo* de la lengua oral queda así

excluido del aula. Y, por esa vía, estamos aun perdiendo el arte y valor de la conversación.

Con demasiada frecuencia en los ámbitos laborales, las personas parecen inhallables por encontrarse en alguna "reunión de trabajo". Y estas reuniones suelen ser sentidas más como tiempo ocupado que como tiempo productivo. Trabajamos con imágenes de supuesta participación colectiva en la solución de problemas supuestamente colectivos. Pero en la mayoría de los casos todo se trata de un intercambio de soledades. El Power Point hoy no hace sino confirmar que las reuniones de trabajo son solo un destellante soliloquio colectivo.

Y es que la conversación, que literalmente significa compartir versiones, es mirada incluso como una pérdida de tiempo. Cuando su cultivo y práctica constantes optimizarían los tiempos mismos de producción y productividad. Porque de la conversación nacen soluciones.

Reparemos en el hecho de con cuánta frecuencia, cuando los alumnos tienen que expresarse oralmente en aula, lo hacen para repetir discursos provenientes de la lengua escrita: repetir poesías o memorizar y repetir textos escritos de distinta índole. Observemos simultáneamente qué poca atención —reflejada incluso en las calificaciones— le ponemos a las participaciones orales de los alumnos en clase.

Hablar como se escribe parece ser una idea que con demasiada frecuencia gana espacios en las aulas y otros ámbitos. A eso hemos reducido la lengua oral. Se testimonian casos —sobre todo en la educación rural— de estudiantes que tienen temor de usar formas frecuentes de la lengua de su comunidad porque la palabra que encuentran en el texto escrito no coincide con esas formas. En vez de alentar el cultivo de la lengua oral y la seguridad del hablante en su identidad, su conocimiento y sus reales posibilidades de comunicación oral alentamos su silencio y con ello el de su propia lengua materna.

Y es que la lengua escrita ha expropiado, en las aulas, las funciones de identidad o anclaje y conocimiento de la lengua oral. Forzamos a nuestros estudiantes a obviar la lengua oral y a construir identidades y conocimientos sobre la base de la lengua escrita. Incluso como grupo

social *debemos* reconocernos en las versiones dadas por un libro de historia, con prescindencia del sentimiento de identidad real de individuos y colectividades.

Aplicando terminología lingüística y siguiendo al lingüista español Salvador García Bardón, podemos decir que la escuela en su esfuerzo por *intensificar* el cultivo de la lengua escrita —esfuerzo no muy feliz— ha *neutralizado* el cultivo de la lengua oral.

Todos estos hechos provienen de un error fundamental y de prejuicios.

El error fundamental está referido a que, dado que nuestra escritura es alfabético-fonética, se supone que la lengua escrita es una representación *sensu stricto* y respetuosa de la integralidad de la lengua oral y, *mutatis mutandis*, es connatural al lenguaje. Si aceptamos ingenuamente que la lengua escrita representa la lengua oral, si consideramos de manera nada científica que la subsume y la supera, y si por el prestigio de la escritura ponemos a esta en el centro de la preocupación de la escuela, es obvio que no vale la pena hacer el esfuerzo de cultivar algo cuyo desarrollo queda librado a la calle. Por tratarse de una práctica percibida como fácil, espontánea, meramente reactiva, instintiva.

Por la significación que tuvo la escritura alfabético-fonética, particularmente para los pueblos de Occidente, es hasta comprensible que esto haya ocurrido. La importancia de la lengua oral era reemplazada por la importancia de la lengua escrita. Pues esta se convertía en el eje de la construcción de toda una nueva cultura. Los programas de experiencias sociales, así, alimentaron los programas de experiencias individuales en el sentido de que la escritura significaba una subsunción de la lengua oral y una superación de ella.

La lengua oral en tanto conocimiento e identidad quedó fuera de las aulas y, en muchos casos, de la propia vida. Y los productos de las culturas orales quedaron, entonces, reducidos a tradiciones, a folklore. Tradiciones nunca más contadas oralmente, sino escritas, y preservadas prácticamente como recuerdo de lo inerte, de lo ido, del pasado.

La Ilíada y *La Odisea*, poemas atribuidos a Homero, fueron expresión de la cultura oral griega. Creados en un momento en el cual (siglo IX a. C.) la escritura alfabética griega no se había formalizado. Sabemos que esta se formaliza en el siglo VIII a. C. Y, sin embargo, la escuela oficial convirtió a Homero en *escritor* y a poemas formulados para ser recitados oralmente en textos escritos.

Emilia Ferreiro es una psicopedagoga muy importante. Y ella al hacer referencia a lo hecho culturalmente en aula y a lo por hacer, nos advierte claramente: "(...) no vamos a entender nunca el desarrollo del niño si partimos de nuestras hipótesis como usuarios de un sistema alfabético. Tenemos que tratar de sacarnos de la cabeza las presuposiciones que parecen ser obvias y naturales a alguien que está alfabetizado en un sistema alfabético".

La vida y la escuela necesitan, entonces, recuperar el hecho científico de que lengua oral y escritura son dos códigos distintos. Los dos requieren, así, de metodologías distintas para desarrollar las competencias y habilidades de los estudiantes. Ni el código de la lengua oral suple al de la lengua escrita ni viceversa. El uno no es superior al otro. Si hemos descuidado el cultivo de la lengua oral ha sido por un error conceptual que ya hemos mencionado y por prejuicios. La desatención a los componentes orales de una cultura como la peruana, que es una cultura con fuertes trazas de oralidad, no está exenta incluso de racismo.

Resulta una visión ingenua creer que el código de la escritura está constituido únicamente por letras que subsumieron sonidos y superaron sus limitaciones. Así como la escritura no subsume y representa la integralidad de la lengua oral porque esta es sumamente compleja e incluye contextos, entonaciones y otros intraducibles en términos de escritura, la escritura tiene sus propias pertinencias. Los espacios distinguen letras, crean palabras, frases y oraciones. Las letras segmentan, especializan y secuencializan. El espacio sobre el que se escribe se organiza de acuerdo a las características de cada escritura (de izquierda a derecha, de derecha a izquierda, horizontal o vertical). A menudo olvidamos que en los primeros testimonios de escrituras alfabético-foné-

ticas las palabras no estaban separadas. La espacialización de palabras y la puntuación misma, entonces, estuvo a cargo del lector durante siglos. Y esto nos lleva a entender no solo las pertinencias de la escritura y su lógica, sino a entender que escribir todo junto respondía a otra lógica, a otro nivel de análisis. Con sus repercusiones sobre los imaginarios individuales y colectivos.

Si ayer la escuela suprimió el cultivo de la lengua oral por considerar la escritura como superior y no como un código distinto, no vayamos a cometer el mismo error hoy suprimiendo el cultivo de la escritura en aras del manejo del ordenador o computadora. Anotemos que este también va apareciendo para nuestros estudiantes como algo superior al mundo del libro. Y la escritura electrónica también tiene pertinencias que le son propias. Solo acérquese a la pantalla de la computadora empleada por un niño o por un joven y verá que la escritura que allí se configura sabe otra vez de la no separación de elementos (el usuario no se hace problemas de juntar letras y omitir palabras). Verá la recurrencia a escrituras ideográficas y pictográficas. Verá también cómo el lector, al recibir mensajes codificados como una *scripta continua*, participa activa y directamente en la construcción del mensaje que está recibiendo.

Hechas estas comprobaciones, y particularmente por la complejidad del mundo cultural y de signos en el que vivimos, debemos recuperar el cultivo de la lengua oral en el aula. En simultaneidad con el cultivo de competencias y habilidades para todas las escrituras.

Superar el silencio de la lengua oral en la escuela implica reafirmarse en las propias certidumbres del fundador de la lingüística moderna, Ferdinand de Saussure. Quien en su curso de Lingüística General y a propósito del objeto de la lingüística ya señalaba: "Lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos". Advirtiendo a continuación: "La palabra escrita se mezcla tan íntimamente a la palabra hablada... que acaba por usurparle el papel principal". Para terminar diciendo: "Se acaba por olvidar que se aprende a hablar antes de escribir y la relación natural queda invertida".

2. Recuperando el sentido: la argumentación

Por nuestros hábitos de lectura, puede que no lo haya leído. Lo que sigue en este párrafo lo habíamos adelantado en la introducción a este libro. Pero por su pertinencia, nos permitimos reiterar lo dicho.

Los maestros verdaderamente comprometidos con su trabajo en aula y con el aprendizaje de sus alumnos, lo saben. Nunca como hoy nos parece urgente restituir *sentido* a la propuesta escolar. Gran parte del fracaso en la escuela, y aun la propia deserción, es explicable en estos términos. Lo peor que puede decir un alumno respecto a un curso es que *este no tiene sentido*.

Cuando los cambios sociales y culturales se aceleran, como hoy, los propios referentes colectivos parecen insuficientes para las explicaciones de conjunto. Para aprehender, entonces, el *sentido* de los propios cambios. La insuficiencia gnoseológica de los referentes sociales obviamente hace parpadear el sentido y este hecho afecta indudablemente a la escuela, que tiene por misión precisamente propiciar *sentido*.

En tiempos en los cuales las sociedades se perciben a sí mismas como estables, el sentido de los acontecimientos parece fluir homogéneamente y aparece como permanentemente asegurado por todas las instituciones de la sociedad y por todos los discursos que esta produce. Así, los referentes sociales asumidos como ciertos son difundidos por todo el tejido social y son absorbidos por una escuela que va a trabajar con estudiantes predispuestos a captar el sentido que esta les propone.

La multiplicación de los reclamos por sentido que constatamos en aula constituye simplemente un síntoma de una situación de cambio. Que obliga a la escuela y sus actores a restituir sentido a su quehacer. Poco lograremos en las diferentes materias de enseñanza si no logramos encontrar en ellas el sentido reclamado por los estudiantes para los tiempos actuales. No el sentido que nosotros desde nuestras experiencias podamos darles, sino un significado capaz de convocar al estudiante y asegurar para la materia su carácter predicativo, gratificante y económico.

Como ya se ha señalado, los signos solo se interiorizan cuando son percibidos por el usuario como predicativos, gratificantes y económicos. Si el estudiante no es capaz de encontrar sentido en lo que hace porque no encuentra sentido en nuestras propuestas, todo esfuerzo por desarrollar competencias, habilidades y aprendizajes es estéril.

Con cargo a retomarlo luego, digamos de una vez que desarrollar las capacidades argumentativas de nuestros estudiantes es arma eficaz para la restitución del sentido en nuestras escuelas. Entrenarse en la interpelación, en la identificación de pros y contras y en la sustentación y defensa de una posición significa propiciar vías para que sea el propio estudiante el que descubra el sentido de su quehacer.

La ignorancia y los prejuicios nos han hecho olvidar que la retórica fue en sus inicios la disciplina de la argumentación. Hoy la palabra retórica nos suena más bien a un adjetivo que sirve para calificar lo innecesario. Calificamos como retórico, en efecto, a un discurso con palabras vacías. Pero la verdadera retórica fue un sistema no solo de formas lingüísticas para persuadir, sino un sistema de conceptos que contribuyeron a dar sentido a una cultura oral —como la griega— que vivía momentos de cambio.

De la retórica clásica y para nuestros tiempos y nuestras escuelas convendría rescatar una distinción básica. Los retóricos proponían la distinción de dos tipos de discurso fundamentales: los *discursos de consumo* y los *discursos de re-uso*.

Los discursos de consumo son aquellos discursos que se formulan en una situación concreta, en un aquí y un ahora, para cambiar una situación determinada. La situación, demás está decirlo, puede ser simple o compleja y pertenecer a la esfera de la vida privada o de la vida pública.

Los discursos de re-uso son discursos formulados, más bien, para el mantenimiento del orden social. Atienden estos discursos, entonces, a situaciones socialmente concebidas como típicas. En este sentido, constituyen discursos de re-uso la legislación, la liturgia sagrada y profana, las conmemoraciones, las celebraciones.

A propósito de estos tipos de discurso conviene que retengamos una diferencia fundamental entre uno y otro. Mientras los discursos de consumo apuntan al *cambio* de una situación, los discursos de re-uso se orientan al *mantenimiento* del orden establecido.

Es claro que un colectivo social cuando está enfrentado a situaciones de cambio requiere de un impulso oficial hacia la formulación de discursos de consumo. Es necesario hacer frente a situaciones inéditas para las cuales los discursos de re-uso resultan insuficientes. Ello no significa el abandono de estos discursos de re-uso, pero sí implica conferirles también a estos una dimensión de consumo. Restituirles, entonces, sentido

En orden a la reconstrucción del sentido para la cotidianidad de nuestras aulas, convendría que hiciésemos un recuento de cuántos discursos de consumo y de re-uso propiciamos en nuestras escuelas. Es indispensable que frente al cambio y las exigencias de sentido por parte de los estudiantes cada agente educativo revise, y si es posible cuantifique, el número de horas que la escuela está dedicando al re-uso y al consumo. O lo que es lo mismo decir, el número de horas dedicadas a celebraciones muchas veces intrascendentes o repeticiones innecesarias frente a un número de horas dedicadas a propiciar que nuestros estudiantes enfrenten y solucionen situaciones-problema.

En este punto —lo decíamos— el desarrollo de competencias y habilidades en torno a una *disciplina* argumentativa constituye una herramienta fundamental para asegurar racionalidad en los discursos de consumo que debemos alentar en los estudiantes.

El abandono de la clase magistral y la legítima preocupación por involucrar al estudiante en la construcción de conocimiento han alentado en las aulas prácticas que fomentan la opinión de los estudiantes. Se aspira, así, a que los alumnos tengan *puntos de vista* y los *expresen*.

Pero conviene controlar nuestro entusiasmo. Las *opiniones* tienen como punto de partida o bien una evidencia sensible de quien las emite, evidencia que no necesariamente es compartida por los demás, o bien motivaciones prácticas y personales. Pueden ser aun consecuencia de asuntos de *fe* del emisor.

Recordemos que *no opinar* constituyó, durante mucho tiempo y aún constituye para muchos, un rasgo de sabiduría. Recordemos que un retórico como Cicerón desconfiaba de las opiniones unilaterales llamándolas *imbecilla assensio*. Y que Kant concebía la opinión como un asunto de tomar como verdadero algo, pero con la conciencia de insuficiencia.

La desconfianza hacia la opinión en todos estos casos es desconfianza hacia *la simple expresión de puntos de vista*. Y efectivamente la simple expresión de puntos de vista no garantiza ni racionalidad ni sentido. Peor aun: alentar en aula opiniones sin el debido sustento argumentativo relativiza el conocimiento, impide la socialización de la racionalidad y oscurece el sentido.

El sentido requerido por la función de la escuela no se agota en la alegría participativa de los estudiantes.

El cultivo de la argumentación en aula supone interpelar, establecer pros y contras de una toma de posición y ejercicio de libertad responsable de expresión. Implica, entonces, fundamentar los puntos de vista y las expresiones.

Decíamos que la argumentación propicia el sentido. Añadamos ahora que el sentido es fundamental para la convivencia porque se trata de un sentido socializado. Rescatemos el valor de la expresión *sentido común*. No es, como alguien puede suponer, conocimiento ligero. Es consecuencia y expresión de un sentido compartido. Hendido en largas prácticas de argumentación oral practicadas por las sociedades en el manejo mismo de la lengua.

De modo que la importancia del cultivo de la argumentación en aula deriva de los efectos individuales y sociales de la argumentación. Al disciplinar al estudiante en el desarrollo de estrategias argumentativas estamos proporcionándole una herramienta valiosa para no ser solo un decodificador eficiente de signos, sino fundamentalmente un emisor de estos y —en ese aspecto— un productor de sentido.

No siempre la emisión material de mensajes significa que quien los emite ha producido sentido: cuando una persona repite mecánicamente conceptos o trazas ajenas, no lo produce. Y también es obvio que no

siempre la recepción de mensajes implica la producción de sentido. Es claro que, en cambio, tanto la emisión como la recepción *inteligentes* de mensajes suponen, sí, producción de sentido.

Una persona familiarizada con un mundo de intercambio de opiniones fundamentadas y argumentadas habrá de exigir de sí mismo y de sus interlocutores opinión, fundamentación y argumentación. Esto es válido tanto para la lengua oral, como para la lectura de un libro.

No educar en la argumentación constituye entonces propiciar la mayor de las exclusiones. Con prescindencia de factores religiosos, económicos, raciales, sexuales o sociales, al no educar en la argumentación contribuimos a excluir al hombre del proceso de producción de sentido. Con ello, lo hacemos simple operador de signos ajenos; propiamente aun cuando emita, se le convierte en emisor ficticio.

3. El por qué de un olvido fatal: rupturas y continuidades en la retórica

Como sabemos, los hablantes no codifican o construyen sus mensajes lingüísticos solo a partir del conjunto de reglas y normas de una lengua o código. Los hablantes también codifican sus mensajes tomando en cuenta una serie de prácticas discursivas que han sido y son comunes dentro de su grupo de hablantes. Estas prácticas se constituyen en lo que se denomina modelos textuales o modelos discursivos.

Dependiendo de su intensidad e importancia, estas prácticas constituyen un objeto social o pueden aun convertirse en un objeto escolar. El término objeto social hace referencia a la sistematización que una comunidad hace de esas prácticas, de manera inconsciente, incorporándolas al acervo lingüístico colectivo bajo la forma de modelos discursivos. El término objeto escolar, como es evidente, implica hablar del ejercicio consciente que hace una comunidad por poner en las aulas una propuesta determinada de modelos discursivos.

Es claro que el objeto escolar —para ser debidamente dimensionado por los estudiantes— debe ser con anterioridad y simultaneidad

un objeto social. Con demasiada frecuencia llenamos nuestras aulas con propuestas acaso muy loables, pero que al no constituir hechos o fenómenos cuyas pertinencias han sido socialmente validadas y convencionalizadas carecen del impulso suficiente para ser interiorizadas y aceptadas¹.

Vista la Retórica en el tiempo como objeto social y objeto escolar, ¿dónde podemos encontrar sus orígenes y cómo seguir diacrónicamente —a lo largo de ese tiempo— su configuración?

Estamos en Siracusa, Sicilia, en el siglo V a. C. Estamos en la denominada Magna Grecia, pues Siracusa es un dominio griego. Ya los poemas homéricos con sus modelos discursivos han sido y continúan siendo cantados desde cuatro siglos atrás. Si bien los griegos han adaptado ya la escritura fenicia y han creado el alfabeto en el siglo VIII, son tiempos donde los modelos discursivos de la lengua oral moldean el ser y el carácter de los hablantes.

La aparición de la Retórica en el panorama de la cultura griega está vinculada a los nombres de Corax y Tisias. La caída del tirano Hierón aproximadamente en el año 465 a. C. y las luchas por la restauración de la democracia han desencadenado una serie de procesos directamente relacionados con la reivindicación de la propiedad privada, que había caído en manos de los tiranos. Tiempos de lucha contra la tiranía, entonces, y tiempos de reivindicación de la propiedad individual. La palabra hablada es arma decisiva para la construcción de un nuevo orden.

Corax y Tisias habrán de ponerse del lado de los expropiados por la tiranía. La disputa jurídica entre las partes requiere del fortalecimiento de estrategias discursivas argumentativas. Corax y Tisias contribuyen a formalizar estrategias argumentativas, estrategias retóricas, eficaces para ser usadas ante los tribunales.

[1] A la destacada y brillante educadora Emilia Ferreiro le debemos esta correcta elucidación de los conceptos *objeto social* y *objeto escolar*. En orden al razonamiento que estamos siguiendo en este libro, la distinción resulta fundamental para el mundo de la escuela. Porque es claro que la predicatividad, la gratificación y la economía —como principios de regulación de los signos del objeto escolar— no pueden estar divorciadas del valor de estos principios en el objeto social.

Al referirse a esta retórica inicial, Roland Barthes la denomina retórica del sintagma. Como sabemos, el valor de los elementos lingüísticos está regulado por dos tipos de relaciones: sintagmáticas y paradigmáticas. En *Pedro escribe una carta*, el valor de *Pedro* está en relación con su combinación con los otros elementos de la oración. Pero, por otra parte, el valor de *Pedro* deriva también del hecho de que la selección de la palabra *Pedro* ha excluido otras posibilidades: *Juan, María, el hombre, el niño...* y cualquier otra palabra que hubiese podido aparecer allí. Por eso a las relaciones sintagmáticas se les llama *en presencia* y a las relaciones paradigmáticas se les llama *en ausencia*.

Ahora entendemos mejor qué significa hablar de retórica sintagmática como la concibe Barthes. Un conjunto de formas lingüísticas eficaces para afrontar una situación conductual dada. Palabras y situación establecen relaciones *en presencia*.

Simultáneamente con los sucesos insulares, la Grecia continental (recordemos que Sicilia es una isla) está viviendo también profundas disputas políticas surgidas de la abolición de la aristocracia y de los reclamos por el ascenso al poder del *demos*, del pueblo. Más pronto que tarde, las estrategias discursivas retóricas surgidas al calor de los sucesos de Siracusa pasan a la Grecia continental como instrumentos fundamentales para la reivindicación jurídica y política. Allí donde la voz unilateral de la tiranía zanjaba las disputas, la argumentación, la deliberación y la persuasión, que expresan los puntos de vista de las voces, harán construir un nuevo orden jurídico, social y político.

Los orígenes de la retórica, entonces, están evidentemente vinculados a la presencia del *demos* en la vida pública. Están vinculados a la defensa de la propiedad individual entendida como una afirmación del individuo sobre la base de posesiones materiales, pero también simbólicas. Los orígenes de la retórica y el cultivo de la argumentación están vinculados así a la vida democrática.

De allí que el notable estudioso de la retórica Henry Wald afirme que "la democracia es favorable a la retórica, mientras la aristocracia le es profundamente hostil". Para continuar: "La aristocracia

es dogmática, de ninguna manera retórica; autoritaria y apologética y no interpretativa; sentenciosa, no argumentativa; uniformizante, no diferenciadora".

La necesidad de cultivar la lengua oral y la persuasión son consecuencia, así simultáneamente, de la ausencia de la voz central del tirano rector y de la necesidad de atender las diferencias. Es claro que, como lo dice también Henry Wald, "quien puede obligar no tiene necesidad de una técnica para persuadir".

Es indudable que esta condición original de la retórica la convirtió rápidamente de objeto social en objeto escolar. El cultivo de estrategias discursivas para persuadir se convirtió en objeto central de la educación formal. Allí se profundizó la sistematización de la retórica y su formalización. Y todo este movimiento posibilitó, como lo dice acertadamente Alfonso Reyes, "llevar la verdad del aula a la plaza pública y hacerla accesible al no profesional de la ciencia".

Es indudable que allí donde saltan o se acaban las palabras nos enfrentamos a la agresión o a la violencia. La disputa baladí entre dos niños puede significar la supresión del concordato cuando las palabras son insuficientes. Muy a menudo en el juego y como consecuencia de que la vehemencia y la adrenalina ganan tiempo a las palabras, los resultados conocen de la agresión. Lo mismo es válido decir a propósito de los pueblos. La exactitud o inexactitud de las palabras trazan mapas adecuados o inadecuados. Aseguran o no la estabilidad de los tratados. Urgente tarea, entonces, aquella del aula de insistir en la precisión en el uso de la palabra y en la enseñanza permanente de que las palabras son armas capaces de herir o concordar.

El ascenso del *demos* a la vida pública en Grecia y la necesidad de atender voces diferentes acrecentaron, como es lógico, el valor de la palabra como instrumento fundamental de la convivencia. Subrayaron la importancia de la argumentación y la persuasión como armas para lograr la adhesión del otro y emprender causas comunes. Poner argumentación y persuasión al servicio de la construcción de una verdad socialmente validada. Obviamente todo ello traía consigo reafirmación en la búsqueda

de fronteras definitivas entre lo humano y lo animal. Y trajo consigo el establecimiento de una frontera que persiste en su validez: es el lenguaje el instrumento que permite abandonar el estado de la naturaleza salvaje y fundar una sociedad.

La comprobación del carácter utilitario de la palabra en orden a la construcción social y a la superación de conflictos, y la reafirmación del carácter distintivamente humano del lenguaje frente al instinto animal, impulsaron notoriamente ya en estos tiempos las especulaciones sobre los orígenes del lenguaje, sobre su codificación y sus reglas. La retórica en tanto sistematización y socialización de estrategias discursivas eficaces en la argumentación y la persuasión y en tanto disciplina de la mente se convirtió en eje de la formación ciudadana.

Como lo señala E. R. Curtius, la teoría y la práctica de la retórica no se convirtieron en herramientas privativas y exclusivas de los oradores. Más bien, la retórica se constituyó en un "ideal de vida y hasta una columna de la cultura antigua. A lo largo de nueve siglos, la retórica configuró, de muy variadas maneras, la vida espiritual de griegos y romanos".

Para decirlo con dos filólogos de nuestro tiempo. Con el filólogo mexicano Alfonso Reyes: "Por eso hay que ponerse en guardia contra el que enmudece. Enseñar a decir al hombre, adiestrarlo en la dicción, es humanizarlo o 'desanimalizarlo". O, para reiterarlo junto con el filólogo peruano Luis Jaime Cisneros: "Más allá del lenguaje la hostilidad, lo oscuro: *Hic sunt leones*".

Esto nos explica el por qué del triunfo de la retórica en el mundo clásico y su continuidad, a pesar de silencios impuestos culturalmente desde fuera. La retórica se presenta en definitiva como un instrumento capaz de enaltecer y elevar al *homo loquens* —griego, bárbaro, esclavo, pobre, rico, etc.— al nivel superior de *homo eloquens*. El *homo eloquens* es una categoría superior que presupone libertad, capacidad para el dominio de la propiedad privada material y simbólica y la tarea de renunciar a la imposición en aras del cultivo de la argumentación y la persuasión. Todo esto bajo el presupuesto de que argumentación y persuasión son instrumentos de ida y vuelta, de emisión y recepción, capacidad —en-

tonces— de concebir y entender *al otro* no como semejante a uno mismo, sino por naturaleza como *diferente*.

Tal vez el mejor ejemplo de los logros y efectos de la retórica en la mentalidad de la cultura griega lo constituye su contribución al desplazamiento de la figura del héroe —encarnada fundamentalmente en Aquiles— por la figura del efebo. Esto significaba abandonar el mundo de dioses y héroes militares e instaurar un culto al prototipo de un joven lleno de belleza interior y exterior. En el fondo, esto significaba pasar de un modelo al cual el hombre común no podía llegar por razones de origen, de actividad y de clase, a un modelo asequible en la cotidianidad. El nuevo ideal es construido a partir del ascenso político del *demos*. E implica un cambio fundamental en la pertenencia de la palabra: esta deja de ser pertenencia de algunos y práctica de estadio para multitudes pasivas para ser pertenencia de todos y posibilidad de intercambio en ágoras y tribunales. El hombre deviene un ser político y la palabra en seguro para la vida democrática.

La verdad retórica, a la que se aspira llegar a través de la argumentación y la que se pretende comunicar a través de la persuasión, constituye una construcción social. Antes que una categoría lógica es una categoría psicológica y sociológica. Pero esto obviamente no excluye la recurrencia a la razón en su construcción. La reducción de lo humano a aquello conceptualizable y mensurable exclusivamente en términos lógicos implica peligrosamente la exclusión de la razón en otros órdenes de nuestra vida que precisamente no están regulados por la lógica. Toda la esfera de nuestro mundo subjetivo y afectivo, por ejemplo, no puede quedar reducida a instinto o irracionalidad por la ausencia de una regulación lógica de las acciones.

El aliento de estas categorías —la reducción de lo humano a lo conceptualizable y mensurable en términos lógicos— significó la separación entre lengua oral y Retórica y Retórica y Filosofía. La verdad deja de ser en Platón asunto de la retórica para convertirse en asunto de la filosofía. Para Platón el riesgo de la retórica está en llegar a la demagogia y al engaño a través de la elocuencia, del manejo artificioso del lenguaje. Para

él la retórica debe ser auxiliar de la ética y no debe olvidar lo bueno y lo justo en aras de una peligrosa predominancia de las formas lingüísticas.

¿Por qué la desconfianza de Platón hacia la retórica? Recordemos que en *La República* Platón expulsa a los poetas del mundo ideal. Sus invectivas contra la poesía y, en particular, contra Homero, Hesíodo y la Tragedia Griega no constituyen casualidad alguna ni simple asunto de subjetividad en la apreciación poética.

La verdadera razón de las invectivas de Platón contra la poesía y los poetas debemos buscarla en el privilegiamiento cultural de la lengua escrita en detrimento de la lengua oral. Como lo demuestra brillantemente Eric Havelock² en *Prefacio a Platón* y en *La musa aprende a escribir*, estos son tiempos de colisión entre la cultura oral y una cultura escrita que empieza a dibujarse. Acudamos al maestro canadiense: "Pero la transformación más fundamental se inició con la invención de la escritura misma y alcanzó un punto crítico con la introducción del alfabeto griego. Un acto de visión se ofrecía en lugar de un acto de audición como medio de

(2) A pesar de las propias advertencias de Ferdinand de Saussure, en el *Curso de lingüística general* ("lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos"; "la única razón de ser del segundo es la de representar al primero"; "la palabra escrita se mezcla tan íntimamente a la palabra hablada de que es imagen que acaba por usurparle el papel principal"; "la conclusión de todo esto es que la escritura vela y empaña la vida de la lengua: no es un vestido, sino un disfraz"), muchos lingüistas —y la literatura oficial de las ciencias humanas y sociales— suelen tratar la oralidad como un insumo, pero a la vez subproducto fónico de la letra escrita. Oralidad se hace, así, simplemente lengua oral y mera externalidad de sustancia inferior. Por esa vía se elude el asunto fundamental de entender la oralidad como un modo particular de producción de sentido.

Convendría decir explícitamente que los trabajos emprendidos sobre oralidad que no tienen entre sus referentes a Eric Havelock y que no asumen que la oralidad implica modos particulares de producción de significado, convendría decir —señalábamos— que estos trabajos sobre oralidad están reduciéndola a insumo y subproducto fónico de la letra escrita. Oralidad se hace así simplemente lengua oral o acto de habla.

Con *Prefacio a Platón* y *La musa aprende a escribir*, Eric Havelock vence toda tentación —consciente e inconsciente— de tratar las relaciones entre lo oral y lo escrito en términos de superioridad o inferioridad y le otorga a la oralidad un status gnoseológico particular.

Cierto es que aun la rigurosidad classicista de Eric Havelock tuvo que superar, en sus propias palabras, la creencia "alimentada por la educación victoriana y todavía muy viva, de que la cultura clásica griega es un fenómeno unificado con una dimensión ideal que es uniforme, y que la supervivencia de los clásicos griegos como base de una educación humanista depende de que se mantenga esa concepción de la experiencia griega como gobernada por la unidad y la armonía". Cierto es que sin Havelock es imposible entender plenamente lo que es la oralidad. Cierto también es que resulta preocupante que en un país como el Perú los aportes de Eric Havelock —referidos a la oralidad como producción de significado— no suelen ser dimensionados. Citar a Havelock sin atender el quid de su propuesta —oralidad como producción de significado—, constituye una falsificación.

comunicación y como medio de almacenamiento de la comunicación". Recordemos en más: "La adaptación que provocó fue en parte social, pero el mayor efecto se hizo notar en la mente y su manera de pensar mientras habla".

Si la lengua oral y su cultivo retórico, si la lengua oral y su cultivo poético cumplían funciones de preservación de la tradición conforme a la cual los griegos habían vivido y habían moldeado sus mentes individuales, su concepción política y su organización social, era lógico que lengua oral, retórica y poesía fuesen expulsadas del mundo ideal que Platón codificaba a partir del código de lo escrito.

Aristóteles profundizará esta escisión. Y si bien solemos reconocer en él a un gran tratadista de la Retórica, las categorías de esta pertenecen ya definitivamente al mundo de la lengua escrita. Para decirlo en términos lingüísticos, esta empieza a constituir forma y la lengua oral mera sustancia.

Aristóteles reconoce en la *Retórica* la importancia de dominar la elocuencia porque permite tener instrumentos para lograr la persuasión. La doctrina aristotélica sobre la retórica sistematiza los medios de persuasión del orador en el discurso forense o en el discurso político. Los tres libros de la *Retórica* tratan el primero del orador, el siguiente del público y el tercero del discurso.

En Aristóteles es posible distinguir dos caminos de los medios de persuasión: los medios objetivos (intelectuales, racionales y lógicos) y los subjetivos (los psicológicos y los morales). Para este filósofo, la retórica no tiene que sacar sus argumentos de la verdad, sino de la probabilidad, tal como ocurre con la poesía (literatura) que debe representar lo probable, no lo excepcional. Para Aristóteles, la poesía está muy vinculada a la retórica y "es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general y la historia, lo particular". Se vincula fuertemente, así, retórica y literatura y la retórica se introduce en el dominio de la palabra escrita.

Aristóteles introduce una división de géneros retóricos que se va a mantener durante varios siglos. Él distingue dos grupos de discurso

según su finalidad: el primer grupo trata de asuntos pendientes o en discusión y el segundo de asuntos ya resueltos o acabados. Al primer grupo pertenecen el *género deliberativo*, que es el político o parlamentario, y el *género judicial*, discursos de acusación y defensa. El segundo grupo es el *género epidíptico*, el de los discursos de fiestas o elogios.

De Grecia la retórica pasa a Roma. Cicerón es el primer autor latino que destaca en la Retórica. Los retóricos griegos introdujeron esta tradición en el mundo latino desde el siglo II a. C. El primer tratado retórico en latín es *Rhetorica ad Herennium* (alrededor del año 86 a. C.), obra anónima (aunque muchos la atribuyen a Cicerón).

En sus obras *De inventione rhetorica*, *De oratore*, *Brutus* y *Orator*, entre otras, Cicerón desarrolla sus ideas sobre la retórica.

Para Cicerón el perfecto orador (*perfectus orator*) debe poseer amplios conocimientos jurídicos, administrativos y filosóficos que lo lleven a una actuación buena y justa. El orador no solo debe dominar las reglas. Debe tener una capacidad innata, estudiar y practicar los modelos clásicos (no plagiar) y poseer una cultura general sólida.

Con la designación en Roma de un Emperador y el otorgamiento a Octavio del título de *Augusto* (27 a. C.) desaparece la República y decae la oratoria como expresión de la voz ciudadana. De la misma manera como ocurrió en Grecia con la abolición de las Ciudades-Estado con régimen democrático.

A lo largo del Imperio, y cuando el gobierno presupone una voz central —la de la autoridad— que dicta normas e impone una autoridad unilateral, la retórica deja de ser instrumento de intervención en la vida política y se retira hacia las escuelas. Allí empieza a quedar reducida a la imitación de modelos clásicos escritos, a la práctica del arte del “buen decir” y al ejercicio de la palabra hablada solo para defensa de causas ficticias. Todo ello, como es obvio, vació la retórica de contenido y la convirtió en elocuencia hueca y ornamental.

Evidentemente, la práctica de la argumentación continuó en la esferas de la vida cotidiana y de lo no público y político. Sin embargo, la retórica que se convierte en objeto escolar no es ya aquella inspira-

da en esas prácticas cotidianas. Es, como se ha señalado, ornamento, adorno. Y será precisamente ese apego a lo superficial y ornamental propuesto por la escuela lo que acarreará en adelante las mayores críticas a la retórica.

El crítico romano que analiza con mayor profundidad la decadencia de la retórica es el autor del tratado *De lo sublime*. Desde una perspectiva supuestamente ética y moralizante, el autor asocia la corrupción en la elocuencia con los instintos enfermizos de los hombres. El riesgo de la elocuencia sería que el ejercicio y práctica de la retórica podrían ocultar bajo un buen decir una serie de categorías acaso perversas. Es significativo, sin embargo, que los afanes moralizantes del autor estén más bien orientados a envenenar la naturaleza de la voz pública para hacerla ineficaz para la vida política, con lo que el autor se hacía cómplice del régimen dictatorial del Imperio. Ilustrativa es al respecto su afirmación en el sentido de que “quizá sea mejor para hombres como nosotros que estemos dominados más que libres”.

Quintiliano (España 30?–100? d. C.) es quien habrá de formalizar el ingreso de la retórica a la escuela. Convierte la retórica en objeto escolar, pero este a su vez está cada vez más distanciado de la vida pública y del ejercicio de la lengua oral en la vida cotidiana. Tal vez sea importante mencionar que el precio de introducir la retórica en las aulas fuese que la retórica debía abandonar su aspiración primigenia de verdad, dejar esa verdad en manos de la filosofía y, consecuentemente, circunscribir la retórica al manejo de las formas externas del lenguaje.

En ese contexto, las propuestas de Quintiliano constituyen una propuesta pedagógica integral para la escuela. En esa propuesta, en la obra *Institutio oratoriae*, el cultivo de la lengua —que cada vez se circunscribe más a lo escrito— se integra junto con otras disciplinas y como necesario mecanismo de cultivo y desarrollo de estas.

Desde la niñez, el futuro orador (que será un hombre moralmente bueno) debe ser educado. Su nodriza debe hablar bien. El niño debe tener los mejores profesores en la escuela y debe estar en compañía de otros niños y debe participar en la vida pública y perder el miedo a los hom-

bres. Antes de empezar sus estudios retóricos, debe tener conocimientos generales de filosofía, gramática, música, geometría y astronomía.

Cuando ingresa al estudio de la retórica, debe poseer dominio de la lengua ejercitado por la lectura de autores clásicos. Luego, debe aprender cómo concebir y construir un discurso y se le enseña el arte del buen decir.

Quintiliano no insiste en una obediencia ciega de las normas. Las considera como pautas que de acuerdo a la situación pueden modificarse. Y para ello la educación debe formar criterio en el alumno. Por tanto, para formar un orador es necesario considerar las disposiciones naturales, las reglas de la retórica, el estudio, la práctica y la imitación de modelos reconocidos.

La insurgencia del cristianismo en Roma, sus necesidades de posicionarse entre la población UNA verdad revelada —basada en un texto escrito, Las Sagradas Escrituras— y la institucionalización de la Iglesia supusieron cambios no poco importantes para la Retórica. ¿Qué postura tendrían que tener los cristianos frente a la Retórica? De un lado, ciertamente la necesidad de persuadir que tenía el cristianismo para ganar adeptos obligó muy rápidamente a que se desarrollase una retórica cristiana: normas de elocución para contribuir a predicar la buena nueva. Se institucionaliza así lo que se denomina como *ars praedicandi*.

Sin embargo, las técnicas y prácticas de la retórica clásica planteaban al cristianismo no pocos problemas. Porque —como sabemos— la retórica en términos clásicos significaba recurrencia a la argumentación para la construcción de una verdad socialmente validada y ello colisionaba con una religión que planteaba una verdad revelada a la cual se adhería por la fe. La existencia y la palabra de Dios no admitían ni argumentaciones ni demostraciones. De hecho, el cristianismo eleva, por eso, la escritura a la categoría de sagrada escritura: subrayando su carácter inmodificable por ser palabra de Dios.

Hubo así quienes, como el pontífice Gregorio VII, rechazaron la enseñanza y la práctica de la retórica en la misma predicación. Otros, en cambio, la aceptaron como cultivo de las formas externas de la lengua

para llegar a los receptores. No era posible someter el dogma a la argumentación, pero sí se podían utilizar técnicas derivadas de la retórica para persuadir.

La fundación de los órdenes de predicadores, en el siglo XII, lleva el estudio de la *ars praedicandi* a un alto nivel. El cultivo de una elocuencia sacra, basada en los dogmas de fe y en la utilización de técnicas retóricas, generaliza el interés por una retórica instrumental, es decir, por el conocimiento y empleo de técnicas retóricas al servicio de ideas consideradas inamovibles.

El libro *De Doctrina Cristiana* (inicios del siglo V d. C.) de San Agustín tuvo una enorme influencia en el desarrollo que la Retórica habría de tener durante el periodo medieval. Es importante mencionar que muchos autores consideran a esta obra como una teoría cristiana de la literatura. Obsérvese que el énfasis puesto en la palabra literatura nos lleva a confirmar que la llamada retórica cristiana es ya una doctrina del texto escrito o al servicio de él.

El recelo del cristianismo hacia la retórica clásica se observa claramente en alegorías medievales. Para muchos de los padres de la Iglesia, la Retórica y la Dialéctica a la que se apela en la argumentación son creaciones vinculadas al demonio. Es el demonio el que condujo al género humano a la perdición, pues a través de la retórica, la argumentación y la dialéctica, Eva persuade y pervierte a Adán. Es la retórica, entonces, la que desde la perspectiva de estos cristianos hace perder al hombre el Paraíso. Por ello, para representar a la dialéctica en la alegoría medieval se recurre al cuerpo de una mujer rodeada por una serpiente. Indudablemente la serpiente y la mujer evocan dos elementos repetidos en las enseñanzas cristianas. Fue la serpiente —el demonio— la que convenció a Eva para que tentase a Adán. La alegoría reconoce el poder de la palabra para persuadir, pero advierte sus peligros asociando este poder con el engaño, la pérdida del Paraíso y atribuyendo todo esto a la obra del demonio.

El mismo recelo hacia la retórica clásica es el que anima la representación medieval de la retórica como una mujer muy hermosa y alta,

vestida con una túnica que está adornada de todas las figuras de dicción y que lleva armas para herir a sus adversarios.

Es esta retórica, con las huellas de lo escrito y el cristianismo, la que se incorpora en el medioevo a las propuestas educativas. Y será dentro de las artes liberales donde se sitúa la Retórica.

Las artes liberales, que se distinguen de las artes mecánicas o manuales, provienen de la cultura griega y constituyen un puente entre la antigüedad y la Edad Media occidental. Estas artes liberales se dividen en dos grupos: el *trivium* y el *quadrivium*.

El *trivium* está compuesto por gramática, retórica y dialéctica; el *quadrivium* comprende las llamadas artes matemáticas, incluyendo aritmética, geometría, música y astronomía. Como se ve, en el primer grupo se encuentran disciplinas referidas a filosofía y lenguaje. Allí aparece la retórica, con las modificaciones a las que hemos hecho alusión respecto a la retórica original.

Es en la Edad Media, época de fuertes transformaciones culturales y preocupaciones intelectuales, donde se logra hacer coexistir la antigüedad clásica con la doctrina cristiana. Y de esta coexistencia surge la cultura occidental. Debemos a esta época —el medioevo— considerada injustamente por algunos autores como oscura y torpe culturalmente, el mantenimiento de la cultura clásica de Roma y Grecia. Esta cultura se conoce y pervive gracias al interés que despierta, aun cuando es claro que sufre modificaciones fruto de la influencia del cristianismo y de su inserción en textos escritos.

El interés de esta retórica medieval por el texto escrito se extiende también a la esfera del *ars dictaminis*, consistente en el arte de escribir cartas y cuyo desarrollo sistemático forma parte de la retórica medieval.

Hacia el año 1300 Dante escribe *De vulgari eloquentia*, tratado sobre la poesía en lengua vulgar. Vemos que era normal considerar la poesía como un tipo de elocuencia y que la elocuencia se vinculaba a la poesía. La elocuencia se circunscribía ya fuertemente a la lengua escrita, considerándose en esa época dos formas: los textos versificados y los escritos en prosa, ambos sujetos a normas.

La obra de Dante nos permite deducir, además, que ya se buscaba normar por escrito las nuevas lenguas romances de acuerdo a los cánones del griego y el latín. Se buscaba al mismo tiempo preservar los textos clásicos sobre filosofía y retórica en sus lenguas originales.

El Renacimiento europeo, por su parte, supuso una continuidad en el cultivo de los autores griegos y romanos. Se observa, sin embargo, una actitud distinta ante esos autores. Estos serán vistos desde la impronta de una individualidad y un yo autónomos en construcción. El hombre ha tomado mayor conciencia de sí mismo y en el conocimiento del mundo antiguo busca solucionar algunos problemas de su época.

Las artes liberales, y dentro de ellas la retórica, continúan siendo un instrumento muy importante para la transmisión de conocimientos del mundo clásico. Y en las clases de gramática y retórica se lee a los autores antiguos en sus lenguas originales.

En la medida que el Renacimiento considera que el fin persuasivo es también el objeto de la literatura, las fronteras entre retórica y poética prácticamente desaparecen. Esto significa que las *artes dictaminis* no solo profundizan la distinción entre el verso y la prosa, sino establecen regulaciones dentro de estas a través de normar el empleo del tono y el ritmo.

La referencia a un invento revolucionario para la historia de la humanidad nos permite entender mejor por qué la retórica durante este periodo renacentista privilegia el dominio de la lengua escrita. Es que, como sabemos, en 1456 Gutenberg ha editado el primer libro: la Biblia. Y ello ha significado que la palabra escrita deje de refugiarse en manuscritos, cortes cultivadas y monasterios. El libro como nuevo objeto cultural autónomo, con las características que le conocemos ahora, abre indudablemente una nueva dimensión a la comunicación cultural. El libro se convierte en objeto casi sagrado, particularmente por su carácter inmodificable. El arte del buen decir, así, ejercido sobre textos escritos, adquiere un carácter también inmodificable. Gracias al nuevo objeto cultural llamado libro habrá de ser esta concepción de la retórica la que se difunda mayoritariamente en Occidente.

Después del Renacimiento la retórica continuaba siendo una de las principales materias de enseñanza. Al servicio de la erudición literaria y de la religión. La enseñanza humanística —que comprende a la retórica— se organiza sólidamente en toda la Europa Occidental y hasta en el Oriente europeo, gracias al impulso de los jesuitas. Esta orden funda centros de enseñanza para la aristocracia o la rica burguesía que buscan en los estudios literarios el refinamiento exigido por la época.

Los siglos XVI y XVII intensifican el uso religioso de técnicas de elocuencia y persuasión. La ruptura de Lutero con Roma (1539) y el desarrollo del protestantismo requerirán del entrenamiento de cuadros en estas artes. El mismo impulso religioso habrá de animar particularmente a los jesuitas, quienes intensifican su prédica para contrarrestar la reforma luterana y también alimentar la evangelización de nuevos territorios.

1637 es el año de la formalización del pensamiento y de la pretensión de la extensión de su dominio a la explicación de todo el quehacer humano. Ese año René Descartes publica el *Discurso del método*. Allí el interés por las ciencias exactas evidencia la necesidad de un método totalmente distinto de aquel argumentativo o discursivo promovido por la filosofía vecina a la retórica o por la propia retórica. En la teoría del conocimiento elaborada por Descartes, el plano del conocimiento está limitado al área del conocimiento racional y la comunicación de los datos del conocimiento está restringida a la demostración y no a la argumentación. La evidencia como trazo distintivo de la razón permite un método y solo uno. Aquel de la demostración, que supone únicamente ideas claras, distintivas y definidas. En ese sentido, ideas fuera de los dominios de lo verosímil y de lo probable.

No hay, entonces, puesto para la retórica. Y, en consecuencia, el método de la deliberación y de la argumentación carece de toda justificación.

Así se entiende claramente cuando Descartes dice: "Cada vez que los juicios de dos personas en torno a la misma cosa son contrarios, es cierto que al menos uno u otro se engaña, y parece que ninguno de ellos posee la ciencia...".

Así entendemos también cuando con un doble ánimo, entre burlón respecto a las metodologías tradicionales y afirmativo de sus propias posiciones, Descartes dice: "Los razonadores más profundos, aquellos que digieren mejor sus propios pensamientos para de esta manera hacerlos claros e inteligibles, podrán siempre hacer mayormente persuasivos sus propósitos, aun cuando hablasen apenas el bajo bretón y no hubiesen aprendido nunca la retórica".

Si a juicio de muchos la retórica se estaba convirtiendo peligrosamente en técnicas y prácticas externas —buscar adherencias a la religión, hablar como se escribía o escribir de acuerdo a una preceptiva inmodificable—, Descartes termina por condenar a la retórica al eliminar de ella toda posibilidad gnoseológica.

Hay un documento que resulta revelador a estas alturas de la historia de la Retórica. Se trata de la famosa *Carta a la Academia* del pedagogo francés Francois de Fénelon (1651-1715). Allí, él hace un paralelo muy descriptivo entre las características de la retórica griega y aquellas asumidas por esta disciplina en los estados monárquicos centralizados, como Francia: "Entre nosotros la palabra no tiene tanta fuerza; nuestras ceremonias son solo ceremonia y espectáculo; ninguna huella permanece en recuerdo de la elocuencia potente. De los antiguos Parlamentos, de nuestros propios Estados Generales, de las Asambleas de los notables. Todo se decide en secreto, en el gabinete del príncipe o en el curso de los negocios. El uso de la elocuencia en público ha sido abandonado a la actividad de predicadores y abogados".

El ascenso de la burguesía expresado políticamente por la Independencia Americana (1776) y la Revolución Francesa (1789) supone un fuerte compromiso de la educación con la rehabilitación de las artes mecánicas o manuales. Es claro que la industrialización naciente iba a requerir de un conjunto de ciudadanos entrenados en el manejo de las fábricas. Ya el cardenal Richelieu en el siglo XVII proponía antes la formación en escuelas de comerciantes y agricultores. En ese sentido funda un colegio en su ciudad natal dándole a la educación una orientación muy práctica.

La ideología de la burguesía en ascenso, la acción de los filósofos que en su mayoría sostenían esta ideología y las teorías románticas que exigían libertad, habrán de contribuir a desacreditar definitivamente la Retórica. Esa retórica vinculada a lo ahora inútil (lo no mecánico), vinculada a la limitativa prescripción impositiva sobre el texto escrito y vinculada, en fin, a la palabra vacía y pomposa. Prontamente la Retórica habrá de ser eliminada en los programas de enseñanza de todos los países europeos para ser finalmente olvidada. Se trataba de un vasto movimiento antirretórico.

El escritor y pensador francés Ernest Renan (1823-1892) al tratar de explicar las razones de la humillante derrota de Francia frente a Alemania en 1870, traza un paralelo entre la instrucción de un oficial francés y la instrucción recibida por un oficial alemán, rivales de la guerra. Renan pone énfasis en que el oficial francés conoce muchas cosas bellas pero inútiles, mientras el segundo conoce las cosas indispensables. Esto, para Renan, explica la victoria.

La posición de Renan resume mucho de las posturas antirretóricas de estos tiempos. En el fondo, sus críticas en lo que atañe a la retórica están más dirigidas a su literarización que a su esencia. Y también estas críticas tienen un fuerte componente religioso, continuador de la crisis que vivió la Iglesia Católica en el siglo XVI con la Reforma de Lutero. Renan mismo critica la educación excesivamente literaria de los países católicos y advierte cómo a su juicio "las naciones católicas que no quieran reformarse serán siempre vencidas por las protestantes".

Durante los primeros cincuenta años del siglo XX asistimos a la pervivencia prácticamente inercial de una retórica totalmente prescriptiva, vinculada a los textos literarios y al uso del término retórica para aludir al empleo ampuloso, grandilocuente y vacío de la lengua oral. Así, el término retórica se hace para la mayoría de las personas sinónimo de una exquisitez formal e inútil en un caso o de engaño, falsedad, pose. En términos de la vida pública y política el término retórica se aplica como un adjetivo calificativo indicador de demagogia.

A partir de 1950, especialmente en Estados Unidos y luego en Francia y Alemania, se producen movimientos académicos destinados a la rehabilitación de la retórica.

Frente al descrédito de la retórica y ante la necesidad de contar con una disciplina que pueda explicar el por qué y cómo de los instrumentos culturales de la humanidad (particularmente de nuevos lenguajes como los usados en el cine, la televisión, la publicidad), las nuevas propuestas retóricas —como lo señala Kurt Spang— coinciden en tres rasgos: deshistorización, formalización y pragmatismo.

La deshistorización ha implicado no depender exclusivamente de los modelos clásicos para intentar dar cuenta del objeto de estudio y la búsqueda de nuevos caminos. Siguiendo recomendaciones de la lingüística, esto significa plantear una retórica sincrónica y no diacrónica.

La formalización ha supuesto también el abandono de concebir la retórica como un compendio de nomenclaturas y prescripciones para construir más bien lenguajes científicos que respondan a los objetos estudiados. Se busca, en el fondo, establecer modelos de comunicación persuasiva.

Y el pragmatismo significa abordar preferentemente modelos comunicativos en situaciones de conducta. No solo para acercar los lenguajes científicos a los objetos estudiados, sino también para conferirle un carácter práctico al conocimiento.

Los esfuerzos de teóricos e investigadores como H. I. Marrou, Pierre Guiraud, Jean Genette, Roland Barthes, J. J. Murphy, W. Jens, entre muchos otros, han vuelto a situar la Retórica en un punto clave para la interpretación de los fenómenos culturales. El trabajo de Chaïm Perelman merece una mención aparte. Su obra *Tratado de la argumentación. La Nueva Retórica*, escrita en colaboración con L. Olbrecht-Tyteca, plantea una teoría de la argumentación que hace frente con vigor a las objeciones puestas por Descartes sobre los alcances gnoseológicos de una disciplina retórica.

Quién sabe una de las ataduras de las cuales la Retórica tendrá que liberarse es de la literarización que sufrió su objeto de estudio. Que no

solo excluyó la lengua oral, sino que contribuyó a formular categorías que siendo útiles para aproximarse al texto escrito resultan insuficientes para dar cuenta tanto de la lengua oral como de los nuevos lenguajes.

4. La comprobación de una fortaleza: retórica de la oralidad andina quechua

4.1. Argumentación, refutación y diversidad

La importancia que la retórica adquirió como instrumento de cultivo de la lengua oral en el mundo griego fue posible porque partía de la sistematización de estrategias discursivas existentes en las prácticas cotidianas del habla. Las técnicas de argumentación que se comienzan a formalizar a raíz de los sucesos de Siracusa eran eficaces porque eficaz era el arte de la argumentación en la vida cotidiana. Utilizando un término actual, la retórica se proponía *optimizar* un recurso existente. Aquel de la capacidad de *negociar* verbalmente, en el sentido amplio del término.

Para cualquier observador atento de la cultura andina y particularmente de los actores de esta, es fácil constatar cómo la lengua permanentemente es precisamente instrumento de *negociación*. Cuando miramos los juegos de los niños comprobamos que el instrumento lingüístico es parte consustancial del juego. Arma para el dimensionamiento simbólico del juego mismo e instrumento para la solución de conflictos surgidos de la actividad lúdica. Por eso, el niño en el Ande, cuando juega con otros niños, conversa mucho. No se trata solo de las naturales exclamaciones o interjecciones que acompañan los juegos infantiles, sino del despliegue de estrategias discursivas alrededor de la actividad lúdica. Un observador atento comprobaría que los juegos en la cultura andina constituyen una primera propuesta de socialización de la argumentación para preparar a los actores de esta cultura en la técnica y el arte de la negociación verbal.

Hoy en muchas escuelas del mundo, de manera artificial, se busca estimular las competencias y habilidades argumentativas del niño propiciando los llamados juegos de roles. Los niños son convocados para

reproducir alguna situación de la vida cotidiana o aun imaginaria, y llamados a representar un personaje y estimulados a generar mensajes lingüísticos en torno a la situación y al personaje. En las propias empresas competitivas que operan con éxito en el mundo tecnológico los juegos de roles constituyen una herramienta a la que se apela con cada vez mayor frecuencia. ¿El objetivo? Que la gente se exprese, que se eduque en la tolerancia emitiendo y escuchando argumentos ajenos, que aprenda a solucionar problemas a través de estos mecanismos.

Pues bien. Cuando los niños signados por la cultura andina juegan, están siendo preparados por la comunidad para el mismo objetivo. La diferencia es que ello no suele ocurrir en las aulas formales sino en la vida cotidiana. Más bien la escuela —siempre a destiempo y a contracultura— propicia algunas actividades lúdicas que inhiben el desarrollo de estas estrategias argumentativas.

Cuando los niños juegan, por ejemplo, el *vende vendecha* o el *wasi wasicha* están interiorizando patrones conductuales a los que el despliegue de estrategias argumentativas es inherente. El niño no solo reproduce una actividad comercial o doméstica ejercida por los adultos, sino que interioriza modelos discursivos argumentativos que acompañan esta actividad. Se educa, entonces, al niño a prestar especial atención a la emisión y recepción de palabras, pues estas van a influir en el progreso del juego y en las posibilidades de ganar o perder.

Y es que la cultura andina, como toda cultura oral vertebrada a través de la palabra hablada, supone un constante y permanente intercambio argumentativo, que se desarrolla desde los juegos de infancia hasta las actividades económicas, religiosas y familiares de la vida comunal. El mundo no está cerrado con anterioridad al despliegue de estrategias argumentativas. La palabra hablada es un instrumento de negociación permanente y, en ese sentido, constructor del orden social.

Hay argumentaciones para la fijación del valor de un producto en un mercado. Hay argumentaciones para la realización de acciones comunales. Hay argumentaciones para la toma de decisiones sobre la construcción de un local o para la realización de una faena agrícola.

Para la organización de una festividad religiosa. Para la presentación o no de una comunidad a un programa de asistencia. La voz a veces excluyente de los hombres en las asambleas comunales suele ser expresión de trabajosas argumentaciones entrecruzadas con las mujeres lejos del espacio público.

La argumentación y el éxito/fracaso conseguido a través de su correcta/incorrecta utilización son una constante en la cultura andina. Y, sin embargo, poco nos hemos esforzado en la vida académica y en las aulas por sistematizar estos modelos de estrategias discursivas, poco hemos hecho en aras de la formulación de una retórica que dé cuenta de estas estrategias y su eficacia, y entonces la argumentación ha sido excluida de las aulas.

En este punto, convendría que reafirmemos nuestra convicción de que las lenguas son una manera de ver el mundo y que tengamos siempre claro que esta manera de ver el mundo se plasma también en el desarrollo de modelos discursivos. Estos son expresión de una cultura, *configurante* y *configurado* de la misma.

De modo que si la argumentación es eje central del objeto social llamado interacción comunicativa, es indispensable que este objeto social lo llevemos al aula como objeto escolar para potenciarlo en su eficacia y contribuir a asegurar la continuidad cultural. La continuidad, en este caso, de un elemento que como la argumentación está hoy siendo recreado artificialmente en notables escuelas de otras sociedades. Y ello porque sin el desarrollo de competencias y habilidades para la argumentación no hay vida democrática.

Una de las claves para entender el silencio de la lengua oral en nuestras escuelas la encontramos graficada en el modo en que por años hemos interpretado una ilustración de la *Nueva corónica y buen gobierno* de Guamán Poma de Ayala. Se trata de una ilustración de lo que sucedió en 1532 en Cajamarca. De la ilustración del contacto entre los conquistadores españoles y el Inca Atahualpa.

Allí estaba Atahualpa, sentado en su trono y rodeado de sus hombres, recibiendo a los conquistadores representados por Pizarro, Almagro

y Valverde, el cura. Valverde está extendiendo un libro, la Biblia, al Inca. En ese objeto se supone que todos debemos entender que está compendiada la fe del conquistador, la razón de su conquista, su poder. El relato cultural completo que ha acompañado esta ilustración nos dice que Atahualpa auscultó sensorialmente el libro exigiéndole sonidos propios de una cultura oral, nos dice también que el libro fue incapaz de producir esos sonidos y que así el libro cayó por los suelos. La historia posterior todos la conocemos.

Durante largos años esta imagen y esta interpretación han resumido el desdén por la palabra hablada y por la cultura oral. Se ha convertido un suceso y su interpretación en marca de superioridad e inferioridad. La superioridad de la cultura que llega y está simbolizada en el libro y la inferioridad de una cultura que debe resignar la palabra hablada porque es signo de derrota.

Aún hoy, y es bueno que lo notemos, perviven en nuestras aulas secuelas de esta infeliz interpretación. Alabamos y gratificamos al estudiante que logra dibujar letras aunque carezcan de sentido, pero censuramos la motosidad del estudiante aunque esta sea portadora de él. Saludamos la repetición mecánica de textos escritos aun cuando el niño o el joven no entienda lo que está leyendo. Descalificamos sin más, incluso de la ciudadanía, a quien condiciones sociales y económicas han marginado de la escuela.

La intolerancia de la escuela hacia lo *distinto* no está atada a un año y a un lugar. Ni a 1532, ni a Cajamarca. Hoy también sospechamos de aquellos alumnos que, no sintiéndose atraídos por la propuesta de la escuela, adhieren a otros códigos y a otras propuestas. Quienes manifiestan atracción por la electrónica, por determinados géneros musicales o aun por la propia pintura (como en el caso de los graffiti, por ejemplo) son censurados desde una escuela que ofrece pocas posibilidades para canalizar las inquietudes de sus estudiantes.

Convendría que más pronto que tarde superemos estas categorías de códigos superiores e inferiores y transitemos más bien por la senda de la importancia de códigos complementarios. Porque podría suceder que

un maestro poco abierto al mundo de la electronalidad sea ingenuamente retado por un estudiante a partir de una supuesta superioridad de la tecnología electrónica sobre el libro poco dicente.

Y es que nuestra incapacidad de entender y valorar lo distinto ha sido alimentada también por otra herencia culturalmente impertinente que sigue alentando muchas de nuestras prácticas de aula. Así como hemos expulsado del aula la palabra hablada por considerarla inferior, también hemos expulsado del aula cualquier forma de pensamiento ajena a lo que nuestra tradición educativa llama pensamiento intelectual.

Todos podemos convenir en que una definición satisfactoria de pensamiento alude a la realización de operaciones abstractas destinadas a la solución de un problema dado. Pues bien. Somos víctimas de una inveterada tradición que nos plantea que estas operaciones abstractas están aseguradas exclusiva y excluyentemente en el dominio de palabras y de números. Y entonces el pensador eficaz será aquel que adquiera dominio específico sobre estos dos códigos.

Si revisamos incluso las pruebas de ingreso de nuestras universidades encontraremos aún las asociaciones exclusivas y excluyentes de la palabra "razonamiento" a lo verbal y a lo matemático. El alumno que debe ingresar a la universidad debe demostrar competencias y habilidades en lectura, escritura y operaciones matemáticas, pues ello constituye la base de lo que se llama el pensamiento intelectual. Y este sería, desde esta concepción, el único tipo de operación abstracta que conduce a la solución de problemas.

Por esto nuestras escuelas centran sus preocupaciones y esfuerzos en cursos como lengua y matemáticas. Estos cursos constituyen la columna vertebral de nuestra propuesta educativa. Se está asumiendo que estos cursos son el único camino para el pensamiento intelectual. Y este es el único pensamiento que la escuela alienta.

Sin embargo, no todas las operaciones abstractas conducentes a la solución de un problema dado se reducen al empleo de palabras y números. Existe también la esfera del denominado pensamiento sensorial que supone la recurrencia a operaciones abstractas y al razonamiento

apoyándose en impresiones captadas y procesadas directamente a partir de los sentidos.

Pongamos un ejemplo muy simple para entendernos. Todos concordamos en que el ajedrez es un juego que demanda gran inteligencia y fuerte capacidad de razonamiento por parte de sus cultores más idóneos. Sin embargo, la denominación juego-ciencia que se le da a esta actividad lleva a afirmar la idea de que sus cultores utilizan las mismas categorías de razonamiento empleadas en el cultivo de la ciencia: palabras y números. Y, sin embargo, todos sabemos que lo que mueve las fichas sobre el tablero de ajedrez no es producto ni de palabras ni de números y por lo tanto no lo es del llamado pensamiento intelectual. Lo que mueve las fichas en el tablero de ajedrez es un intenso razonamiento sensorial que supone el análisis y el razonamiento visual sobre la posición de las fichas en el tablero para anticipar las jugadas del rival o las propias.

Cuando un músico compone una melodía está pensando y se trata indudablemente de un acto inteligente. Lo que ocurre es que la materia prima de ese pensamiento consiste en la utilización/ordenación de impresiones acústicas que el creador maneja y relaciona en la mente. Tal vez Beethoven nos ilustre con mayor claridad que no nos estamos refiriendo a la captación inmediata de sonidos, sino a la relación mental de impresiones acústicas. Beethoven compuso muchas piezas siendo ya sordo.

La conversión de un bloque sólido de mármol en una escultura supone con antelación al trabajo de esculpido, pero también simultáneamente con él, un intenso razonamiento visual y aun táctil. Igual ocurre con un pintor.

Albert Einstein que es probablemente uno de los científicos más reconocidos por la justeza de su capacidad de raciocinio, reconoce en una carta dirigida a su amigo Hadamard que "las palabras o el lenguaje, tal como se escriben o hablan, no parece que representen ningún papel en la mecánica de mi pensamiento. Las entidades psíquicas que parecen servir como elementos del pensamiento son ciertos signos e imágenes más o menos claros, que pueden ser 'voluntariamente' reproducidos y combinados... Los mencionados elementos son, en mi caso, de tipo visual,

y algunos de tipo muscular. Las palabras u otros signos convencionales han de buscarse con afán solo en una etapa secundaria, cuando el mencionado juego de asociaciones está suficientemente establecido y puede ser producido a voluntad”.

La admisión de un pensamiento *distinto* al pensamiento intelectual nos pone en la pista para entender, comprender y valorar el mundo de las grandes realizaciones conceptuales y físicas de culturas andinas que carecieron de la escritura alfabético-fonética. La arquitectura, la ingeniería hidráulica, la genética, la agricultura, la orfebrería, no son otra cosa que producto de un fuerte razonamiento sensorial y de cultivo y ejercicio del pensamiento. Tanto intelectual como sensorial.

El cultivo del pensamiento sensorial es un objeto social prioritario en las culturas orales. La palabra hablada no puede estar alejada de los sentidos porque se construye en ellos y con ellos, sin abdicación de la sensorialidad de los referentes. En una comunicación oral, recordémoslo, funcionan todos los sentidos simultáneamente. Y esto explica en gran medida la pervivencia del pensamiento sensorial en sociedades que siguen manteniendo muchas de sus potencialidades vinculadas al dominio de lo oral.

Las nuevas tecnologías de la información están trayendo consigo una alta sensorialidad. Nuevamente la concurrencia de los sentidos en los actos de comunicación signa las relaciones interactivas, hoy electrónicas. Las competencias y habilidades desarrolladas por una persona de una cultura oral constituyen una ventaja comparativa para el acceso a este mundo.

Es tarea de la escuela no inhibir sino potenciar las competencias y habilidades culturales de los estudiantes. Es indispensable que con una mirada proactiva y de futuro sistematicemos y formalicemos una retórica que recoja las estrategias argumentativas de la cultura andina. Que las practiquemos en aula y las innovemos. Porque si las hemos dejado de lado ha sido por prejuicios y porque no queremos entender que para el mundo que se está configurando actualmente, argumentación y pensamiento sensorial constituyen herramientas valiosísimas.

4.2. Trazas de una retórica proactiva

La identificación de figuras y tropos en las lenguas constituye la base para la formalización de una retórica. Al hablar de figuras y tropos estamos en el terreno del trabajo con el lenguaje. Un trabajo destinado a configurar un discurso adecuado al tema que tratamos, a los receptores a los que nos dirigimos y a la finalidad que el orador busca lograr.

No perdamos de vista que el discurso retórico es un discurso construido con lenguaje y que el lenguaje es, entonces, instrumento fundamental para dar a conocer de manera adecuada nuestros argumentos y, finalmente, persuadir. Y esto supone necesariamente trabajar este instrumento.

La retórica clásica utilizaba los términos tropo y figura y normalmente dividía las figuras entre figuras de pensamiento y figuras de dicción si se referían a las ideas o a la expresión lingüística. Esta subdivisión podría ser aparentemente útil y, de hecho fácilmente utilizable. Pero nos llevaría a no tomar en consideración que el trabajo con el lenguaje y la expresión a través de este influyen no solo en el nivel lingüístico entendido como algo externo, sino paralelamente en el nivel del pensamiento y su comprensión.

Sabemos, sin embargo, que la distinción que tradicionalmente se hacía entre fondo y forma resulta insuficiente para la comprensión —y uso— del instrumento lingüístico. Porque fondo y forma son inseparables, como inseparables son el signo significante y significado, es decir, la cara externa del signo y su cara interna.

De allí que si bien es conveniente mantener los términos de figuras y tropos, es indispensable alejarnos de la sinonimia que se solía establecer al relacionar las figuras con la forma y los tropos con el fondo. Figuras y tropos, al ser utilizados, comprometen simultáneamente y de manera indelible tanto el plano de la expresión como el plano del contenido del discurso.

Premunidos de esta aclaración, adelantemos que a lo largo de este trabajo asumiremos a los tropos como mecanismos de sustitución para-

digmática y a las figuras como mecanismos de construcción sintagmática. Ambos mecanismos, recordémoslo, operan tanto sobre el plano de la expresión como sobre el plano del contenido.

Existiendo muchas clasificaciones, y con fines funcionales, tomaremos con Kurt Spang la siguiente clasificación de recursos retóricos:

- Figuras de posición
- Figuras de repetición
- Figuras de amplificación
- Figuras de omisión
- Figuras de apelación
- Tropos

Figuras de posición

Se considera aquí la posición que se sale del marco de la sintaxis habitual. Estas figuras pueden ser de dos tipos: las que muestran una ruptura de la construcción regular y las que insisten exageradamente en la construcción regular.

Estamos en un *orden artificial* que convoca la atención. Y en esta convocatoria de atención está mucho de la función de estas figuras. Se busca sorprender al receptor con la ruptura o repetición del orden habitual y se busca también llamar la atención sobre los elementos que están involucrados allí.

La ruptura de la sintaxis llama la atención y puede llevar a una mejor comprensión de una situación compleja y a expresar sentimientos que el orador quiere expresar y despertar en los receptores.

La repetición del mismo orden suele implicar formalidad y solemnidad propias de ceremonias o, a veces, efectos risueños o de juego como en muchos refranes y juegos de palabras.

En este párrafo se consignan ejemplos tomados del lenguaje coloquial andino. Estos ejemplos han sido recogidos en diferentes situaciones de la vida cotidiana como juegos, actividades laborales, actividades domésticas, comercio, relaciones sentimentales, etc.

1. **Lluqsimun inti urqu qh'ipamanta.**
Sale el sol, detrás del cerro.
2. **Takinku llapallan sapa illariyta pichinkukuna.**
Cantan todos, cada mañana, los pájaros.
3. **Wasiykitaqa nuqaqa harnusaqpunin, ñañakuchay.**
A tu casa, yo de todas manera siempre vendré, hermanita.

Figuras de repetición

Cuando en el mensaje se usan varias veces unidades iguales o semejantes, se produce la repetición. Se puede afirmar que este recurso no cambia directamente el sentido del texto, pero sí permite insistir en información que ya ha sido dada o retrasar la aparición de nueva información. Todo esto de acuerdo al criterio del orador y las conveniencias en relación a los receptores.

Una figura de repetición logra llamar la atención sobre aquello que se repite. Puede también servir para ironizar o tener un efecto de burla, al repetir insistentemente y aparentemente sin sentido un elemento.

Dentro de las figuras de repetición es posible distinguir aquellas que repiten elementos idénticos y aquellas que repiten elementos similares.

1. **Wañuchinan waka suwataqa, wañuchina.**
Hay que matar a los ladrones de ganado, matarlos.
2. **Maqt'a, kutiramullankin wasiytaqa ususiy turiyaq,**
kutiramullankin maqt'a, chaypin p'anarachikunki.
Jovenzuelo, ya regresarás a mi casa a molestar (enamorar) a mi hija,
ya volverás, jovenzuelo, y (allí) te golpearé (te harás golpear).
3. **Imatataq mistiq hustishanta suyanchis, mana chanin kasqanta**
yachaspa; hustishaqa manan mistiqchu, hustishaqa makinchiswan
ruwakun.
Por qué esperamos la justicia del misti (blanco), sabiendo que es injusta;
la justicia no es del misti, la justicia es la que se hace con las manos.

Figuras de amplificación

Aparecen cuando se trata de presentar un tema de forma detallada, específica. Son siempre necesarias en el mensaje, pues aparecen en la construcción definitiva de este cuando se pasa de lo temático argumentativo (de la *inventio*) a la elaboración definitiva del mensaje (en la *elocutio*). En general podemos decir que están presentes siempre que se busca comunicar más de lo informativamente imprescindible.

Cuando a través de la adición se añaden ideas o detalles al mismo tema, hablamos de adición argumentativa. Si se aportan nuevos temas o temas secundarios relacionados con el tema principal, hablamos de adición acumulativa. En esta última las figuras proporcionan información de alguna manera más independiente del tema central pues suelen proceder por yuxtaposición. Aquí situaremos las descripciones (de lugares, personas, cosas, tiempo) y las digresiones que llaman mucho la atención.

1. **Wawaymanqa niranin, willaranin, payqa yacharanmi, manan ruwanmanchu chaytaqa karan, manan.**

A mi hijo le dije, le conté, él sabía, que no debía haber hecho eso, no.

2. **Chukchanmi karan qhulla chuqulloq chukchan hina, sumaqcha, munaycha, kusacha, qori chukcha hina.**

Su cabello era como el pelo del choclo tierno, hermoso, bello, espléndido, como cabello de oro.

3. **Qankuna ch'isi munakusharankichis, maypis chhaynata munakuwaqchis, millay runakunarna kasqankichis.**

Anoche ustedes estaban amándose, cómo es posible que se amen así, desagradables.

Figuras de omisión

Estas figuras tienen la finalidad de reducir la información, a la inversa de las figuras de amplificación que añaden información.

En la retórica clásica estas figuras llevan a la brevedad del mensaje y a su economía, pues se comunica la mayor cantidad de información

con un mínimo número de palabras. Sin embargo, el uso indiscriminado de estas figuras puede llevar a oscurecer el sentido del mensaje y convertirse en un obstáculo. En todo caso su uso, más o menos frecuente, depende del emisor en relación a sus receptores y a las circunstancias (tiempo, comodidad, necesidad de resumir, etc.).

Normalmente estas figuras suponen la supresión de elementos que sintácticamente pueden considerarse imprescindibles y esto llama la atención de los receptores que deben participar reconstruyendo aquello que se ha omitido. En este sentido, usar estas figuras suele permitir una mayor participación personal de cada uno de los receptores pues implica una mayor intervención en la comprensión.

El uso de estas figuras tiende también a la síntesis y puede, bien empleado, ampliar la claridad de un mensaje. Resulta curioso, pero modernamente estas figuras son permanentemente utilizadas en los diccionarios, en la elección de títulos para mensajes, en telegramas y en el lenguaje de las computadoras. Son figuras que pueden resultar altamente eficientes si son usadas adecuadamente, aun cuando es cierto que algunos autores las consideran poco valiosas estéticamente.

1. **¡Nina, maqtakuna, nina, unuta, unuta!**
¡Fuego, fuego, mozalbetes, fuego, traigan agua!
2. **Allininqa taksallan, iskaypunin allininqa.**
Lo mediano es lo bueno, dos son mejor.
3. **Upallay Marselacha, maqachikuwaqtaq.**
Cállate Marcela, podrías hacerte pegar.

Figuras de apelación

En discursos orales, siempre se produce un encuentro entre el emisor y los receptores y siempre, por lo tanto, está presente la función apelativa. Este encuentro entre emisor y receptores supone siempre por parte del emisor el recurso a mecanismos "artificiales". El orador es siempre de alguna manera un "actor" y en su relación con los receptores interviene no solo el lenguaje en base al cual ha estructurado su mensaje, sino su

propia figura, sus gestos, su tono de voz, su ropa. Sin embargo, es cierto que existen figuras directamente relacionadas con la apelación. Muchas de estas figuras están relacionadas con diálogos ficticios que el emisor realiza o con preguntas aparentes. Son figuras que llaman la atención de los receptores al alterar la comunicación habitual entre emisor y receptor. Y esto despierta afectividad y emociones ayudando a la persuasión.

1. **Lloqsimuychis raskaylla tullu umakuna.**
Salgan, cabezas huesudas que solo sirven para ser rascadas.
2. **Alasan uyway, qancha apawanki intiq llaqtanman, manaña chaypi runakunaq nanaynin rikunaypaq.**
Alazán caballo mío, tú me llevarás a la tierra del sol, para que no vea el sufrimiento de la gente (humanidad).
3. **Mayu patapi retama tarpukusqay, hayk'a kutitacha t'ikanki kutimunaykama, hayk'a kutitacha rurunki watukamunaykama, amallaya ch'akirunkichu, nuqaqa wayllumullasaykin.**
Retama que (para mí) sembré en la orilla del río, cuántas veces florecerás antes de que vuelva, cuántas veces frutecerás antes de que vuelva, ojalá que no te marchites, (porque) yo te seguiré amando.

Tropos

Los tropos son considerados en la retórica clásica como recursos orientados a la sustitución de una palabra por otra o de un grupo de palabras por otro.

Así, por ejemplo, cuando se dice que una persona dijo *sapos* y *culebras* o que una señorita tiene *cintura de avispa*, en ninguno de los casos, es evidente, puedo tomar las palabras en su sentido literal. Una persona no habla con *sapos* y *culebras* y una mujer no tiene la cintura de una *avispa*. En ambos casos las palabras emitidas están sustituyendo a otras. *Sapos* y *culebras* sustituye a lisuras o palabras gruesas, *de avispa* sustituye a muy delgada.

En los dos ejemplos estamos ante situaciones en las cuales una palabra o palabras han sustituido a otra o a otras. Las razones para estas sustituciones son múltiples y su construcción básicamente consiste en operar por semejanza o contigüidad. Y en ese sentido, mientras unos tropos se configuran como mecanismos de sustitución paradigmática, otros tropos constituyen mecanismos de sustitución que se construyen en el sintagma.

Es bueno señalar que algunos autores consideran que los tropos son también figuras. En tanto también constituyen, como las figuras en general, recursos proporcionados por el manejo del lenguaje.

Antes de entrar a ejemplificaciones, es conveniente señalar que los tropos han sido muy estudiados, especialmente en el campo de las obras literarias. Siendo recursos en los cuales la creatividad personal y la originalidad juegan o pueden jugar un papel importante, muchas obras literarias suelen manejar gran variedad de tropos. Y estos han sido vinculados por muchos estudiosos predominantemente a la obra literaria.

Pero no debemos olvidar o dejar de lado que también el habla coloquial y discursos no literarios están constante y permanentemente cargados de tropos. Y que muchos de ellos los usamos sin siquiera darnos cuenta de que se trata de figuras artificiales de sustitución elaboradas en un momento dado por alguna razón y aceptadas por la comunidad.

Cuando usamos, y es parte del hablar cotidiano, expresiones como, por ejemplo, *con el sudor de su frente*, *lecho del río*, *cabecera de montaña*, *ceja de selva*, *cabeza de ajo*, *el pan nuestro de cada día* (aludiendo a la comida en general), *el pastor* y *el rebaño* (aludiendo al sacerdote y los fieles) y muchas más, estamos usando tropos. Ciertamente que no somos conscientes de ello, ciertamente que nos parece que es un uso directo y no trabajado del lenguaje, pero lo que estamos realizando es una sustitución.

Y en un discurso formal argumentativo los tropos son también trabajados. Ciertamente es que con mayor conciencia e intencionalidad. Porque se

asume que son recursos útiles para los fines que buscamos con el discurso y que muchas veces se logra con su uso una mayor atención y comprensión por parte de los receptores hacia el mensaje que el orador emite.

Alegoría

Considerada por la retórica clásica como metáfora continuada, basada, como la metáfora, en la semejanza, es más amplia y/o explícita que esta. Se aproxima a géneros como la parábola o el enigma, en los que se da también autonomía.

1. **Tutayaq fiawikikunatan qhawarani, inti haykuyta, wafiusqa makiykitataqmi uywarani mana waqananpaq.**
Miré tus ojos anochecidos, cuando el sol se entraba,
y crié tus manos para que no lloraran.
2. **Ñawiykiqa hanaq pacha ch'aska hina, munay k'anchayniyuq.**
Tus ojos son como las estrellas del cielo, de un hermoso brillo.
3. **Simiykipas k'illu wanquyruq misk'in misk'iyuq.**
Y tus labios como el polen dulce (y) amarillo del moscardón.

Antonomasia

Clásicamente definida como sustitución de un nombre propio por un apelativo o una perífrasis (por ejemplo *el dios de las musas* para designar a Apolo), se considera más recientemente como la utilización de un nombre propio en vez de un apelativo. O como, y lo vemos en los ejemplos a continuación, la sustitución de un nombre por características que el original posee.

1. **Ama manchakuychu chay wakachuta qurilasutaqa.**
No temas a estos abigeos de los "quri lazos".
/ No temas a estos "jala vacas" de los "lazos de oro". / (literal)
2. **Payqa ripuranmi awilon t'asta k'ulluqta.**
Él se fue donde su abuelo "tronco aplanado" (enano).

3. **Napaykuynintan nuqa chayachimuyki llaqta umalliq wiraqucha.**
Te envío mis saludos señor, autoridad del pueblo.
/ Te hago llegar mis saludos, señor que encabeza al pueblo. / (literal)

Sinestesia

Reflejo verbal de una sustitución en el ámbito de la percepción sensorial. Se trata de la expresión de una doble percepción o de combinaciones sensoriales (visual-acústico, visual-táctil, visual-olfativo, etc.)

1. **Yana llakitan tuku waqamusharan ch'isi tuta.**
Un canto negro el búho cantaba (estaba cantando) anoche.
2. **Uyarinin yuraqta, rit'iq takarnusqanta.**
Escuché el blanco golpe de la nieve (nevada).
3. **Waka waqraqa qillutama waqasqa.**
La corneta lora (había llorado) amarillo.
[*Waka waqra* = corneta construida uniendo cuernos de vacuno]

Personificación

Consiste en atribuir propiedades humanas a animales, cosas o conceptos inmateriales.

1. **Tuta puriq pinchin kuru.**
Luciérnaga que caminas por las noches.
[*Pinchi* = centella, chispa, lucecilla que sale de alguna brasa;
también *tuta kuru*: gusano nocturno]
2. **Sapallan urpi, munay sunqu urpi.**
Paloma sin par (única), paloma de corazón gracioso (agraciado).

Perífrasis

Sustitución de una palabra o idea por un conjunto de palabras que tienen significación similar y dan información más amplia. Se relaciona con la amplificación.

1. **Kaychallimantaña t'inkayrun, kay rumichaq kasqachanmanta mana a atinallanpaqtaq.**

Desde "aquicito" tincó, desde donde está, esta piedrecita, y solo (y todo eso) para no atinar.

[T'inkay = impulsar una bolita con un papirotazo]

Eufemismo

Evitar una expresión que puede considerarse excesiva o brusca (incluso casi tabú) poniendo otra más aceptada, "más suave". El disfemismo es lo inverso: sustituir un término habitual por uno chocante, desagradable.

1. **Churiy, paqarinqa manan qanwanñachu kasaq, taytaykunawanmi ripusaq.**
Querido hijo, mañana yo no estaré contigo, me iré con mis padres (moriré).
2. **Saqiykapuwankuñan.**
Ya nos dejaron (se murieron).
3. **Ñan ch'ulla kawsaymanña haykupunku.**
Ya se casaron.
/ Ya entraron a una sola vida./ (literal)

Disfemismo

1. **K'aspipunñan chay runaqa.**
Ese hombre ya se murió.
/ Ya se volvió palo ese hombre./ (literal)
2. **Chay qhuñasapakunapis tiyapunkuñan.**
Se casaron (conviven) esos adolescentes.
/ Hasta esos mocosos ya conviven./ (literal)
[Qhuñasapa = mocoso]
3. **Paypis sinqa tawnallayuqñan purishan.**
Él está (camina) muy flaco.
/ Él camina con la nariz por bastón./ (literal)

Ironía

Aun cuando la ironía puede tener muchos matices y variedades, es común la sustitución de la expresión propia por la contraria. Se dice lo contrario de lo que uno piensa.

1. **Ama sinchita hamut'aychu, umaykiñataq phatanman.**
No pienses mucho (demasiado), podría reventarte la cabeza (cerebro).
2. **Nishu allinmá runaykikunaqa wayqiy, k'aspikunañataq mancharikuymanta chakinpi pasamunkuman.**
Son demasiado buenos tus hombres, hermano, cuidado que los palos de puro miedo se pasen entre los pies.
3. **Ancha allinmá kashan kay q'aytu apamusqaykiqa, Huwancha, as-nupas manachus hina withayta atinmanchu.**
(Es) Demasiado bueno el hilo (de lana) que trajiste, Juancito, que parece que hasta un burro no podría deshilarlo (cortar).
4. **Waaaww, sinchi allintama sara tarpusqayki wiñapushan.**
Ooooooh, el maíz que sembraste crece demasiado bien.

Hipérbole

Sustitución del término propio por otro que rebasa los límites verosímiles. La exageración puede darse aumentando o disminuyendo el objeto o situación.

1. **Nuqa waqakuqtiy qaqakunaraqmi thunirin, sach'akunaraqmi rimarin.**
Mallikunapas q'umir raphinkuta ñaqiykachinku
llakiykunata qhawarispá.
Cuando yo lloro, hasta las rocas se desgajan,
(hasta) los arbustos hablan.
Y los árboles hacen marchitar sus verdes hojas
viendo mis penas.

2. **Nuqa much'aykiman chayqa, icharaqchá killapas urayramuspa ch'aqlasunkiman.**

Si yo te besara aun hasta la luna se bajaría y te abofetearía.

Antes de terminar, es importante que hagamos referencia a dos tropos particulares que son sumamente importantes y de los cuales uno tiene gran relevancia en las culturas orales y en particular en la cultura andina. Se trata de la metáfora y la metonimia.

Si bien ambos conceptos parten originalmente de la Retórica, en la actualidad han pasado a ser considerados más que como tropos como principios constitutivos del lenguaje. Situándose uno, la metáfora, en el plano de las relaciones paradigmáticas y el otro, la metonimia, en el plano de las relaciones sintagmáticas.

A través de nuestras investigaciones, hemos llegado a la conclusión de que la metáfora es predominante en culturas escritales, articuladas en torno a la escritura fonética y al libro; y la metonimia lo es en culturas orales, cuyo eje es la palabra hablada. Esto no significa que la metáfora no exista en unas y la metonimia en las otras. Se trata de que en una cultura predomina la metáfora, en la otra la metonimia, sin que esto signifique exclusividad.

La metáfora es un mecanismo de sustitución basado en la semejanza, en la asociación por semejanza entre un elemento presente y uno ausente. Es por esto que se vincula con el paradigma, con las relaciones paradigmáticas. Así, simplemente, si sustituyo la palabra *auto* por las palabras *automóvil*, *camión* u *ómnibus* estoy en el campo de sustitución por semejanza. Lo mismo si sustituyo *casa* por *choza*, *palacio* o *cabaña*. Llamar *araña* a un lámpara de varias luces es una figura metafórica, lo mismo llamar *isla del muerto* a una isla porque parece un hombre echado.

La metonimia opera por sustituciones basadas en la contigüidad, por asociaciones basadas en la proximidad de elementos en un contexto dado. La sustitución se produce entre un elemento y otro, no porque se le parezca, sino porque se encuentran próximos: próximos han sido captados y por proximidad se asocian. De tal manera que uno sustituye al

otro gracias a esa proximidad. Es por esto que la metonimia se vincula con el sintagma, donde se relacionan elementos presentes.

Así, por ejemplo, si sustituyo una palabra como *carro* por *pasajeros* o *bocina* no lo estoy haciendo por similitud, sino porque ambos aparecen juntos en determinadas situaciones. Si sustituyo *casa* por *pobreza* o *lujo* ocurre exactamente lo mismo. Cuando en Grecia se representaba a la diosa Atenea con un búho no se hacía por una relación de semejanza, sino porque el búho aparecía siempre junto a la diosa en sus representaciones, así el búho solo podía sustituirla. En ciertas comunidades andinas llamar *apuchin* a un ave no significa que el ave se parezca a una montaña, sino que esta ave vive en las montañas, está cerca de ellas y así puede sustituirlas y, posiblemente, adoptar algunas de sus características.

Decíamos que en las culturas orales existe una fuerte tendencia al uso de la metonimia. Y esto, reiterando ideas que hemos venido señalando anteriormente, obedece a la importancia que en estas culturas tienen el contexto, el aquí y el ahora, la captación concurrente y simultánea — regularmente no segmentada o especializada — de la realidad. En culturas orales la metonimia es elemento fundamental en la producción de significado y se constituye en un mecanismo de razonamiento permanente. Emisión y recepción de signos están fuertemente condicionadas por este mecanismo. Y esto afecta conceptos, ideas, comprensión de la realidad. Y explica la comprensión y aceptación o la no comprensión y aceptación de mensajes y signos.

Pensemos en cómo muchas veces desde la cultura escrital se suele pensar y hasta manifestar que los habitantes de la cultura andina no entienden disyunciones del tipo "A o B". Y esto obedece a que se estructuran discursos o mensajes tomando como base figuras de sustitución, de relación y mecanismos de razonamiento basados en la metáfora, cuando la cultura oral andina, como en general las culturas orales, suponen básicamente la metonimia. Idénticas razones explican la incapacidad de entender A o B producidos desde mecanismos de producción de significado metonímicos por personas culturalmente

condicionadas a entender sustituciones por semejanza por estar habituadas a un mundo metafórico.

Una prueba de exclusión y totalitarismo cultural se manifiesta en considerar que toda figura de sustitución es una metáfora. Contra toda consideración científica y solo por prejuicios culturales acendrados, la metonimia se incluye como un tipo más de metáfora. La metonimia es así una simple *variante* de la figura cultural predominante, normal y *superior*, la metáfora. Coincidentemente consagrada por los procesos de literarización. Una vez más la oralidad y sus mecanismos lingüísticos y mentales de configuración se asumen como *variantes inferiores*.

Metáfora

1. **Huwancha, wanq'u asnuykita ayniramuway, wanq'u asnuymi pasakapusqa.**
/ Juanito, préstame tu asno sordo, porque mi asno sordo se (había ido) fue./ (literal)
2. **Chay ch'askaykiraykuqa imatapas ruwaymanmi.**
Por esos, tus luceros, haría cualquier cosa.
3. **Tiru fiawi.**
Ojos de tiro.
[Tiro = canica]

Metonimia

1. **Llakiska waqayushan.**
Triste llora.
/ Está triste porque llora./ (literal).
2. **Lank'apakusqallamantan kawsan.**
Vive solo de su trabajo (vive de hacer trabajitos).
3. **Rundukan runa, kuñu runa.**
Hombre de Rondocan, hombre tacaño.

5. Argumentación, ciudadanía y democracia

A propósito de los orígenes de la retórica, vimos cómo esta nace en oposición a la tiranía. Del lado, entonces, de la democracia y como instrumento de reivindicación de la propiedad privada que había caído en manos de los tiranos.

Los primeros retóricos ponen al alcance del *demos* técnicas de argumentación para sostener la causa de los expropiados frente al tirano de Siracusa. Hay en esos acontecimientos muchos aspectos sociales, políticos y culturales involucrados. Lo que interesa que retengamos es que esta retórica da una voz poderosa a los que no la poseían en ese momento, protege la propiedad y propicia la atención a la diversidad de voces y favorece así la construcción de un orden basado en la libertad y la democracia.

A partir de los sucesos de Siracusa, el cultivo de la lengua oral — bajo la forma de aprender a argumentar y a sostener posiciones, entonces, razonadamente— se convierte en consustancial al concepto de ciudadanía y en seguro eficaz para la construcción de un orden civilizado.

Un ciudadano es un propietario de su vida personal y económica y, por lo tanto, no es un simple engranaje de un sistema político o social ajeno. La propiedad material y simbólica le garantiza la capacidad de ser productor, en el sentido amplio del término, y por ende co-constructor del sistema.

Corresponde a la sociedad toda dotar a sus miembros de los instrumentos necesarios que garanticen la capacidad de apropiación simbólica y por lo tanto de la propiedad. Corresponde particularmente a la escuela no restringir el papel del estudiante a un mero consumidor de signos o símbolos, sino más bien poner énfasis en que el ciudadano esté en las mejores condiciones de ser un productor de estos elementos significativos.

Cuando en nuestras instituciones alentamos unilateralmente las charlas magistrales o el dictado de cursos de comunicación vertical, ponemos a los participantes únicamente en el papel de receptores y por lo tanto de consumidores de signos. Cuando, en cambio, propiciamos la

participación de todos y la libre expresión de sus argumentos, apelamos a su condición de productores de signos a la vez que de consumidores. Oír los argumentos del otro enriquece los argumentos propios y enriquece así la capacidad de producir. De modo que no es simplemente por una cuestión metodológica que debemos alentar la participación argumentada y razonada en nuestras instituciones. Se trata de que cuando fomentamos esta participación estamos construyendo ciudadanía y democracia.

En este orden de razonamiento, es claro también que el aliento de las simples opiniones sin fundamentación propia ni argumentación, constituye un obstáculo para la formación del ciudadano en democracia. *Los me parece o a mí no me parece* sin el sustento de argumentos pueden conducir fácilmente a la intolerancia. Y la intolerancia —en instituciones grandes o pequeñas— genera violencia.

Los actores del proceso educativo deben tener claro que la intolerancia propicia la cerrazón política, social y cultural de las sociedades. La misma democracia puede ser concebida como un sistema cerrado. Y esto, como es obvio, implica la negación del concepto mismo de ciudadanía, lo que significa la abdicación del hombre de su capacidad de productor de signos.

La plenitud de la ciudadanía depende de que conciba la democracia y su gestión como un sistema cerrado o como un sistema abierto. Pensar la democracia como un sistema cerrado, para hacer una analogía, significaría concebirla como un circuito electrónico en el cual las piezas y las funciones que estas desempeñan están predeterminadas, configuradas y soldadas en un tablero. Que de preferencia debe ser sellado, precisamente para excluir cualquier manipulación humana. Un sistema así permitiría que la información fluyese libre y transparentemente, sin ruidos ni interferencias y posibilitaría que la información sea decodificada de manera muy precisa y eficiente porque cada elemento del sistema sabe de antemano lo que tiene que hacer y se autorregula automáticamente.

Hablar de la democracia como sistema abierto significa hablar de elementos, funciones y símbolos que se construyen e institucionalizan en

el cotidiano. Aquí el sistema no es ajeno al individuo y, entonces, no ha sido creado por alguien para que el individuo simplemente opere dentro de él y sea solo un receptor o consumidor. El ciudadano es en un sistema abierto hacedor de ciudadanía y en tanto hacedor de ciudadanía, hacedor del sistema. Sistema que, como es obvio, debe estar abierto al cambio.

La concepción del ciudadano como productor de signos y símbolos y no como mero consumidor y la concepción de la democracia como un sistema abierto en construcción hacen necesario que todas las instituciones alienten competencias y habilidades en orden a estos objetivos. En la medida en que la apropiación simbólica se hace precisamente con símbolos, la escuela debe comprometerse seria y profundamente en su cultivo eficiente y competente. En ese sentido, debe quedar claro una y otra vez que el papel de la escuela no es simplemente de repetición, reproducción y copia, sino de aliento a la producción.

Es claro que esta concepción de los colectivos como sociedades abiertas la podemos y debemos extender a todas las instituciones. Asegurar en las empresas, por ejemplo, estrategias de comunicación que estimulen en el trabajador su rol como productor de signos —y no solo consumidor— contribuye a crear un medio ambiente signado por la tolerancia, la identidad institucional y, finalmente, la producción.

El compromiso de la escuela con la adquisición y fortalecimiento de códigos o sistemas de signos debe ser total. Significa lograr excelencias en el dominio de la lengua oral, la escritura y la electrónica. Particular atención debe otorgar la escuela a la lengua oral porque es en esta donde el niño se siente más seguro, porque, con más facilidad que los otros códigos, lo pone en una mayor capacidad de ser productor con la consecuente autoestima que ello significa y, finalmente, porque se trata de un código homogéneamente socializado en la escuela. La seguridad en el dominio de la lengua oral, por otra parte, permitirá al niño acceder con mayor facilidad y competencia al dominio de la escritura y de la electrónica.

Establecidas las relaciones entre propiedad, capacidad de producción de signos, libertad, ciudadanía y democracia, es indispensable que nuestras instituciones abandonen la simplista y peregrina idea de que

no se piensa para hablar; es indispensable también que la escuela no reduzca el cultivo de la lengua oral a *hablar bonito*, es decir al aprendizaje memorístico de palabras y técnicas de oratoria vacía; y también es indispensable, finalmente, que dejemos de alentar —bajo el solo pretexto de metodologías participativas y modernas— la expresión de opiniones no fundamentadas. No olvidemos jamás que la libertad sin orden es estéril.

Todas las instituciones y la escuela en particular deben *cultivar* la lengua oral. Eso significa cultivar capacidades y técnicas para desarrollar la argumentación. Que las personas aprendan a tener claridad en sus ideas, a sustentirlas, a expresarlas debidamente y a escuchar al otro. La expresión de argumentos, el intercambio de estos y el acuerdo deben convertirse en un insumo fundamental para el ejercicio ciudadano y la construcción democrática.

6. La finalidad del discurso: la persuasión a través de la argumentación

Por prejuicios o ignorancia, lo dijimos, la palabra retórica se había convertido casi en una mala palabra. Sinónimo de cultivo de formas lingüísticas que perdían de vista referentes ciertos, sinónimo de falsificación del lenguaje, sinónimo de oradores falaces.

Sin embargo, cuando hemos observado el desarrollo de la retórica en el tiempo nos hemos percatado de que —en sus orígenes— fue expresión y sistematización de formas argumentales existentes en la cultura oral griega que se cultivaban para el empoderamiento ciudadano. Se trataba así de una *disciplina* que implicaba aprendizaje, y serio. La retórica trataba de potenciar y optimizar, a efectos de persuadir a otro, formas argumentales existentes en la sociedad. La disciplina retórica, pues, era propuesta y ejercicio de ciudadanía en culturas orales. De hecho, no solo los griegos formalizaron una retórica. También las culturas china, sánscrita y árabe configuraron disciplinas retóricas.

Sabemos que fue la literarización de la retórica la que le restó su impulso vital. Primero se convirtió simplemente en formas estereotipadas

o modelos prescriptivos que el escritor debía seguir para obtener suceso. Luego, con la primacía excluyente de lo escrito, devino en fórmulas que habiendo sido sacadas de la escritura se propusieron como modelos para el acto mismo de hablar. El poder de la palabra escrita, culturalmente inmodificable como consecuencia de la marca de las Sagradas Escrituras, hizo innecesaria la argumentación.

Pero si esto ocurrió con la retórica, en su dimensión formal y en tanto propuesta como disciplina, en los discursos cotidianos se siguieron respetando sus orígenes al menos en dos sentidos: la importancia de argumentar y persuadir. Argumentación y persuasión siguieron siendo marcas de los discursos coloquiales. Y la pervivencia de oralidades preglobales y el advenimiento de oralidades postglobales obligan a la escuela y a las instituciones todas a restituir el valor del cultivo de la palabra hablada, el valor de la argumentación y a prestar una sana atención a la persuasión. Todo esto en el contexto del desarrollo pleno de las capacidades comunicativas del individuo y del empoderamiento ciudadano.

En un sentido amplio, podemos definir la retórica (del latín *rhētorikā*, que a su vez procede del griego *retorikē*, raíces ambas que aluden al cultivo de la elocuencia) como “el arte del discurso en general”. Cada vez que un hablante interactúa con un oyente en una situación comunicativa dada hace uso de estrategias o modelos discursivos y acude a *figuras* lingüísticas con la finalidad de *persuadir*. Ya lo adelantamos, los hablantes no codifican sus mensajes solo desde la lengua o el sistema general de signos que su lenguaje ofrece, sino desde estrategias, modelos discursivos y figuras que las prácticas lingüísticas de su comunidad han hecho comunes por ser eficaces. De esto trata la retórica.

El encuentro entre un hablante y un oyente supone, en la mayoría de los casos, un acto de negociación a través de la palabra. Se trata del enfrentamiento de una situación ante la cual dos personas y dos pareceres pretenden influir sobre el otro, orientar —en fin— la situación de acuerdo a los intereses de uno u otro de los actores del circuito comunicativo. A partir de sus experiencias y conocimientos lingüísticos cada hablante

traza, primero, una estrategia verbal para, luego, materializarla en palabras. Todo esto, como es obvio, ocurre velozmente.

De lo que se trata en los actos comunicativos, entonces, es de *persuadir* al otro. De lograr la *adhesión* a una causa. Persuadir a alguien de las ventajas de adquirir un bien o un servicio, ir a ver una película, aceptar un conocimiento, compartir afecto o adherir a ideas políticas.

Persuadir no es lo mismo que convencer. Lógicamente, yo puedo recurrir a una serie de mecanismos para *convencer* al otro de las ventajas de mi posición. Reparemos en que el término convencer proviene de *convinctio* y este proviene de *vincere*. Esto significa en términos muy simples que mi interlocutor aceptará la validez de mis razonamientos pasivamente, sin oponer a ellos los suyos propios. Se trata, en suma, de una situación en la que a través de las palabras uno *vence* al otro.

Puedo convencer a alguien recurriendo al simple expediente de que mi posición está avalada por una idea común aceptada socialmente. El empleo de los llamados lugares comunes —científicos o culturales— es ilustrativo al respecto. Insertar y diluir la opinión propia en la opinión colectiva (o supuestamente colectiva) con la finalidad de convencer es arma frecuente. Como también son armas frecuentes que aun sin proponérselo potenciemos nuestras posiciones con el prestigio de un título adquirido, con la preponderancia de un cargo o hasta con asuntos de género, raza o religión. En cualquier caso, de lo que se trata es de comunicaciones poco democráticas en las cuales uno de los interlocutores no participa realmente en la producción del sentido de lo enunciado.

La palabra *persuasión* está más bien asociada a una palabra menos belicosa que vencer. De hecho, podemos convenir ello por ser evidente, convencer implica un fuerte matiz de vencer la posición del otro.

Persuadir, en cambio, viene del latín *suadere*, aconsejar. De modo que quien busca persuadir no busca la aceptación coercitiva de su posición, ni la renuncia del otro a sus tesis propias, sino alcanzar un consejo que propicie la deliberación por parte del otro de manera que la decisión resultante del acto comunicativo signifique una elección libre. La persua-

sión supone, entonces, el desarrollo y ejercicio de prácticas verbales que invitan al interlocutor a completar el sentido.

¿Qué mecanismo habrá de facilitarnos la persuasión, en el sentido en que la hemos explicado? La recurrencia, expresa o implícita, a la *argumentación*. Esto significa atención a razones propias y ajenas, previsión de fundamentos propios y ajenos, incluso conciliación —en lo posible— de motivaciones. Cuando se busca persuadir recurriendo a la argumentación construimos sentido juntos. Emisor y receptor deliberan consciente o inconscientemente sobre ventajas y desventajas de las posiciones. Y por la vía de la confrontación de opiniones sustentadas es posible lograr la adhesión como resultado de un acto libre.

Cierto es que para el hombre es importantísimo vivir en un mundo de certezas. Pero las certezas son más ciertas cuando el individuo adhiere a ellas porque ha participado en la lógica de su construcción. Y eso se logra argumentando. Y eso es un insumo vital para tener instituciones y escuela democráticas.

Con demasiada frecuencia la escuela restringe el mundo de las certezas y de la razón al cálculo, el experimento y la deducción lógica. Sin proponérselo, así, pareciese que más allá de estos campos cesan los dominios de la razón. Esto lo comprobamos en otras áreas que la escuela propone. Muy a menudo vemos —con no poca preocupación— que nuestros estudiantes concentran sus esfuerzos en la repetición mecánica y “exitosa” de certezas ajenas, en detrimento del ejercicio real de la razón.

Si esto ocurre con una serie de cursos y prácticas formales en la escuela, con mayor razón (pero sin ella) ha ocurrido en lo referente al dominio de la lengua oral. Porque ha sido imaginada —con prejuicios— como instintiva, natural, digna de poco esfuerzo. Imposible, por tanto, de ser cultivada.

La retórica —tal como la planteamos aquí— se presenta así como un esfuerzo para reintroducir la racionalidad en el cultivo y manejo de la lengua oral en la escuela (y fuera de ella). Proponer una disciplina que permita a las personas codificar y decodificar mensajes con sentido,

entrenarse en el arte de la argumentación, lo que significa entrenarse en el arte de emitir y recibir, entrenarse auténticamente en la obligación y necesidad de escuchar *al otro*.

Todo ello, en suma, con la finalidad de fortalecer las competencias y habilidades persuasivas de los hombres. Y esto supone entrenarse en el desarrollo de estrategias discursivas eficaces y en la recurrencia a figuras y tropos validados socialmente.

El interés de la retórica por persuadir al otro implica de hecho la existencia de ese otro. Hombre concreto, con virtudes y defectos, con fortalezas y debilidades, con *ser individual*, en suma, al cual referimos mensajes. Por eso una de las primeras enseñanzas de la retórica se refiere a que el orador debe tener permanentemente presente la relación asunto/público: se habla para alguien, que existe. En la medida en que más conozcamos a ese receptor y más nos interese por él es obvio que nuestros mensajes serán más eficaces.

Cuando la retórica clásica afirmaba que era deber primero del mensaje asegurar la *captatio benevolentiae*, conseguir el interés o benevolencia del receptor, se ha querido ver en esto la manipulación a través de la lisonja o el engaño. Conviene más bien pensar en que todo acto de comunicación donde entran en juego argumentos requiere de lo que técnicamente se denomina pre-disposición de los actuantes del proceso comunicativo. Confirmar verbalmente esa pre-disposición es instrumento indispensable para asegurar la empatía y posibilitar el flujo de la argumentación.

En el mismo sentido de preocupación por el receptor se orienta la importancia que le concede la retórica clásica a la *credibilidad*: si no hay credibilidad, la comunicación fracasa. Y asegurar esta credibilidad supone preocuparse no solo de las virtudes del orador —que incluyen virtudes éticas— sino preocuparse por lograr argumentos de la mayor calidad (esfuerzo máximo) y conceder una atención especial a las expectativas del receptor. Lógicamente, esto significa entrenarse en el arte de estar abierto a los argumentos explícitos o aun implícitos, no necesariamente dichos, del receptor.

No deja de ser ilustrativo que a propósito de la construcción y formulación de argumentos la retórica clásica hable de tres grados de credibilidad: credibilidad alta, credibilidad media y credibilidad débil. La alta credibilidad se plantea cuando se trata de construir y formular opiniones que se sustentan e insertan en acuerdos sociales ya establecidos. La credibilidad media alude a la construcción y formulación de argumentos que van a competir con otros que convocan un grado similar de atención y que requieren de dirimencia social: el debido sustento de lo nuevo permitirá elucidar la ventaja de una de las partes. Por último, la credibilidad débil de los argumentos se plantea cuando estos van en sentido contrario de la creencia popular o de las certezas establecidas.

Una exigencia fundamental en la formación retórica consistía en obligar al futuro orador a persuadir a receptores recurriendo a argumentos técnicamente concebidos como de débil credibilidad. Se partía del supuesto de que quien aprende en un ejercicio a sostener bien una causa que no goza de credibilidad inicial, desarrollará habilidades para afrontar con mayor eficacia situaciones donde sus argumentos parten de una credibilidad media o alta.

Muchas veces cuando pedimos a los estudiantes en la escuela o a los trabajadores en la empresa que se enfrenten a una determinada situación y que la argumenten, solemos escoger situaciones socialmente consideradas fuera de discusión. Acudimos, en buena cuenta, a lugares comunes. Es lógico, por ejemplo, que las personas enumeren un sinnúmero de argumentos en contra del consumo de drogas. Pero nótese respecto a este mismo ejemplo que por haber escogido un tema socialmente indiscutible —*la droga es dañina*— inhibimos a aquellas personas que podrían ofrecer otras perspectivas, e inhibimos así las capacidades mínimas de argumentación que nos habíamos propuesto desarrollar.

Propiciar la argumentación, desde la retórica, significa entonces confrontar auténticamente opiniones sustentadas. Y ello, inequívocamente, significa atender al otro. Muy a menudo obviamos, por comodidad o por evitar el conflicto, situaciones dignas de ser debatidas y las convertimos, más bien, en exposiciones.

Cuando solo entrenamos a los estudiantes en exposiciones unidireccionales, donde incluso la recurrencia a tecnología en la presentación inhibe de alguna manera la posibilidad de que los receptores participen y expresen sus argumentos, estamos desperdiciando la capacidad de entrenar a nuestros estudiantes en la argumentación y —lo que es más grave— desperdiciando la oportunidad de *descubrir y conocer al otro*. Y esto ocurre en casi todas las instituciones.

La retórica es, desde esta perspectiva, un sistema de conceptos, de estrategias discursivas y de figuras que sirven al usuario para cumplir eficazmente la finalidad persuasiva en una situación determinada. A diferencia de la retórica planteada por Heinrich Lausberg en el sentido de que el conocimiento teórico y la práctica de las formas retóricas interesan solo a quien habla (empoderando, así, solo un polo del circuito comunicativo), es importante anotar que llevar la retórica a la escuela significa empoderar al colectivo. A quien emite y a quien recibe. Un alumno entrenado en la retórica, y particularmente en la argumentación, sabrá demandar a los mensajes estas capacidades. Habrá puesto en valor su capacidad de interpelar. Y esto tiene validez y es indispensable aun en el enfrentamiento de los alumnos con los textos escritos. Que tampoco deben asumirse pasivamente.

Contrariamente a lo que nuestros prejuicios nos hayan podido decir, la retórica no es, pues, un adjetivo peyorativamente utilizado para calificar un discurso vacío. Todo lo contrario: la retórica, en tanto disciplina que propone el ejercicio y la práctica de la argumentación para todos, es el mejor antídoto para la palabra vacía y para el engaño. Dejar de lado la retórica y el cultivo de la argumentación propicia más bien el éxito de la palabra fácil, engañosa y demagógica. Y por otra parte, como hemos visto, la persuasión tampoco es una mala palabra. Más bien restituye direccionalidad a esta y es un ejercicio fundamental para presuponer al otro. Debemos educar a nuestros estudiantes en la persuasión argumentativa. Así estamos educando en democracia y para la democracia.

Estaremos así previniéndonos, entonces, del *homo loquens* y fortaleciendo al *homo eloquens*. Formando ciudadanos libres, capaces de enfren-

tar situaciones nuevas, capaces de emitir y exigir opiniones sustentadas y asegurar, así, el contrato social. Más argumentación, más democracia, más ciudadanía, menos violencia.

7. Más allá de la lógica y las matemáticas: extendiendo la razón en la formación de las personas a través de la argumentación

El nombre de Chaïm Perelman se encuentra en el centro de la rehabilitación de la retórica y de la reintroducción de las teorías y prácticas retóricas como disciplina del pensamiento y la expresión. Nacido en Bélgica en 1912, su *Tratado de la argumentación* aparece publicado en 1958 y se inicia desde allí un fuerte impulso a la constitución de un movimiento por una nueva retórica a partir de los trabajos del grupo de Bruselas.

La investigación de Perelman, en sus direcciones fundamentales, parte de la comprensión del pensamiento como acción e interacción y se preocupa por establecer conexiones entre el pensamiento, su efectividad y la exploración de las vías para consolidar ambos.

Como lo señalan muchos, el redescubrimiento de la retórica es el resultado de una larga y profunda meditación sobre el proceso del conocimiento y sobre la lógica en general. Efectivamente, Perelman advierte que desde Descartes en adelante —siglo XVII— la jurisdicción de la razón se ha restringido peligrosamente como objeto social y como objeto escolar a aquellos campos en los cuales el cálculo, el experimento y la deducción lógica confieren a los datos el prestigio de las llamadas ciencias exactas.

Como ya hemos tenido oportunidad de señalar, la restricción anterior significaría admitir que donde cesa el mundo de las ciencias exactas —particularmente la lógica y la matemática— queda una tierra de nadie abandonada a lo irracional, a los instintos, a la violencia o a la sugestión.

Una teoría del conocimiento y por ende de la sociedad y por ende del acto individual que restringe el pensamiento y la interactivi-

dad humanas al campo de demostraciones fundadas exclusivamente sobre el razonamiento formal va a terminar por hacer caso omiso a factores psicológicos, históricos, sociológicos y culturales. En la búsqueda de lo impersonal y lo atemporal y en la pretensión de extender la validez de las demostraciones lógicas y matemáticas a todos los campos del conocimiento humano, nos encontramos con propuestas universales que por pretender explicar todo terminan por explicar poco.

Como lo señala con mucha vitalidad Chaïm Perelman, el humanismo no puede fundarse sobre el desprecio de las opiniones y sobre la idolatría de la evidencia. Esta solo es un grado particular de conocimiento y en modo alguno un modelo de perfección absoluta e inmutable. Poco humanismo podemos estar formando en las aulas cuando reproducimos mecánicamente teorías que al amparo de una supuesta *validez universal* terminan por ignorar al hombre concreto que produce y consume signos en una situación cultural y conductual determinada. Como se comprende pronto, los efectos prácticos de concepciones de este tipo suponen por definición *excluir* y no *incluir* y desterrar lo *diferente* e ignorar *al otro*.

De lo que trata la propuesta de Perelman, entonces, y hablando en términos generales, es de extender el cultivo de la razón en todas las esferas de lo humano. Lo que significa complementar el mundo de las ciencias exactas y la importancia que estas tienen para el cultivo de la razón en la mente del joven.

Obviamente el camino para asegurar esta extensión no consiste en extender las categorías de las ciencias exactas y reducir todo lo humano allí.

En este contexto, Perelman ha pensado en la elaboración de un instrumento complementario al de las denominadas ciencias exactas, capaz de propiciar sentido y racionalidad en la interacción humana. Y halla en la formulación de una nueva retórica y particularmente en la teoría de la argumentación, este instrumento. Restableciendo las estrategias discursivas argumentativas en el canal más democrático y humano que posee el hombre, como es el lenguaje, es precisamente posible restablecer el sentido de lo humano.

Como filósofo, Perelman se preocupa de cómo la idolatría por el empleo de formas matemáticas euclidianas, de preferencia las más impersonales que se conozcan, ha traído consigo la configuración de una filosofía *sin adherentes* y *sin público*. *Mutatis mutandis*, lo mismo ocurre con muchos cursos que planteamos en las escuelas y en las propias universidades como subsecuelas de estas concepciones: las fórmulas terminan por alejar a los estudiantes, incluso del conocimiento. Es necesario, reclama Perelman, que para cultivar la razón se eviten caminos que se dirijan únicamente a interlocutores abstractos, que se suponen siempre los mismos en cualquier lugar y siempre idénticos a sí mismos.

Contrariamente a disciplinas impersonales, atemporales y atentas excluyentemente a una coherencia, la nueva retórica explora la razón concreta en situación. Supone, en este sentido, una lógica abierta que no excluye ni lo imprevisto ni lo diverso, sino que al contrario trata de incluir estas variantes en el propio sistema. En su aceptación de lo implícito, lo indeterminado, lo no convenido, lo diverso y cualquier alteración posible de una verdad inicialmente admitida, la nueva retórica se presenta como una "lógica de la totalización", como una restauración de la continuidad de lo real, como un instrumento de superación de la fractura entre pensamiento y vida. Es evidente que la racionalidad propiciada por la retórica de Perelman supone la concurrencia de otras racionalidades.

En términos de escuela e institucionalidad esta propuesta es particularmente enriquecedora porque la racionalidad de la teoría de la argumentación es de por sí interdisciplinaria. No se argumenta desde una *ciencia* o para una *ciencia*. Todos los profesores y todos los cursos pueden concurrir con la retórica al proceso de la rehabilitación de sentido en las escuelas. Y por qué no, en otras instituciones también.

A este respecto es importante considerar cómo Perelman —en su retórica y teoría de la argumentación— extiende el concepto de orador al más genérico de emisor y extiende también el concepto de oyente a aquel de receptor. Más precisamente todavía, concibe al receptor como interlocutor, como partícipe entonces del sentido. Todo esto significa que la disciplina retórica y el cultivo de la argumentación habrán de

alimentar competencias y habilidades de niños, jóvenes y adultos en todos los códigos.

8. Un *close up* a la estructura del discurso retórico en una asamblea comunal

Para la retórica clásica al estructurar un discurso es indispensable tomar en cuenta que, en general, los discursos se inician con un *exordium* o *proemium*, demandan como núcleo de los hechos una *narratio*, exigen una *argumentatio* o *probatio* y pasan por una *refutatio* para arribar por último a una *peroratio* o *epilogus*.

El *exordium* o *proemium* es aquella parte del discurso orientada a lograr el primer posicionamiento del tema en los receptores. Este primer posicionamiento supone establecer una relación de empatía entre emisor y receptor o receptores. Se trata de crear una predisposición en el receptor respecto al tema tratado. Y esto supone convocar la atención y alcanzar, de ser posible, la *captatio benevolentiae*: predisponer positivamente al receptor respecto a la posición del emisor.

La *narratio* es la precisión del hecho. Supone dar cuenta detalladamente de características y acontecimientos. Responde, entonces, propiamente al qué del discurso. Una buena manera de hacerlo, que por lo demás disciplina, es ordenar los acontecimientos por puntos. Es decir, no narrar indiscriminadamente todo el suceso, sino descomponerlo en partes relevantes. Al realizar esta *narratio* es claro que si bien hay que tener información sobre todos los hechos, algunos de estos hechos pueden ser hasta irrelevantes para los receptores. De modo que la *narratio* debe ser breve y con información pertinente. La extensión innecesaria de la *narratio* con datos irrelevantes terminará por atentar contra la empatía lograda y contra el propósito argumentativo posterior del discurso.

La *argumentatio* o *probatio* significa acudir al detalle de todas las pruebas materiales existentes y a la argumentación en el sentido estricto. La argumentación supone establecer pros y contras de un hecho, establecer razones y decidir cuáles de estas razones resultarán más

persuasivas para los receptores en las circunstancias concretas del acto comunicativo.

La *refutatio* es quizás la parte del discurso que mejor pone a prueba nuestra capacidad de ser tolerantes y no dogmáticos. Pues consiste en pensar y anticipar los argumentos que los demás pueden oponer a nuestros propios argumentos. En ese sentido, ponerse en la situación *del otro* nos ayuda a enriquecer nuestra posición y a garantizar que el imperio de la razón —y no de las opiniones unilaterales— gobierne nuestro discurso.

La *peroratio* o *epilogus* es en realidad una conclusión. Consecuencia lógica, entonces, de la narración de los hechos y de los argumentos. De esta compatibilidad nacerá la apelación al juicio favorable del receptor.

Ahora bien, hemos observado también que si bien la especificidad de estas clasificaciones se debe en gran medida a la literarización de los discursos en la sociedad griega, esta literarización —y esto no debemos perderlo de vista— daba cuenta ya de estrategias discursivas validadas antes por su eficacia a nivel de la lengua oral. De modo que aun cuando el carácter efímero de los actos de habla y no pocos prejuicios culturales respecto a la importancia de la oralidad nos puedan llevar a pensar lo contrario, estas fases de la elaboración de los discursos regulaban la producción de mensajes en la construcción verbal cotidiana del mundo helénico. Lo hemos anotado ya: la escuela preparaba para ello. Todo acto de comunicación suponía una *negociación* verbal entre dos interlocutores a través de la argumentación.

Es evidente que el *actio* a partir del cual hemos reconstruido la retórica griega pertenece al nivel de la escritura. Esto no quiere decir que los principios de esa retórica estuviesen ausentes en el dominio de lo oral. Es más, y lo reafirmamos, la literarización no hizo en un principio sino consagrar estrategias discursivas ya existentes en una oralidad a la cual hoy no tenemos acceso.

Pero sí tenemos acceso a otras oralidades. Vivientes y vigorosas. Actos de habla cotidianos. Actos a partir de los cuales es posible constatar

la existencia de grandes principios retóricos como elementos reguladores no solo de intercambios lingüísticos, sino de toda una cultura. Esto significa estar no ante una retórica fosilizada como arte del buen decir, sino como principio de verdad y vida.

Estamos en la comunidad de Q'illumarka. En el distrito Ch'amaka, provincia de Chumbivilcas, Cusco. Arriba de los 3600 metros sobre el nivel del mar, a orillas del río Velille. En medio de cultivos de papa, cebada y maíz. Con una incipiente ganadería vacuna y ovina.

Estamos en una comunidad donde el monolingüismo quechua es alto. Y donde, a pesar de la presencia de una carretera que permite el contacto con el mundo oficial, prima el derecho consuetudinario. Hay solo un centro educativo primario. Suficiente, pero siempre deficiente —como lamentablemente ocurre con nuestras escuelas en el mundo rural andino— para las necesidades de los 400 pobladores que habitan la comunidad de Q'illumarka.

Verbalmente, nos ubicamos durante el desarrollo de una asamblea comunal. Lógicamente, toda asamblea tiene una agenda y esta no será la excepción. Los pobladores se han reunido para negociar con la palabra la toma de decisiones. Para persuadir y persuadirse en torno a acciones colectivas y personales. Para alcanzar finalmente, a través de la persuasión basada en la argumentación, la fuerza grupal suficiente resultante del consenso. Entendido etimológicamente, como en la vieja Grecia, como la recuperación y socialización del sentido para todos. *Con y senso* hacen referencia precisamente a ese significado.

Y cuando la misión es persuadir, lo sabemos, la retórica nos recuerda que el o los hablantes deben recurrir a la estructuración de sus discursos en partes que garanticen el cumplimiento de sus objetivos. Así, están todos educados en su cultura. Y, grosso modo —lo hemos señalado ya— estas partes son exordium o proemium, narratio, argumentatio, refutatio y peroratio o epilogus.

Pero no nos dejemos ganar por nuestro entusiasmo y no perdamos de vista que estamos co-construyendo un libro. Lo que significa simplemente que el lector tiene que trabajar. Construir paso a paso y

no simplemente consumir el dicho ajeno. Por lo que debemos apelar a ese trabajo del lector para leer el conjunto del discurso de la asamblea. Porque premunidos de nuestros conocimientos de lo que son exordium, narratio, argumentatio, refutatio y epilogus —y una vez leído el todo del discurso de la asamblea— estaremos en condiciones de conocer y reconocer con claridad meridiana esas partes del discurso.

Si recordamos, la primera parte de todo discurso es el exordio o proemio. Aquella parte que se dedica específicamente a lograr el primer posicionamiento del tema a tratar. Y esto significa, entonces, el despliegue de una serie de esfuerzos y estrategias verbales para alcanzar la predisposición de los receptores respecto a la posición de los emisores.

Recordemos respecto a este asunto del exordio y de la predisposición de los receptores respecto a la posición de los emisores, que estamos en una asamblea destinada al tratamiento de asuntos públicos. No perdamos entonces de vista que en una asamblea emisores y receptores pueden ser todos, dependiendo de quién tome la palabra, y no perdamos de vista tampoco que quienes están allí en la asamblea están todos involucrados en la cosa pública a debatir.

Por tratarse de una asamblea, hay así una predisposición cultural conductual de los asistentes a ella. Y esta predisposición cultural y conductual se extiende a un rasgo fundamental de la palabra en el mundo andino: el acuerdo público solo tiene valor cuando es consecuencia del acuerdo privado. Aquello que se ventile, negocie y acuerde verbalmente en la asamblea necesariamente tiene que haber sido ventilado, negociado y acordado a nivel de la esfera de lo cotidiano. De la conversación coloquial y diaria. Persistente e insistente. Tan persistente e insistente como lo demande la importancia que habrá de adquirir para la comunidad el hecho a tratar y sus consecuencias. La verdad pública solo existe si es verdad privada.

Por eso es que la lectura del discurso total de la asamblea nos permite identificar y segmentar con claridad un período que cumple las funciones de exordio o proemio. Para el colectivo social, para el conjunto

de temas a tratar y para todas las estrategias verbales que individualmente se vayan a desarrollar.

En este punto vamos a pedirle un poco de paciencia al lector. Porque queremos que todos comprobemos con detenimiento cómo se van configurando las estrategias discursivas. Que comprobemos, en ese sentido, que cuando el hablante opta por una palabra y por lo tanto omite otra, esta elección no es casual. Que comprobemos, entonces, que las palabras no se nos caen de la boca, sino que son producto de un procesamiento mental. Que comprobemos, en fin, que las palabras y las estrategias discursivas deben ser cultivadas porque tienen efecto real sobre la gente.

Pedimos, entonces, paciencia para adentrarnos en el análisis. Porque sin caer en la erudición, queremos aprovechar el exordio de este discurso para detenernos en la configuración puntual de la estrategia discursiva. Lo hacemos a propósito del exordio para que el lector lo pueda hacer después a propósito de las otras partes del discurso. Sería interminable extender este análisis en este libro y para sus fines a todas las partes del discurso.

Digámoslo con claridad: es tremendamente frecuente que en las asambleas comunales y con prescindencia de los distintos temas de la agenda a tratar, se desarrolle —al inicio de la asamblea misma y obviamente ya con carácter público— una estrategia verbal previa que funciona como exordio o proemio para el todo del discurso verbal asambleístico. Se trata de involucrar a todos en una predisposición esencialmente anímica y afectiva para asegurar los ulteriores acuerdos y controlar que los inevitables puntos de vista discordantes generen fricciones posteriores o sirvan de pretexto para el desarrollo de estrategias verbales individuales alejadas del interés del común acuerdo.

Con la finalidad de que todos en este libro verifiquemos la exactitud de lo que venimos diciendo, apelamos aquí a un pedido al lector. Por favor, lea los discursos de la transcripción de la asamblea citados a continuación. Haga resonar las voces de Macario, Raúl y Segundino. Sitúese imaginariamente y conducido por las estrategias verbales discursivas

de los tres en el seno de la asamblea de Q'illumarka. Y déjese llevar. Porque estamos frente a estrategias discursivas que en sus pertinencias se repiten en el mundo de la oralidad andina. Podríamos estar, entonces, en cualquier comunidad.

Makaryu: Llapallaykichiswan buinas tardis kumpañirus. Kunan unchay nuqanchis huk huk unchay hina, di urgullu hina, kaypi tarikushan wiraqucha alcaldinchis qallariyapayawashansi kay huk hatun ubra nisqata, imaynan kampaña iliktural nisqapi kumprumitikuwaran, aknata hinan kumpañirus, intunsi ñuqaq sunquy kunan ratu sumaq llanllarishan, di ki kay kumunidadninchis ukhupi mana huk lukal kumunal nisqa karanchu, asta kunankama; chayraykupi y mana kaqtin, asta dukumintuchanchiskunapas tukuy purisqanpi chinkan, chay prublimaman haykunchis, mana ankhayna lukalninchis, dipusitunchis kaqtin irramintanchiskunapas tukuypa makinpi, hinaspas asta chinkayman tukun. Kunanqa grashas, aká nuwistro awturidad y huk mañakuyninchista paypas kumnpliyuwashanchis, paypa kampaña ilikturalninpi kumprumitikuswanman hina kumpañirus, in primir lugar agradisku aká al siñur alkaldi.

Rawul: Wayqiykuna: ñuqanchis parlarisunchis, qayna ñawpaq bisitapiraq, huk kasa kumunal faltwasharanchis kay kumunidasninchispi y biyin shirtu, mana apuraytachu apurayrukunchis; piru kriyu ki istamus in un mumintu upurtunu, kashanraq tiyumpu grashas a diyus khuyapayawashanchis parapas tiyimpupas. Ista bin, qankuna huk isfuwirsuta churayunkichis kay rialidasta ruwakananpaq. Filisitu in primir lugar a lus irmanus di Q'illumarka, anki chikititu la kumunidas, piru il kurasun is grande, así kuwandu ay apuyu di ustidis irmanus bamus a tinir ki priyurisar utras ubras, utrus trabahus, al pruksimu añu, in utras kumunidades nu ay... a... isti tipu de apuyu, nu kiyirin ilaburar ni adubi, piru isu siknifika di ki nuway buluntas, piru dundi ay buluntas, ustidis an puwistu il isfuirsu. Intunsi irmanus, nuqaykupas hatunmi sunquyku, kunan ratu, kaypi markarisunchis huk lukal nisqapaq;

isti lukal ba sir di usu múltipli. Kaypicha riwuniyun di klup di madris, kaypicha riwuniyun de rundas kampsinas ankhayna asambliyaykichiskunata aparinkichis, chaypaqmi askha dibishun-niyuq kanqa, uphisinakuna; chay ukhuchapi kanqa, phunsunanqa dipusitus u dirripinti alguna kusita más; khaynataq buluntas-niykis qankunaqpas yanapakunaykichispaq. Chayqa irmanos al phruksimo añu dirripinti istamus awmintandu más lukalis y utrus trabahus y kriyan ustidis irmanus di biras istuy muy kuntintu y lus siñuris rihiduris tambiyin; purki qankuna huch'uylla kumunidas, piru qankuna unidu kankichis, kumplinkichis, kay phrumisaykichiswan, hinallataq ñuqaykupas kaq kunplisaqku kun tudu nuwistru kumprumisu. Kun isi gustu irmanus bamus a t'inkar uy diya, piru ista ubra tiyini ki asilirar rápidu, bamus a... ban a trabahar de akí... Manan huk larumantachu mayistrutapas apamusaqku; kunan ratu qankuna kayta hasp'irunkichis, simintashunta churayusaq, in siguida ustidis pur turnus ban a trabahar irmanus. Kaymanta kashanku huk dirihinqa kumu mayistru, y chay kumu rispunsabli pay kanqa, wakintaq kumu piyun trabahankichis; mana huk laru piyuntachu... dibin, shirtu akabadu u tichadu chaypaqqa dirripinti huk mayistruta pusamusaqku, piru kunan kay libantamintu di muru chaykunapaqqa qankuna trabahankichis awnki iskiay unchawllakapas, huk unchawllankapas, piru tudus ban trabahar in turnus irmanus, intunsis chaymi, di isa manira nusutrus tambiyin bamus a kunplir nuwistru kumprumisu tambiyin.

Sigundinu: Ninkichis: kaykunachawan kaychatawan riktiphikayusunchis nispa, shimpri kanqapunin huk rumillapas huqarinaq, chayqa chaypi qankuna prisinti kanaykichis; parlarishasuncha wiraqucha Limamayu ankay sikturkunawanpas. Chay Ch'amakamanta asta chay Wanu Wanu patakunakama, huk phaynapi qankunapas arriglamunaykis, por ki muchas bisis qankuna sut'inta nisaykichis, mana tan binifishaduchu ankhayna karrukunawanpis kankichis, huk karritiranchis kaqtinqa allin mantinisqa

kaqtinqa sulisitakuqtiykichis hamunku... Manaya (papá ay pantarachiwankichu)... dirripinti plasapas imapas kaypi kichakunman chayqa chaykunatapas qankuna, mana huk unchaymantachu kanchis kumpañirus, chay kunitakunata kantarillakunata allchayamusunchis, priparayukuychis, urganisayukuychis, chay wiraqucha Limamayu autoridaskunawanpas, chayqa mihur kanqa. Huk... kuwalkir ratu kay llaqtanchisman karritirapas chayamunqa u karrukunapas chayamunqa, ima, ima nisisidasña kaqtinpas. Intunsi, chay karritiratas... allchamuychis. Imapaqtaq chaytari? Niiykichis qankunaq allinniykichispaq, manaña kunan hinachu qhipachakunapi suyamushanqa, kantaq apuyu, buluntad, qankunapaqpas qankuna u ankhayna ñuqaykupaspas, chayqa masta huk ubrakunata kaypi watakunapaq prugramasun nishanmi riki wiraqucha awturidas. Intunsis wiraquchakuna, maski tudu kuraqkunana, sullk'akunatapas insintibasunchis, llank'amusun wayqiykuna llaqtanchispa purinanpaq, allin kanapaq nispa. Kaypi kashanchis qankuna wakín waynakuna ña unibirsidaspiña kashanku, is aligría, allinmi chaykuna kashan chayqa paykunapas karukunapi kaspankuqa, kutimuspankuqa, ñuqanchista riqsichiwusunichisya ankhinya... ankhinya urganishansunqa kaykunata llank'ashanku huk llaqtakunapi; chayqa ñuqanchispas hakuchu llank'asunchis, ruwasunchis khaynata haqaynata, nispa niwasunchis, urintariwasunchis.

Macario: Buenas tardes con todos compañeros, este día nosotros como otros días, nos encontramos aquí así orgullosos, con el señor Alcalde, quien inicia esta gran obra, como se comprometiera en la campaña electoral; así pues compañeros, entonces mi corazón en este momento está lozano pues dentro de esta comunidad, hasta el momento nunca hubo un local comunal; por esta razón, y como no había, hasta nuestros documentos se perdían por andar por todas partes, por eso tenías ese problema, por no haber un local y un depósito como este; hasta nuestras herramientas terminaban perdiéndose. Ahora, gracias a nuestra autoridad quien está cumpliendo nuestra petición, como se

comprometiera en la campaña electoral; así es compañeros. En primer lugar, quiero agradecer aquí a nuestro alcalde.

Raúl: Hermanos hablaremos ahora: en la visita anterior nos faltaba una casa comunal en esta comunidad y es bien cierto no nos hemos apurado, pero creo que estamos en un momento oportuno, porque hay todavía tiempo, gracias a Dios que se está apiadando, la lluvia y el tiempo también. Está bien, ustedes están poniendo nuestro esfuerzo para hacer esta realidad. Felicito en primer lugar a los hermanos de Q'illumarka, aunque la comunidad es pequeña pero el corazón es grande; así cuando hay apoyo de ustedes hermanos vamos a tener que priorizar otras obras, otros trabajos al próximo año. En otras comunidades no hay esta clase de apoyo, porque no quieren elaborar ni adobes; eso significa de que no hay voluntad, pero donde hay voluntad, donde ustedes han puesto el esfuerzo, entonces hermanos nosotros también tenemos el corazón grande, ahora mismo trazaremos en el suelo, el plano del local. Este local va a ser de uso múltiple, aquí se llevarán las reuniones de los clubes de madres, de las rondas campesinas, vuestras asambleas se llevarán aquí; por eso tendrá varias divisiones, con oficinas donde allí dentro estarán y funcionarán los depósitos o, de repente, alguna cosita más. Si así es vuestra voluntad, entonces hermanos al próximo año de repente estamos aumentando más locales y otros trabajos que ustedes querían hermanos. De veras estoy muy contento y lo están también los regidores, porque ustedes son una comunidad pequeña, pero muy unidos, cumplirán con nuestro compromiso; asimismo, nosotros también cumpliremos con todo nuestro compromiso, con todo ese gusto hermanos, vamos a "t'inkar" [ofrendar a la Madre Tierra] hoy día, pero esta tiene que ser acelerada muy rápidamente vamos a... van a trabajar de aquí... No traeremos de otro lugar al maestro de obra, ahora mismo ustedes abrirán la zanja para la cimentación para poner la primera piedra, enseguida ustedes por turnos van a trabajar hermanos, aquí están todos; uno dirigirá como maestro de obra, y él será el responsable; los demás trabajarán como peones.

Tampoco traeremos peones de otro lugar; bien para el techado y el acabado, tal vez para eso traigamos a otro maestro de obra, pero para el levantamiento del muro, ustedes trabajarán, aunque sea uno o dos días, siquiera un día, pero todos van a trabajar, entonces es así, de esa manera nosotros también vamos cumplir con nuestro compromiso también.

Segundino: Dicen ustedes: con esto, esto más hay que rectificar, siempre habrá siquiera una piedra para levantar, por eso ustedes tienen que estar presentes. Ya estaremos hablando con los señores de Limamayu y de estos sectores. De Ch'amaka, hasta Wanu Wanu, en una faena también tienen que arreglar pues muchas veces, a ustedes les digo la verdad, no son tan beneficiados con los carros; si tuviésemos una carretera, si estuviese bien mantenida o cuidada solicitarían... No pues... (ay padrecito, me han hecho equivocar) y vendrían los carros, tal vez hasta se abriría una feria, eso ustedes... No somos de los que perdemos un día, esas cunetas, las alcantarillas arreglen pues, organicense con los señores de Limamayu, hasta con sus autoridades, eso va a ser mejor, cosa que en cualquier rato va a llegar la carretera o los carros acá a nuestro pueblo, cuando haya cualquier necesidad, entonces mejor arreglen esa carretera... En cualquier momento llegarán los carros, para cualquier necesidad que tengamos, entonces arreglen la carretera... ¿Para qué? dirán ustedes: para el bien de ustedes, para vuestro bienestar, ya no estarán los carros como ahora, parados ahí atrás del cerro; como hay apoyo, voluntad para ustedes como para nosotros, entonces otras obras más para aquí programaremos para los otros años, así están diciendo los señores autoridades. Entonces señores, sobre todo los mayores y también todos los jóvenes, incentivémonos y vamos a trabajar hermanos para que nuestro pueblo marche adelante, diciéndonos que sea mejor. Aquí estamos y con nosotros hay algunos jóvenes que ya están en la universidad; eso está bien, es una alegría, cosa que si así están en otros lugares; cuando regresen nos harán conocer y dirán así es la organización, estas cosas están trabajando en otros sitios, entonces nos dirán vamos a trabajar así, vamos a hacer esto, así nos van a orientar.

Con la fuerza de un acervo lingüístico y cultural acaso inevitable, con el recuerdo de estrategias discursivas actualizadas en no pocas situaciones similares y con un impulso expresivo individual controlado por una retórica que privilegia —fundamentalmente en este periodo del discurso assembleístico— lo social, Macario, Raúl y Segundino son actores verbales del exordio del discurso total.

Obedeciendo a una especie de libreto cultural, Macario, Raúl y Segundino, en ese orden, desarrollan estrategias discursivas donde la cultura retórica vivida, si bien admite la yuxtaposición semántica de los discursos, obliga también a una subordinación sintáctica de los mismos en orden a un objetivo establecido: captar la atención de los asistentes, obtener de ellos su benevolencia y predisponerlos, entonces, hacia los objetivos comunicativos.

Lo hemos consignado ya. Como en toda asamblea, una agenda de temas ha de desarrollarse a lo largo de la misma. Va a haber, entonces, un entretejido de estrategias discursivas en aras del acuerdo. Los temas, como es lógico, confrontarán intereses personales. El verbo puede producir fricciones. La pasión o intereses individuales autárquicos podrían desencadenar inconvenientes fuerzas centrífugas. Por eso se requiere un exordio que comprometa al todo del discurso. Que alcance a todos y cada uno de los temas a ser tratados. Que regule de alguna manera todas las voces.

Los diferentes acuerdos a los que se arribe en la asamblea comprometerán a la comunidad en su conjunto, pero su cumplimiento exigirá de todos y cada uno de los asistentes el desarrollo de acciones concretas. Hay que predisponer para el ulterior compromiso en la acción. De donde es necesario un exordio que asegure, desde un principio y con la fuerza de un contrato, el compromiso no solo racional de la comunidad, sino también afectivo y emocional.

Hay que crear, por lo tanto —y desde el inicio—, una atmósfera gratificante. Y los tres estrategias de esta parte del discurso coinciden culturalmente en crear esta atmósfera gratificante a través de una figura común a la retórica andina: la metonimia.

Como lo habrá notado el lector en la transcripción del discurso, un solo elemento se convierte en núcleo semántico. Ese elemento es la futura colocación de la primera piedra del local comunal.

Esa primera piedra, como por lo demás toda *primera piedra*, constituye una figura de sustitución del todo de la obra. La obra está constituida por muchas piedras y el hecho de tomar una de ellas para sustituir el conjunto, en este caso prometido, es una figura de sustitución por contigüidad con las otras piedras que forman el conjunto.

No está demás subrayar que esa primera piedra tiene una existencia física. Por lo tanto, empírica y sensorialmente verificable. Cuya presencia física allí, además, ha sabido y sabrá ya de acuerdos y esfuerzos privados y públicos no formales que han movilizad a toda la comunidad. No es, pues, esa primera piedra un adorno ni un simple lugar retórico alejado de la vida cotidiana. La corporeidad de la piedra, su fisicidad, su materialidad, *contiene* espiritualidad. Aquella de la historia inmediata de su presencia física.

Pero esta piedra va a ser convertida simbólicamente por las estrategias discursivas en figura de sustitución no ya solo del conjunto de la obra, sino de un elemento más simbólico: la primera piedra será también figura de sustitución de la comunidad.

¿Por qué la primera piedra es también una figura de sustitución que representa a la comunidad? Porque la primera piedra es una figura de sustitución de esa comunidad que trabajó y trabajará en su materialización. Obviamente la primera piedra no es una figura metafórica o por semejanza, pues la piedra en sí no se parece al grupo social. Sin embargo, sí es parte —e importantísima— del quehacer de la comunidad.

La primera piedra tiene, pues, un doble valor metonímico. Es obra iniciada ya. Pertenece así al terreno de lo verificado. Pero también esa primera piedra tiene otro valor: obra es comunidad (porque ellos la hacen).

La importancia de encadenar el segundo valor metonímico al primero resulta fundamental para poder predisponer positivamente a los miembros de la comunidad. Porque el segundo valor de la metonimia

(obra/comunidad) está anclado por la tangibilidad y verificación del primer valor metonímico (primera piedra/obra). Lo hemos dicho: esta última asociación no es promesa. La primera piedra es presente de indicativo, no futuro. *Existe no existirá; es, no será.* La espiritualidad inyectada a la piedra hace que esto sea posible.

El carácter de verificación del primer valor metonímico (primera piedra/obra) se extiende así al segundo valor (piedra/comunidad). Una figura metonímica como *piedra/comunidad*, que regularmente tiene un anclaje puramente simbólico se refuerza aquí por la tangibilidad de la asociación *primera piedra/obra*. Con mayor facilidad, el verbo se hace carne.

Estamos en estrategias discursivas del exordio y que deben conducir por lo tanto a asegurar la predisposición positiva de los receptores. Es obvio que la primera piedra y la obra son importantes. Pero si hemos leído el todo del discurso de la asamblea nos habremos percatado de que las verbalizaciones sobre esa primera piedra y esa obra van a ocupar proporcionalmente muy poco del tiempo del todo de la asamblea. Habrá que discutir seis puntos de la agenda. Habrá que hacerlo con exhaustividad. Y la famosa primera piedra ni siquiera está en la agenda.

¿Por qué entonces la primera piedra se convierte en el núcleo semántico del exordio? Porque Macario, Raúl y Segundino saben que se trata de una ocasión propicia y de un elemento propicio para captar la simpatía y adhesión de los miembros de la comunidad en torno a algo verificable y significativo. Y porque saben que alimentando la asociación *primera piedra/obra/comunidad* están rescatando en un contexto de verificación positiva algo fundamental para el desarrollo de la agenda y el cumplimiento efectivo de sus puntos: el compromiso individual y colectivo de la gente con todas y cada una de las palabras que se emitan en la asamblea.

Esto de lo que estamos orgullosos y que estamos verificando lo hemos logrado porque todos participamos y colaboramos. Así, todo lo que hagamos de esta manera (por lo pronto el cumplimiento de los temas de la agenda) también lo verificaremos y nos hará sentir orgullosos. Todas las sinergias positivas que

posibilitaron esa primera piedra se extienden también por contigüidad al todo de la asamblea. La predisposición positiva de los asistentes a la asamblea ha sido alcanzada.

Decíamos que las estrategias discursivas yuxtapuestas de Macario, Raúl y Segundino se subordinaban a un núcleo semántico: la primera piedra. Ahora resulta claro cuál era la verdadera función de esa primera piedra para el todo del discurso. Detengámonos ahora en el desarrollo de las estrategias discursivas de cada uno de los tres personajes.

/ Makaryu: Llapallaykichiswan buinas tardis kumpañirus. Kunan unchay nuqanchis huk huk unchay hina, di urgullu hina, kaypi tarikushan wiraqucha alcaldinchis qallariyapayawashansi kay huk hatun ubra nisqata, imaynan kampaña iliktural nisqapi kumprumitikuwaran/

/ Macario: Buenas tardes con todos compañeros, este día nosotros como otros días, nos encontramos aquí así orgullosos, con el señor Alcalde, quien inicia esta gran obra, como se comprometiera en la campaña electoral/

Macario es el presidente de la comunidad de Q'illumarka. Tiene por delante la conducción de una asamblea que asoma como bastante extensa. Así, al menos, lo promete la agenda. Habrá que debatir seis puntos que convocarán la participación de la comunidad. Estos puntos, como suele ocurrir en asambleas comunales, son convocantes entre sí y habrán de conectarse con otros temas que, si bien no están en la agenda formal, siempre están en la agenda cultural y social de la comunidad.

De modo que lo que espera Macario es una larga jornada de armonización de muchas voces, muchos temas y no pocos conflictos. Donde —Macario lo sabe perfectamente, porque este es un problema general de las asambleas— el tema de la propiedad, delimitación y posesión de los terrenos añade una permanente posibilidad de conflicto.

Se hace necesario, entonces, signar positivamente y con antelación el todo de la asamblea. En ese sentido, la presencia de Raúl —alcalde del distrito al cual pertenece la comunidad de Q'illumarka— permitirá

construir un núcleo semántico con signo positivo para todos. El alcalde está simplemente de visita en la comunidad, pero Macario hábilmente habrá de aprovechar su presencia. ¿Cuál es el núcleo semántico al cual conviene convocar transitoriamente a los miembros de la asamblea? La inminencia de la colocación de la primera piedra del local comunal.

No nos sorprenda, por lo tanto, que las primeras palabras del presidente de la comunidad aparezcan como propias de la ceremonia formal de colocación de la primera piedra. Esta ceremonia habrá de producirse otro día, más adelante, pero la estrategia discursiva de Macario —desde sus primeras palabras— lleva a los asistentes imaginariamente ya a esa fecha. Con alcalde incluido y aprovechando su presencia anticipada.

Las primeras palabras de Macario corresponderán, entonces, a estrategias discursivas propias de ceremonias formales. Esta opción es posible por la presencia del alcalde que confiere un carácter semioficial a esas palabras. Macario ha analizado la situación y ha creído conveniente optar por esa estrategia discursiva. Ceremonializar ya el inicio de una asamblea que, entre otras cosas, tiene en agenda preparar la ceremonia de colocación de la primera piedra.

Apelando a una figura retórica de amplificación, Macario compromete rápidamente al colectivo con la futura obra del local comunal. Macario pudo apelar simplemente a la fórmula impersonal de saludo *Buenas tardes*, pero ve por conveniente añadir demarcadores de personalización y de inclusión.

La amplificación del saludo a través del *con todos* y del *compañeros* posibilita precisamente esa personalización y —sobre todo— fundirse con los receptores. Quien habla es compañero, parte del colectivo entonces. No solo no se excluye a nadie, sino el propio Macario se incluye como emisor y receptor.

En el mundo de la oralidad andina, lo sabemos, los asuntos de inclusión y exclusión son muy importantes. De modo que subrayar a través de una figura retórica específica —en este caso la amplificación— este rasgo, resulta pertinente en esta estrategia discursiva. La

frontera de personas gramaticales y reales ha sido trazada. Los incluidos y lo excluido.

En este contexto esbozado, la marca del *nosotros* —que ya había sido dibujada con la figura retórica anterior— no hace sino amplificar la importante afirmación de la identidad permanente del colectivo. ¿Cuál es esa identidad? El orgullo por los logros colectivos. *Así orgullosos*, ciertamente *este día*, pero también *como otros días*.

Observemos que estas primeras palabras de Macario están marcadas por deícticos. Formas lingüísticas capaces de presentizarnos una circunstancia, un aquí y un ahora, una suerte de primer plano de las ocurrencias. No se trata de cualquier día, sino de este día. A partir del cual se evocan otros días. Tampoco se trata de un orgullo no calificado, sino de un orgullo sentido en duración: *así orgullosos*.

¿Cuál es el motivo del orgullo inmediato? Nuevamente una deixis, *aquí*. ¿Qué pasa *aquí*? *Nos encontramos aquí así orgullosos con el señor Alcalde, quien inicia esta gran obra*. La frontera gramatical tiene ahora su anclaje: la obra. Esta es obra de la comunidad, por eso estamos orgullosos, la obra es la comunidad. Y el alcalde que la inicia pasa a ser parte de la obra, reafirmando su inclusión. Sin embargo, el mantenimiento del trato deferencial formal *señor Alcalde* no solo es muestra de respeto a la autoridad, sino conveniente posicionamiento del alcalde como fedatario externo de lo que se está realizando.

La autoridad del alcalde, por otra parte, no está solo en su investidura. Fundamentalmente está en el cumplimiento de su promesa. Aun el trato deferencial *señor Alcalde* resulta avalado en la estrategia discursiva por el hecho de que inicia esta obra *como se comprometiera en la campaña electoral*.

Así, aquí, este día, como otros días, orgullosos, inicia. Hechos concretos, ahora. El señor alcalde inicia esta gran obra. Esto es lo que quiere el emisor compartir con los receptores.

/ aknata hinan kumpañirus, intunsi ñuqaq sunquy kunan ratu sumaq llanllarishan, di ki kay kumunidadninchis ukhupi mana huk lukal kumunal nisqa karanchu, asta kunankama; chayrayku-

pi y mana kaq̄tin, asta dukumintuchanchiskunapas tukuy purisqanpi chinkan, chay prublimaman haykunchis, mana ankhayna lukalninchis, dipositunchis kaq̄tin irramintanchiskunapas tukuypa makinpi, hinaspa asta chinkayman tukun/

/ así pues compañeros, entonces mi corazón en este momento está lozano pues dentro de esta comunidad, hasta el momento nunca hubo un local comunal; por esta razón, y como no había, hasta nuestros documentos se perdían por andar por todas partes, por eso tenías ese problema, por no haber un local y un depósito como este; hasta nuestras herramientas terminaban perdiéndose/

Así pues compañeros no es simplemente una expresión a la que podemos denominar como fática o de contacto. No es una inocente muletilla. Es un nexa deíctico entre lo que se ha dicho y lo que se empieza ahora a decir. Porque todos sabemos —y Macario lo está recordando ahora— por qué esta obra es importante.

Contrastando con la formalidad del periodo anterior, Macario recurre a un casi inocente tono intimista. Que le asegurará que los receptores actualicen la importancia de la obra en términos de la cotidianeidad y no ya simplemente de la formalización de la inauguración de la gran obra.

Siguiendo la ruta semántica abierta por el intimismo de la palabra *compañeros*, el presidente de la comunidad —nada menos— dice *entonces mi corazón en este momento está lozano*. Como sabemos, la lozanía es un atributo objetivo/subjetivo perteneciente a la externidad visible. Y, particularmente, el uso de esta palabra transita entre la naturaleza no humana y la naturaleza humana.

Por eso es posible que Macario acuda aquí a un elemento retórico más: el tropo de la personificación. Se transfiere gratificantes características de lo externo —la lozanía— a un órgano interno, el corazón.

Pero evidentemente hay más. Esas características pertenecientes a la esfera de lo visible y de lo externo no se transfieren a un órgano cualquiera. Todos los presentes en esa asamblea saben el valor de ese

órgano interno llamado corazón que ahora aparece lozano. El corazón es tropo de sentimientos y, por lo tanto, de construcción. De modo que para que el corazón adquiriera esta atribución de lozanía algo muy importante debe haberlo motivado. Reparemos en que el corazón de Macario *en este momento está lozano*. No siempre, entonces. La gran obra no era asunto solo de formas y protocolos, sino de intimidad, cotidianeidad y sentimientos.

Y es que *dentro de esta comunidad hasta el momento nunca hubo un local comunal*. *Dentro*, otra vez lo nuestro e íntimo. *Nunca*, lo objetivo conocido por todos, reforzándose la importancia de la obra.

Siguiendo por el camino de las evidencias cotidianas, que tienen el mismo o acaso más poder que la formalidad, la personificación animista de la lozanía del corazón encuentra aquí perfecta articulación con los problemas que trae consigo la ausencia de un local comunal: *por esta razón, y como no había, hasta nuestros documentos se perdían por andar por todas partes*.

La articulación no es solo del por qué frío del local comunal. Sino la articulación fundamentalmente es, otra vez, planteada cálida e íntimamente, en términos retóricos. Para eso Macario acude nuevamente a la personificación: los documentos *se perdían por andar por todas partes*. Obviamente los documentos no andan. Pero a veces conviene que lo hagan porque el asunto descrito adquiere así más realismo.

En este mundo rápidamente creado por Macario donde la personificación y el animismo caracterizan lo dicho, es lógico y comprensible que *hasta nuestras herramientas terminaban perdiéndose*. Con tal de subrayar la importancia de contar con el local comunal y de respetar el tono didáctico de la cotidianeidad no ampulosa, las herramientas pueden adquirir vida propia. Perderse. Ellas. No las perdemos nosotros.

La gran obra tiene, entonces, una dimensión simbólico formal y una dimensión cotidiana. Su presencia será importante para la comunidad. Su ausencia significaba que *por eso [teníamos] problemas*. Y hablar de problemas en las comunidades, sobre todo si esto se relaciona con documentos es hablar de verdaderos problemas.

Así es que se hace también necesario materializar el antídoto a los problemas. Sabemos que en la ocasión de esta asamblea se está preparando recién la colocación de la primera piedra del local. Pero ante los problemas se requiere presentar la solución como más tangible y verificable. Por eso conviene decir que esos problemas ocurrían *por no haber un local y un depósito como este. Este*. Sabemos que todavía no existe, pero la estrategia discursiva lo hace existir.

/ Kunanqa grashas, aká nuwistro awturidad y huk mañakuy-ninchista paypas kumnpliyuwashanchis, paypa kampaña iliktural-ninpi kumprumitikuswanman hina kumpañirus, in primir lugar agradisku aká al siñur alkaldi/

/ Ahora, gracias a nuestra autoridad quien está cumpliendo nuestra petición, como se comprometiera en la campaña electoral; así es compañeros. En primer lugar, quiero agradecer aquí a nuestro alcalde/

Primero, Macario había acudido a estrategias formales discursivas propias del lenguaje asambleístico para exaltar la obra y asociar esta al alcalde y a la importancia del cumplimiento de su palabra. Convenía esta asociación para *incluir* al alcalde en la comunidad, para subrayar que la autoridad de ese alcalde está en relación con el cumplimiento de su palabra para con todos, y finalmente para hacer de ese alcalde fedatario externo e interno de la obra.

Luego, Macario enraíza la importancia de la obra apelando a la cotidianeidad que vive la comunidad. Con una estrategia casi ingenua, acerca así la obra a los problemas y requerimientos comunales.

Es hora de retornar a la formalidad y resumir. Por eso *gracias*. No una gratitud genérica en espacio, tiempo y persona. Sino una gratitud dirigida [acá] *a nuestra autoridad*. Observemos que el señor *Alcalde* del inicio se convierte ahora en *nuestra autoridad*. *Nuestra*, definitivamente incluido. ¿Por qué la inclusión? Porque *está cumpliendo nuestra petición, como se comprometiera en la campaña electoral*.

Obra y alcalde son intercambiables e importantes porque son realidades tangibles y verificables de lo que la comunidad deseó, desea y

realiza. Recordemos que en términos reales se trata simplemente de una asamblea donde se está esbozando la colocación de la primera piedra de la obra. Pero gracias al lenguaje y a los mecanismos retóricos se hace existir lo inexistente.

Todos los déicticos y las figuras han contribuido a hacer del discurso de Macario —obra, alcalde y comunidad— una realidad encomiable. Eso permite que lo verificable y el futuro existan solo como continuidad de un presente tangible. Y es por esa tangibilidad del hacer que existimos. *Así es compañeros*.

Macario puede así terminar con un lenguaje químicamente puro de asamblea. Donde es posible introducir una ordenación que no es normal en la lengua común. *En primer lugar* resulta una expresión adecuada porque proviene del lenguaje de las asambleas, pero resulta también adecuada porque ha sido *verificado* que ese orden tiene asidero. Hay que *agradecer aquí a nuestro alcalde*.

Resumamos: *este día, como otros días*. La obra por el orgullo y por la comunidad. El alcalde por la obra. Como lo señalamos, predominio de la figura de sustitución metonímica en el tejido de la estrategia discursiva. Todo a su vez asentado en lo verificado, en el acá, en la deixis. Quedando sumamente claro que el acá y lo verificado pueden ser construidos recurriendo al poder y valor de la palabra.

/ *Rawul*: Wayqiykuna: ñuqanchis parlarisunchis, qayna ñawpaq bisitapiraq, huk kasa kumunal faltwasharanchis kay kumunidasninchispi y biyin shirtu, mana apuraytachu apurayrukunchis; piru kriyu ki istamus in un mumintu upurtunu, kashanraq tiyumpu grashas a diyus khuyapayawashanchis parapas tiyim-pupas. Ista bin, qankuna huk isfuwirsuta churayunkichis kay rialidasta ruwakunanpaq. Filisitu in primir lugar a lus irmanus di Q'illumarka, anki chikititu la kumunidas, piru il kurasun is grande, así kuwandu ay apuyu di ustidis irmanus bamus a tinir ki priyurisar utras ubras, utrus trabahus, al pruksimu aña, in utras kumunidades nu ay... a... isti tipu de apuyu, nu kiyirin ilaburar ni-adubi, piru isu siknifika di ki nuway buluntas, piru

dundi ay buluntas, ustidís an puwistu il isfuirsu. Intunsi irmanus, nuqaykupas hatunmi sunquyku/

/ Raúl: Hermanos hablaremos ahora: en la visita anterior nos faltaba una casa comunal en esta comunidad y es bien cierto no nos hemos apurado, pero creo que estamos en un momento oportuno, porque hay todavía tiempo, gracias a Dios que se está apiadando, la lluvia y el tiempo también. Está bien, ustedes están poniendo nuestro esfuerzo para hacer esta realidad. Felicito en primer lugar a los hermanos de Q'illumarka, aunque la comunidad es pequeña pero el corazón es grande; así cuando hay apoyo de ustedes hermanos vamos a tener que priorizar otras obras, otros trabajos al próximo año. En otras comunidades no hay esta clase de apoyo, porque no quieren elaborar ni adobes; eso significa de que no hay voluntad, pero donde hay voluntad, donde ustedes han puesto el esfuerzo, entonces hermanos nosotros también tenemos el corazón grande/

Raúl es el alcalde del distrito de Ch'amaka. Ese distrito está constituido por un conjunto de comunidades, una de las cuales es la comunidad de Q'illumarka. Raúl se encuentra en una visita de trabajo a la comunidad, y esta visita coincide con el desarrollo de la asamblea. Su intervención en ella no estaba, pues, programada. Y de hecho se circunscribirá a una sola participación. No hablará más a lo largo de la asamblea.

Sin embargo, su participación será decisiva para desencadenar las sinergias positivas que signarán la asamblea en su conjunto. Él es la autoridad, la autoridad es, gracias a Macario, la obra y esta, a su vez, es el trabajo de todos. Por eso su ocasional presencia es importante. Con su presencia y su intervención extenderá al todo de la asamblea la importancia del trabajo comunitario, las obras físicas y el orgullo consecuente.

Pero el hecho que la intervención de Raúl sea única no solo tiene importancia decisiva en orden a la totalidad del discurso de la asamblea. Desde otra perspectiva, acaso más general, nos permite comprobar la existencia, fuerza de condicionamiento cultural y uso de las estrategias retóricas discursivas en el mundo andino.

Porque Raúl sabe que su intervención será precisamente única, por una vez. Y, entonces, las prácticas culturales y verbales preexistentes le dicen que esa única intervención tiene que ajustarse a las reglas de la retórica. Particularmente en lo que se refiere a cumplir escrupulosamente las partes del discurso. Eso está mandado por la tradición cultural, y esas estrategias discursivas están allí para ser usadas.

Por eso en la intervención de Raúl, que es un discurso completo, podemos con suma claridad comprobar que él partirá de un exordio, desarrollará una narratio, apelará a argumentatio y refutatio, para, obviamente concluir en un epílogo.

Para los fines de este libro, y sin el riesgo de perdernos en el todo de la asamblea, la intervención de Raúl y su análisis nos permiten verificar nuestra comprensión acerca de las partes del discurso. Partes que, ya lo hemos dicho, estructuran el conjunto discursivo del todo de la asamblea, pero que aquí se presentan en un primer plano y en secuencia y que, por provenir de una sola voz, permiten una más rápida comprobación.

Recordemos que gracias a la estrategia verbal discursiva de Macario, Raúl pasó de ser el *señor Alcalde* a ser *nuestra autoridad*. La conversión fue lograda gracias a la asociación entre Raúl y la obra. Lo vimos. Esto significaba algo muy importante: en el trazo de la frontera de las personas gramaticales Raúl —a pesar de ser un visitante— ya estaba incluido.

La observación anterior nos permite entender mejor una observación que ya habíamos hecho a propósito del análisis de la intervención de Macario. Este inició sus palabras con un saludo: *buenas tardes con todos compañeros*. Entendemos ahora mejor que la figura retórica de amplificación de la pluralidad de la persona gramatical usada por Macario no solo estaba referida a los miembros de la comunidad, sino que incluía también, y de modo predilecto, al visitante.

La palabra de Raúl, entonces, parte ya de una inclusión previa. Es autoridad, obra y compañero. Por eso, se permite iniciar su intervención con un vocativo de proximidad y calidez: *hermanos*. Para, a continuación y aprovechando esa cercanía, decir: *hablaremos ahora*.

El plural *hablaremos ahora* no será objetivamente real porque esta es su única intervención, pero subjetivamente tiene la realidad derivada de la inclusión y del hecho de subrayar que hablar no es solo emitir unidireccionalmente la palabra, sino que es una actividad mínimo de a dos. Cuando están incluidos. Esa es la fuerza de *hablaremos*. A la que se suma la fuerza del déictico *ahora* que constituye una figura de repetición del valor de lo inmediato fáctico y horizontal.

Pero para subrayar a la vez distancia y cercanía, para sobreañadir que la atención permanente a la comunidad no menoscaba la autoridad, Raúl dice: *en la visita anterior*. Un aparentemente inofensivo localizador temporal se convierte en un instrumento verbal de afirmación de autoridad, pero a la vez de preocupación. Recuerden que ustedes son los visitados y yo soy el visitante, pero los visito con frecuencia.

Raúl está empezando a construir su exordio. El elemento que condensa la atención de su discurso. Y, evidentemente, este no es otro que el local comunal. De allí que la constatación de la visita anterior sea que en aquella oportunidad *nos faltaba una casa comunal en esta comunidad*.

El núcleo de preocupación de todos ha sido referido por Raúl. El plural inclusivo nos confirma que la autoridad está cercana a nosotros, y esto significa una reafirmación de que estamos entre compañeros y hermanos. La alusión a la casa comunal tiene la fuerza de la vivencialidad del grupo. No se trata de cualquier local, sino de una casa comunal *en esta comunidad*.

Pero la captación benevolente que se pretende con un exordio no tiene por qué estar exenta —si es necesario y oportuno— de la crítica. Siempre y cuando esta sea también un factor de motivación y no crítica destructiva sin salida. Y sea dicha, la crítica, debidamente.

Y es bien cierto no nos hemos apurado, pero creo que estamos en un momento oportuno, porque hay todavía tiempo. Esta obra que todos queremos ha sufrido retraso. Como la obra depende del trabajo de la comunidad, el retraso es una crítica a la intensidad del trabajo comunal. Crítica tan cierta e indiscutible como el *bien cierto* que Raúl hábilmente emplea.

Crítica planteada en primera persona del plural, donde entonces se incluye la propia autoridad. Que puede permitirse criticar porque está dentro de la comunidad.

Estamos en un intento por lograr la benevolencia de los receptores. Así, a la crítica indudable, se añade de inmediato la esperanza: *porque hay todavía tiempo*. Reparemos en que esa esperanza está antecedida por un *creo* en primera persona singular. Otra vez la marca de la autoridad que critica, pero alienta posibilidad de solución.

La crítica conducía a retraso en la intensidad de trabajo en la comunidad. El pecado era entonces de todos. Obvio, lo hemos visto, solo con fines de la captatio benevolente incluía al alcalde. Pero si abandonamos ese pecado de dejadez o no apuro, hasta la divinidad y la naturaleza estarán de nuestro lado. O, mejor, la naturaleza divina.

Gracias a Dios que se está apiadando, la lluvia y el tiempo también. El sentimiento de piedad se atribuye a Dios, la lluvia y el tiempo. Se trata de una figura retórica de personificación. Muy conveniente ayuda si corregimos el error que hemos cometido. Si trabajamos como debemos, podemos convocar hasta fuerzas sobrehumanas.

Observemos la fuerza configuradora de las palabras. Raúl ha marcado la autoridad, se ha incluido, ha establecido un nexo afectivo, ha criticado y ha convocado al trabajo acompañando a este de protección sobrenatural. En muy pocas palabras, pero apoyándose en estrategias discursivas preexistentes y en la actualización de sus competencias y habilidades discursivas. Los actos de habla no son, pues, en el mundo de la oralidad andina, como por lo demás en los registros generales de la lengua oral, apelación a irrelevantes e indiferentes formas lingüísticas que, en el mejor de los casos, suelen reducirse a formas lingüísticas y morfológicas. Atender a esas formas es importante porque configuran sentido. Construyen semanticidad.

Raúl tiene que transmitir a los receptores sus verdaderos intereses discursivos. Estos van a ir más allá del local comunal. Pero han pasado por poner ese local comunal en un primer plano, insistiendo sobre todo en lo que lo haría posible o imposible: el trabajo.

Felicito en primer lugar a los hermanos de Q'illumarka, aunque la comunidad es pequeña pero el corazón es grande. En el contexto del discurso, la felicitación apunta a la obra concreta y tangible: la construcción del local comunal. Pero *el corazón es grande* apunta más bien al impulso que hizo posible la obra.

Para ir a la verdadera intencionalidad de su discurso va a usar una figura retórica de amplificación basada en la metonimia, en la contigüidad entre la obra del local comunal y el trabajo que la hizo posible. La obra se convierte así en trabajo y el trabajo habrá de constituirse en generación de otras obras. Todo esto se articula perfectamente con la figura metonímica del corazón como figura sustitutiva del todo y lo más importante del ser humano. Así como dependió de nuestra convicción personal y comunal en el esfuerzo (simbolizada en el corazón) el inicio de la construcción de este local comunal, dependerá de un corazón más grande aun el logro de otras obras. No hay necesidad de decir que para un alcalde el logro de obras tangibles es muy importante.

Esa intencionalidad ulterior de Raúl explica: *felicito en primer lugar a los hermanos de Q'illumarka, aunque la comunidad es pequeña pero el corazón es grande; así cuando hay apoyo de ustedes hermanos vamos a tener que priorizar otras obras, otros trabajos al próximo año.* La comunidad es pequeña, pero se pueden lograr muchas cosas. Depende del esfuerzo y el trabajo. Esas obras serán un hecho si hay ese trabajo. Por eso Raúl dice *vamos a tener que...* El plural que le espera a la comunidad depende del apoyo y trabajo de todos y la priorización de las obras también tendrá que ser plural. Pero repararemos en la expresión *cuando hay apoyo de ustedes* en contraste con *vamos a tener que*. ¿Quiénes vamos a tener que? Lógica y sintácticamente la comunidad pero semánticamente también y sobre todo el alcalde. Pero el alcalde como voz de lo plural. Una vez más la marca de la autoridad y el pedido de apoyo desde una autoridad que se incluye.

Y esta figura semántica se reitera con el periodo que termina el exordio de Raúl: *en otras comunidades no hay esta clase de apoyo, porque no quieren elaborar ni adobes; eso significa de que no hay voluntad, pero donde hay voluntad, donde ustedes han puesto el esfuerzo, entonces hermanos nosotros tam-*

bién tenemos el corazón grande. Gratificación a los receptores al compararlos con otras comunidades donde no se hace el esfuerzo. Identificación, por contigüidad, de Q'illumarka con la voluntad de trabajo. Identificación expresada en la figura metonímica de todos *tenemos el corazón grande*. Todos lo tenemos, pero especialmente *nosotros*, que siendo parte de ustedes somos la autoridad. Raúl ha recurrido para terminar el exordio a una figura retórica de repetición. Otra vez el alcalde como voz de lo plural que amplía su corazón gracias al trabajo de la comunidad.

/ kaypi markarisunchis huk lukal nisqapaq; isti lukal ba sir di usu múltipli. Kaypicha riwuniyun di klup di madris, kaypicha riwuniyun de rundas kampsinas ankhayna asambliyaykichiskunata aparinkichis, chaypaqmi askha dibishunniyuq kanqa, uphisinakuna; chay ukhuchapi kanqa, phunsunanqa dipusitus u dirripinti alguna kusita más; khaynataq buluntasniykis qankunaqpas yanapakunaykichispaq. Chayqa irmanos al phruksimo año dirripinti istamus awmintandu más lukalis y utrus trabahus y kriyan ustidis irmanus di biras istuy muy kuntintu y lus siñuris rihiduris tambiyin; purki qankuna huch'uylla kumunidas, piru qankuna unidu kankichis, kumplinkichis, kay phrumisaykichiswan, hinallataq ñuqaykupas kaq kunplisaqku kun tudu nuwistru kumprumisu. Kun tudu gustu irmanus bamus a t'inkar uy diya, piru ista ubra tiyini ki asilirar rápidu, bamus a... ban a trabahar de akí.../

/ ahora mismo trazaremos en el suelo, el plano del local. Este local va a ser de uso múltiple, aquí se llevarán las reuniones de los clubes de madres, de las rondas campesinas, vuestras asambleas se llevarán aquí; por eso tendrá varias divisiones, con oficinas donde allí dentro estarán y funcionarán los depósitos o, de repente, alguna cosita más. Si así es vuestra voluntad, entonces hermanos al próximo año de repente estamos aumentando más locales y otros trabajos que ustedes querían hermanos. De veras estoy muy contento y lo están también los regidores, porque ustedes son una comunidad pequeña, pero muy unidos, cumplirán con vuestro compromiso; asimismo, nosotros también cumpliremos con todo nuestro compromiso, con todo ese gusto

hermanos, vamos a 't'inkar' [ofrendar a la Madre Tierra] hoy día, pero esta tiene que ser acelerada muy rápidamente vamos a... van a trabajar de aquí.../

El exordio ha permitido posicionar el tema y captar la adhesión afectiva de los asistentes a la asamblea. Para ello, lo hemos visto, Raúl ha explotado verbalmente los valores simbólicos que se desprenden del local comunal. En ese sentido, el exordio de Raúl ha trabajado discursivamente la asociación por contigüidad obra/comunidad/trabajo. A diferentes niveles y utilizando esta asociación, por amplificación, para vincularla con la autoridad.

Es hora de formalizar el qué del discurso. Entrar propiamente a aquella parte del discurso que podríamos denominar la narratio. Esto, en buena cuenta, debería suponer describir el local comunal.

Ya habíamos anunciado, sin embargo, que ese local comunal todavía es más un impulso de preacuerdos y afectividades que una realidad. Recién se está planeando colocar la primera piedra del local. De modo que hay que darle tangibilidad al qué que vamos a llamar local.

Ya Macario había hecho existir lo inexistente a través del empleo de muchos deícticos. El local, pues, se había tangibilizado de alguna manera ante los asistentes a la asamblea. Pero la autoridad tiene que dar forma a ese aún intangible. Desde su autoridad de alcalde, debe trazar los contornos aun físicos de ese intangible tangibilizado.

Ahora mismo trazaremos en el suelo el plano del local. Con la fuerza del demarcador deíctico *ahora*, resulta más fácil tangibilizar lo intangible. Sobre todo si quien lo hace tiene la fuerza y la autoridad del alcalde. Que no solo *ahora*, sino *ahora mismo* trazará (no dibujará) en el suelo (no en cualquier suelo, en el suelo donde se va a levantar la construcción) el plano del local. En buena cuenta, imaginariamente se construye el local para los asistentes a la asamblea. Palabra y gesto lo hacen posible. Ambos cumpliendo con su función hacedora.

Precisado el qué, situado el local a nivel de realidad, es posible hasta anticipar los usos. Otra vez, como si fuese ya una realidad. Y otra vez la estrategia discursiva va a contar con la alianza de los deícticos: *este*

local va a ser de uso múltiple. Este, no otro, no cualquiera. Es el mismo local trazado anteriormente con palabras y gestos por la autoridad. Local que, entonces, ya existe.

Aquí se llevarán las reuniones de los clubes de madres, aquí de las rondas campesinas, vuestras asambleas se llevarán aquí; por eso tendrá varias divisiones, con oficinas... Evidente figura de amplificación. Detalle subrayado de los elementos. Solo que a partir del uso, no de la definición previa. Por eso no es gratuito que las primeras beneficiarias del local vayan a ser las madres. Cuya presencia en la asamblea, si bien sin voz, no deja de ser coercitiva. La deferencia de Raúl al encabezar su enumeración amplificatoria, refiriéndose a las madres, así lo prueba.

Y también el local comunal servirá para las reuniones de las rondas campesinas. Adelantémoslo ya, un tema formal de la asamblea de este día es precisamente la faena de rondas campesinas. De modo que esos faenantes también están presentes en la asamblea y Raúl también los satisface presentando al local con un uso que los privilegia. Conocimiento de los receptores, manejo de la estrategia discursiva, persuasión asegurada.

La narratio, como se ve, no es así asunto de respetar escrupulosamente la función representativa del lenguaje. Sí hay que objetivar el qué. Pero en el mundo de la oralidad esa objetivación no puede estar exenta de la expresión y de la apelación. De la personalidad de quien habla que, a su vez, debe tener en cuenta al otro a quien se dirige.

Si no lo hemos observado, subrayémoslo. Todas esas reuniones se llevarán a cabo —y otra vez un deíctico— *aquí*. En el ya anunciado *este local*. Y así el futuro verbal adquiere valor de presente, de acción en realización. Tan tangible el futuro como el presente de esta asamblea. Por eso el otro elemento de la enumeración amplificatoria: *vuestras asambleas se llevarán aquí*, como esta de *aquí*.

Como palabra y gesto han hecho del local prácticamente una realidad virtual —esta en la oralidad es una virtualidad real—, es posible que Raúl avance aun más en la ordenación de esa realidad. Al hacerlo la tangibiliza aun más. Refiriéndose al local comunal, dirá *por eso tendrá varias divisiones, con oficinas donde allí dentro estarán y funcionarán los depósitos*.

Los asistentes a la asamblea pueden ya con facilidad ingresar imaginariamente al local. Pues este *tendrá* varios ambientes. Por lo demás ambientes modernos, pues eso es lo que sugiere el término *oficinas*. Y si algún lector de este libro tiene dudas sobre el efecto logrado por Raúl, repárese en la facilidad con la que el señor alcalde se permite conducir la imaginación de los asistentes a la asamblea al precisarles *allí dentro estarán y funcionarán los depósitos*. La estrategia discursiva ha creado una realidad donde es posible, siempre apelando a un demarcador deíctico —en este caso *allí*—, trazar nuevas realidades.

Solo observemos que las nuevas realidades no son sueños. Tienen que ver con los preacuerdos y los consensos anteriores a la asamblea. Los depósitos a los que alude Raúl ya habían sido mencionados por Macario. Y si habían sido mencionados por Macario eran parte del preacuerdo. Al ser usado por Raúl, este término subraya una vez más el carácter real del discurso.

Pero no creamos que todo se reduce a lo preacordado con límites. También en el preacuerdo hay espacio para lo imprevisto y para el sueño mayor y adicional. Por eso dentro de este local no solo *estarán y funcionarán* (repárese en que funciona lo que está, no lo que es) los ambientes señalados, sino de repente *alguna cosita más*. El espacio del sueño imprevisto tiene mucho que ver con el mundo afectivo. Por eso el oportuno diminutivo, *cosita*. Que no se refiere a pequeñez, porque —ya hemos visto— los sueños tangibles pueden ser muy grandes.

¿De qué depende? Otra vez Raúl recurre al interés fundamental de sus estrategias discursivas. A poner el centro de su discurso en la apelación al trabajo comunal. No es tanto así de qué depende, sino de quién depende. *Si así es vuestra voluntad, entonces hermanos al próximo año de repente estamos aumentando más locales y otros trabajos*.

¿De quién dependen entonces esta y otras obras? Del trabajo comunal. El *de repente* que antecedió al sueño de lo imprevisible expresado por *alguna cosita más* no es, entonces, sinónimo de aleatorio o casualidad. Porque la expresión *de repente* al estar relacionada con *vuestra voluntad*, y entonces trabajo, solo sirve para poner énfasis en que depende de no-

sotros. Nosotros, los asistentes a esta asamblea, podemos elegir entre el orgullo del trabajo de esta comunidad y esas otras que *no quieren elaborar ni adobes, donde no hay voluntad*.

Más locales y otros trabajos. No se trata tan solo de orgullos abstractos o de comparaciones fáciles con otras comunidades. Se trata de promesa tangibilizada, de progreso, mejoramiento y beneficios.

Aparte de los beneficios tangibles para todos, la comunidad ha de recibir el reconocimiento de la autoridad. *De veras estoy muy contento y lo están también los regidores*. Este reconocimiento es porque ustedes —dice Raúl— *muy unidos cumplirán con vuestro compromiso*. ¿Cuál es ese compromiso? El trabajo comunal. De cuyo logro depende el trabajo y función de las autoridades: *asimismo nosotros también cumpliremos con todo nuestro compromiso*. Autoridades y comunidad tienen un contrato basado en el cumplimiento de la palabra y el trabajo. Si tú cumples, yo cumplo. Si tú trabajas, yo trabajo.

La ofrenda a la Madre Tierra tiene lógicamente una gran importancia comunal. Es indispensable. Por eso Raúl no la obvia. Pero esa ofrenda no ocupa un gran lugar en su estrategia discursiva. Pues dirá que hay que hacer esa ofrenda *muy rápidamente*. Retorno al punto central de la narratio: *vamos a... van a trabajar de aquí*.

Como hemos visto, la narratio de Raúl ha subsumido la parte del discurso llamada argumentatio. Pues al narrar el qué ha argumentado el por qué. El local será de utilidad para toda la comunidad y solo es concebible con el trabajo de todos.

Pero ahora nos vamos a encontrar con todo un periodo al cual la retórica del mundo andino confiere una importancia especial: la refutatio.

/ Manan huk larumantachu mayistrutapas apamusaqku; kunan ratu qankuna kayta hasp'irunkichis, simintashunta churayusaq, in siguida ustidis pur turnus ban a trabahar irmanus. Kaymanta kashanku huk dirihinqa kumu mayistru, y chay kumu rispunsabli pay kanqa, wakintaq kumu piyun trabahankichis; mana huk laru piyuntachu... dibin, shirtu akabadu u tichadu chaypaqqa

dirirpinti huk mayistruta pusamusaqku, pîru kunan kay liban-
tamintu di muru chakunapaqqa qankuna trabahankichis/

/ No traeremos de otro lugar al maestro de obra, ahora mismo
ustedes abrirán la zanja para la cimentación para poner la primera
piedra, enseguida ustedes por turnos van a trabajar hermanos, aquí
están todos; uno dirigirá como maestro de obra, y él será el res-
ponsable; los demás trabajarán como peones. Tampoco traeremos
peones de otro lugar; bien para el techado y el acabado, tal vez para
eso traigamos a otro maestro de obra, pero para el levantamiento
del muro, ustedes trabajarán/

Básicamente la refutatio implica, en primer lugar, hacer existir real-
mente al otro; y, en segundo lugar, atender a sus posibles requerimien-
tos. Desde esa perspectiva la refutatio consiste en anticipar los posibles
argumentos en contra de los interlocutores y hacerles frente.

No siempre la construcción de una obra en las comunidades be-
neficia a todos. Por diversos motivos —que van desde la preparación
de las personas para hacer frente a la obra, pasando por mezquindades
personales o intereses— los pobladores pueden asumir con desconfianza
una construcción. Y la desconfianza, es claro, vicia de entrada toda
posibilidad de contrato privado o público. Recordemos que estamos
en una zona de muy escasos recursos donde —por consiguiente— la
oportunidad de ocupación laboral es muy importante.

Por eso Raúl concentra sus energías en la refutación de posibles
argumentos en contra. *No traeremos de otro lugar al maestro de obra...
enseguida ustedes por turnos van a trabajar hermanos, aquí están todos; uno
dirigirá como maestro de obra y él será el responsable; los demás trabajarán
como peones.*

Pero mejor todavía si la refutación alcanza niveles de precisión.
*Tampoco traeremos peones de otro lugar; bien para el techado y el acabado, tal
vez para eso traigamos a otro maestro de obra, pero para el levantamiento del
muro, ustedes trabajarán.*

Observemos que Raúl ha especificado los tipos de trabajo y ha
satisfecho las posibles objeciones de los receptores. La obra habrá de

beneficiar no solo a la comunidad en su conjunto, sino a los individuos
en concreto: gracias a la refutación la autoridad se pone por encima
de la desconfianza. Más bien, entonces, afirma la confianza, base del
contrato individual y social, y reafirma así una vez más la apelación al
trabajo de todos.

Destaquemos aquí el valor y efectos sociales de la refutación en
la cultura andina. Cuando la desconfianza es anticipada y enfrentada
verbal y argumentalmente —ese es el caso de la refutatio— es factible
establecer la comunicación y la libre circulación de ideas. Cuando
la desconfianza no halla expresión verbal, genera violencia. Es obvio
que, lo hemos dicho, la refutación requiere atender realmente la exis-
tencia del otro y conocerlo. Una vez más, la palabra puede ser garante
del contrato social o, su silenciamiento, instrumento de ruptura.

Reserva, sin embargo, Raúl un espacio verbal para atender a la
inevitable realidad. Seguro tendrá que contar con alguna persona de
fuera para alguna tarea especializada. Él menciona, antecedido por un
tal vez, al *acabado*, con lo cual abre las puertas a que la participación de
fuereños no sea solo para el acabado. Este *tal vez* podría ser también
entendido como *ocasionalmente* o *quién sabe*, pero más bien constituye
una puerta para la entrada de alguna persona de fuera. Solo que con
esta fórmula lingüística, y la figura de ampliación especificatoria de
tareas y distribución de trabajo, se oscurece esta última posibilidad. Se
preserva así la actitud positiva de los receptores, se abre la posibilidad
del trabajo para alguien de fuera, pero sobre todo se reafirma el com-
promiso con la palabra de la autoridad.

Una autoridad que ya había sido subrayada en medio de esta
refutación. Como Raúl sabe que está entrando en un terreno siempre
difícil, aquel del trabajo escaso y de su atención, acompaña sus palabras
con una deixis indicadora de acción inmediata: *ahora mismo ustedes abri-
rán la zanja para la cimentación para poner la primera piedra*. La promesa de
no traer gente de fuera queda reafirmada en los hechos por la apertura
inmediata de la zanja.

/ chaykunapaqqa qankuna trabahankichis awnki iskiay unchawllakapas, huk unchawllankapas, piru tudus ban trabahar in turnus irmanus, intunsis chaymi, di isa manira nusutrus tambiyin bamus a kunplir nuwistru kumprumisu tambiyin/

/ ustedes trabajarán, aunque sea uno o dos días, siquiera un día, pero todos van a trabajar, entonces es así, de esa manera nosotros también vamos cumplir con nuestro compromiso también/

Y ha llegado la hora de que Raúl concluya su intervención. Hora, entonces, de trazar el epílogo de su discurso. Hora, entonces y por convenirlo, de retomar la idea central de su intervención: convocar al cumplimiento de la palabra y los compromisos y, por ende, al trabajo.

De allí que extendiendo brevemente la refutatio, amplifique con un *ustedes trabajarán*. Reiteración del compromiso de la autoridad. Y Raúl sabe que la obra no necesariamente dará trabajo a todos en la medida de sus expectativas. Por eso el trabajo ofrecido tiene la adversación positiva *aunque sea un día*, y tiene concesividad también positiva de *siquiera un día*. Lo importante es que *todos van a trabajar*.

Y en las últimas palabras de Raúl vuelven a sonar con fuerza los deícticos conclusivos. Ya ha motivado, ya ha narrado, ya ha argumentado y refutado. No hay más que argumentar ni discutir. *Entonces es así, de esa manera*. Nuevamente el compromiso u honra de la palabra: si ustedes cumplen, *nosotros también vamos a cumplir con nuestro compromiso también*.

Regresemos ahora a la estrategia discursiva del todo de la asamblea. Porque —lo habíamos adelantado ya— la intervención de Segundino, que consignamos nuevamente, es parte constitutiva, junto con las intervenciones de Macario y Raúl, del exordio de ese todo.

Sigundinu: Ninkichis: kaykunachawan kaychatawan riktiphikayusunchis nispa, shimpri kanqapunin huk rumillapas huqarirnapaq, chayqa chaypi qankuna prisinti kanaykichis; parlarishasuncha wiraqucha Limamayu ankay sikturkunawanpas. Chay Ch'amakamanta asta chay Wanu Wanu patakunakama, huk phaynapi qankunapas arriqlamunaykis, por ki muchas bisis

qankuna sut'inta nisaykichis, mana tan binifishaduchu ankhayna karrukunawanpis kankichis, huk karritiranchis kaqtinga allin mantinisqa kaqtinga sulisitakuqtiykichis hamunku... Manaya (papá ay pantarachiwankichu)... dirripinti plasapas imapas kaypi kichakunman chayqa chaykunatapas qankuna, mana huk unchaymantachu kanchis kumpañirus, chay kunitakunata kantarillakunata allchayamusunchis, priparayukuychis, urgani-sayukuychis, chay wiraqucha Limamayu autoridaskunawanpas, chayqa mihur kanqa. Huk... kuwalkir ratu kay llaqtanchisman karritirapas chayamunqa u karrukunapas chayamunqa, ima, ima nisisidasña kaqtingas. Intunsi, chay karritiratapas... allchamuychis. Imapaqtqa chaytari? Niiykichis qankunaq allinniykichispaq, manaña kunan hinachu qhipachakunapi suyamushanqa, kantaq apuyu, buluntad, qankunapaqpas qankuna u ankhayna ñuqaykupaspas, chayqa masta huk ubrakunata kaypi watakunapaq prugramasun nishanmi riki wiraqucha awturidas. Intunsis wiraquchakuna, maski tudu kuraqkuna, sullk'akunatapas insintibasunchis, llank'amusun wayqiykuna llaqtanchispa purinapanpaq, allin kanapaq nispa. Kaypi kashanchis qankuna wakin waynakuna ña unibirsidaspiña kashanku, is aligría, allinmi chaykuna kashan chayqa paykunapas karukunapi kaspankuqa, kutimuspankuqa, ñuqanchista riqsichiwasunchisya ankhayna... ankhayna organishansunqa kaykunata llank'ashanku huk llaqtakunapi; chayqa ñuqanchispas hakuchu llank'asunchis, ruwasunchis khaynata haqaynata, nispa niwasunchis, urintariwasunchis.

Segundino: Dicen ustedes: con esto, esto más hay que rectificar, siempre habrá siquiera una piedra para levantar, por eso ustedes tienen que estar presentes. Ya estaremos hablando con los señores de Limamayu y de estos sectores. De Ch'amaka, hasta Wanu Wanu, en una faena también tienen que arreglar pues muchas veces, a ustedes les digo la verdad, no son tan beneficiados con los carros; si tuviésemos una carretera, si estuviese bien mantenida o cuidada solicitarían... No pues ... (ay

padrecito, me han hecho equivocar) y vendrían los carros, tal vez hasta se abriría una feria, eso ustedes... No somos de los que perdemos un día, esas cunetas, las alcantarillas arreglen pues, organicense con los señores de Limamayú, hasta con sus autoridades, eso va a ser mejor, cosa que en cualquier rato va a llegar la carretera o los carros acá a nuestro pueblo, cuando haya cualquier necesidad, entonces mejor arreglen esa carretera... En cualquier momento llegarán los carros, para cualquier necesidad que tengamos, entonces arreglen la carretera... ¿Para qué? dirán ustedes: para el bien de ustedes, para vuestro bienestar, ya no estarán los carros como ahora, parados ahí atrás del cerro; como hay apoyo, voluntad para ustedes como para nosotros, entonces otras obras más para aquí programaremos para los otros años, así están diciendo los señores autoridades. Entonces señores, sobre todo los mayores y también todos los jóvenes, incentivémonos y vamos a trabajar hermanos para que nuestro pueblo marche adelante, diciéndonos que sea mejor. Aquí estamos y con nosotros hay algunos jóvenes que ya están en la universidad; eso está bien, es una alegría, cosa que si así están en otros lugares; cuando regresen nos harán conocer y dirán así es la organización, estas cosas están trabajando en otros sitios, entonces nos dirán vamos a trabajar así, vamos a hacer esto, así nos van a orientar.

Una rápida mirada a la palabra de Segundino y, mejor aun, un esfuerzo por reconstruir la audición de estas palabras en la asamblea, nos confirma que respecto a Macario y Raúl, que lo antecedieron en el uso de la palabra, Segundino es una figura de amplificación de lo dicho.

Amplificación de las voces de Macario y Raúl. Profundización de los temas generadores de la captatio benevolente propuestos primero por el presidente de la comunidad y luego por el alcalde distrital. Pero esta vez los temas son abordados por una voz sin cargo. En sentido estricto no se trata de una voz propia. Pero la voz de Segundino es indispensable en el ritual verbal de la asamblea.

De allí que no sea extraño que lo primero que diga Segundino constituya una reiteración de lo dicho *siempre habrá siquiera una piedra para levantar, por eso ustedes tienen que estar presentes*. Amplificación de la

apelación al trabajo, que tiene en este caso el carácter conminatorio de ser dicha por el hombre común. Igual a los demás.

Que sigue a lo largo de su intervención apelando al trabajo y a la acción. *Tienen que... a ustedes les digo... arreglen pues... organicense... mejor arreglen... entonces arreglen.*

¿En qué basa su autoridad Segundino? Para el análisis su discurso vale por ser amplificación del discurso de Macario y Raúl, por constituir parte del exordio. Para la inmediatez de la asamblea su discurso tiene la autoridad del hombre común de Q'illumarka que dirigiéndose a los otros miembros de la comunidad les dice: *a ustedes les digo la verdad*. Ratificación desde cualquiera de los miembros del colectivo, y en la voz de Segundino, de su confianza en la palabra.

Esa verdad no será en modo alguno una declaración de principios. El llamado al trabajo comunal es narrado y argumentado por Segundino desde las desventajas y los beneficios concretos que tendrá la comunidad si se empeña o no en el trabajo. El no trabajo significa que ustedes, por ejemplo, *no son tan beneficiados con los carros*. El trabajo inevitablemente significa que *eso va a ser mejor*. Todo relacionado con la apelación a una figura muy grata para las comunidades: la conexión con el mundo. Carros y carreteras.

En su tarea de amplificación, Segundino convoca al trabajo en general. Utiliza el ejemplo de los carros y carreteras como una figura que podríamos denominar alegoría del progreso. Si ese progreso es visible, gratificante y asequible con el trabajo, esas categorías valen también para el local comunal. Y para todo trabajo que va a reclamar la agenda de la asamblea.

El hombre común, y no siempre los líderes, sabe que es necesario refutar no solo argumentos, sino sobre todo la inercia. De allí que Segundino tome prestada la voz de algunos miembros de la comunidad que podrían estar en esta actitud inercial y se pregunte con ellos *¿para qué? dirán ustedes*. Para inmediatamente responderse también con ellos: *para el bien de ustedes, para vuestro bienestar*. Yo, Segundino, uno de ustedes me y les digo todo esto.

El exordio persigue posicionar y alentar la idea de la motivación para el trabajo y la realización de obras. Eso ha sido manejado por Macario y Raúl. Y Segundino se adhiere sin discusión a ese planteamiento. Porque *entonces otras obras más para aquí programaremos para otros años*. Incluso se hace partícipe de la programación. Lo que interesa es incorporar a todos. Casi Segundino repite exactamente lo que ha sido dicho: *así están diciendo los señores autoridades*.

Pero la amplificación que parece aquí haber alcanzado su máxima expresión y que suena casi a sumisión, no es tal. Al suscribir casi textualmente las palabras de Macario y Raúl, y sus promesas, subrayando que son dichas por *los señores autoridades*, se hace resonar en la asamblea el compromiso verbal de esas autoridades con la palabra. Antes las autoridades habían dicho a la comunidad: si tú cumples, yo cumplo. Ahora es la modesta voz de Segundino, pero voz de la comunidad, la que subraya la palabra empeñada. A cuyo cumplimiento se supeditará el trabajo comunal.

Finaliza Segundino su intervención haciendo un llamado a los mayores y a los jóvenes para que, a través de su trabajo, *nuestro pueblo marche adelante*.

El exordio ha terminado de ser construido y la finalidad de ese exordio ha sido conseguida. Trabajando el eje primera piedra/obra/comunidad/trabajo, la estrategia discursiva ha logrado extender el llamado a trabajar al todo de la asamblea. La objetivación argumentada de los beneficios del local comunal lo ha hecho posible. Se ha sellado el compromiso que la comunidad trabaje en todos y cada uno de los puntos que la agenda de la asamblea va a proponer. Sabemos que había preacuerdos verbales y conductuales privados antes de la asamblea. Pero las estrategias discursivas retóricas en el espacio público y su escrupuloso cumplimiento eran factor indispensable para asegurar el contrato social.

La narratio se inicia con la intervención de Sabino que se identifica como director de debates y que señala la agenda de la asamblea.

Sabinu: Siñuris kumunirus in hiniral tingan ustidis muy buynus diyas; in mi pirsuna se an pihadu para asumir a isti diriktur

dibatis; buwinu, muchísimas grashas, kumpañirus, kasqanchispas hina kumpañirus asambliyanchista unu pur unu ima... ima parlaña kaqtinpas sayariyuspa parlarisunchis y más urdin, trankilidad, más phásil, imapas narinanchispaq kumpañirus.

Sabino: Señores comuneros en general, tengan ustedes muy buenos días, en mi persona se han fijado para asumir como director de debates; bueno, muchísimas gracias compañeros. Así como estamos compañeros, en nuestra asamblea participen uno por uno, así haya cualquier opinión, opinen poniéndose de pie y con más orden, tranquilidad, para abordar con más facilidad los problemas.

Sabinu: Suqta ahinchallan kasqa, primiru kasqa Marinasmanta, sigundo is bisita dil alcalde, di Ch'amaka; tirsiru, is par... par... par... ti... si... par... para... para... la Paru... Ayu... (Huliyán: Paru Agrariyu)... paru agraga... riyu... Paru Agrariyu, sí, sí, sí. Kuwartu, phayna rundas kampsinas, y... (Tiyuphilu: Sintru Idukatibu)... dil Sintru Idukatibu, nada más; lus saisi numás abiyan sidu.

Sabino: Hay solo seis puntos en la agenda: primero, es sobre MARENAS, segundo es sobre la visita del alcalde de Ch'amaka, tercero es par... ti... ci... par... par... ti... ci... par... para... para... el Paro... Agra... (Julián: Paro Agrario) paro agr... rio, Paro Agrario, sí, sí, sí. Cuarto, faena de rondas campesinas y (Teófilo: Centro Educativo)... del Centro Educativo, nada más. Los seis nomás habían sido.

Y continúa la narratio con diversas intervenciones. Dándose cuenta de los hechos y situaciones que van a ser tratados en la asamblea. Dándose explicaciones precisas e informes concretos, especialmente en las intervenciones de Macario y de Benigno, otro participante.

Es interesante volver a insistir en cómo dentro del discurso retórico andino la refutatio aparece constantemente. No aparece como una parte del discurso separada de las otras, sino que aparece de manera constante. Es como si el emisor anticipara permanente las críticas que puede recibir (o que ha recibido de manera no formal, fuera de la asamblea) y las neutralizara, refutando las intervenciones destinadas a manifestar la

crítica. Esto es muy claro dentro de la narratio en las intervenciones de Macario y Benigno.

Finalizada la narratio, con las precisiones pertinentes, se inicia propiamente la argumentatio, donde se van a discutir temas de la agenda.

Diversas intervenciones van configurando el conjunto de la asamblea en las voces de pobladores de la comunidad.

Se intercambian argumentos y detalles. Se atiende a posibles objeciones. Demasiado largo sería realizar aquí el análisis pormenorizado de la extensa argumentatio de la asamblea.

Observemos, por ejemplo la anticipación a objeciones, la refutatio, en boca de Teófilo:

Tiyuphilu: Aká la palabra kumpañirus, chay partinmanta nuqa niyman, nuqa mana hayk'aqpas rimanichu nitaq rimakuyta yachanichu; payllacha kayta munan niwasqaku ni pimanpas rimanichu; nuqama allin karani, chhaynata rimanku, siñurakunacha rimanku imatapas. Nuqaykuqa qhawaqpuni kayku chay imbin-tariyu chaykunata, arkiyukunata, hayk'an qullqi kashan tudu; Mariyu chaykunata kuwadirnunpi apaq ¿nu?, tudu. Kunanpas anchhayna apakunman kaypiqa kada kusaskunata urdinanan chaykuna disurdin kashan al minus chay nakuna... pitaq arkiyuta atirunqa, awir pitaq chay aktata... ¿wakmantachu rantirunqaku? manan riki kumpañirus. Intunsi disdi inishunmanta akta sumaqta riman chayqa, chaykunapas mayur puntahiman aypanku. Dirripinti chaykunamantapascha siñuray nin ñawpaq antisqa aknata ruwaqku y urdin chaykunapas riq, chaytaspacha ninku wakinqa "riklamashanmi chaykuna llapan kashanku, chay paykunacha llank'akapuyta munanku", chaypas rinigayya dirripinti nu malpas karin manapas allin chu dukumintukuna y kin kida mal, payllataq kidan mal, krupupi kashan chaykunapas ruwananku ¿nu?, kada mimbruya, akasu nachu, pichu ruwanqa, paykuna ruwakuspa atinqakuchu, mana, klaru un. Rikusqankichis hina kumpañiru prumutur kapasitarun, piru akasu paypapas tiyimpun pirmanintillachu kashan manan riki; paykunaqqa... paypapas

ruwarapunapaq, nu sirtu kumpañirus? Anchhayhina chaykunapas qhipapiya kashan, intunsi anchayraykupipas siñurakunapas rimanku riki, ñawpaqqa allinmi karan paykuna kaqtinga nispa, kumpañirus. Maryu Amaru... anchaykuna karayku kumpañirus. Chayllatan willaykichisman kumpañirus.

Teófilo: Acá mi palabra compañeros, de esa parte yo diría, yo nunca he hablado de esa forma, ni siquiera tengo comentarios para otros, solo él nomás querrá ser, me habían dicho así, nunca le he dicho a alguien que yo era el mejor, así hablan las señoras, dirán cualquier cosa. Nosotros siempre revisábamos el inventario, el arqueo, cuánto de dinero hay, eso Mario llevaba en su cuaderno todo anotado y ordenado pero todo ¿no? Ahora también deberían ordenar así, aquí hay que ordenar las cosas, poner en orden, ahora están en desorden esas cosas, al menos esos... quién va a poder hacer el arqueo, a ver quién el acta... ¿o van a comprarlo de nuevo, no, ¿no es cierto? Compañeros. Entonces si desde el inicio el acta informa bien [está bien hecha], alcanza a los puntajes mayores, quizá sobre eso también mi señora dijo que antes hacían así y esto iba en orden, eso seguramente algunos piensan que estoy reclamando... "Solo ellas querrán seguro trabajar", pero ese trabajo es para molestarles pues, de repente van a estar mal los documentos. Quién queda mal: ellas quedan mal pues, del grupo cada miembro tiene que hacer, acaso alguien se los va hacer. Ellas no van a poder hacer claro ¿no? Como estamos viendo, el señor promotor las ha capacitado pero él tampoco tiene tiempo, no está permanentemente acá, ¿no es cierto?, para que él se los haga, ¿no cierto compañeros? Entonces eso se está retrasando y tal vez por eso las señoras hablan pues: "cuando ellos estaban las cosas estaban bien" diciendo compañeros. Mario Amaru... esos hemos sido compañeros. Solo esto podría informarles compañeros.

Es importante señalar, y esto puede observarse en la lectura de la transcripción, cómo a lo largo de la argumentación se realizan constantes verificaciones de aquello a lo que se alude con el discurso verbal. Todo aquello de lo que se habla y en relación a lo cual se toman acuerdos,

existe y es verificable en la realidad. La palabra no representa una realidad no existente. La palabra es parte de una realidad que existe y sobre la que se opera. El hecho que exista aquello a lo que se alude y sobre lo que se acuerda, no quita valor a la necesidad del acuerdo público. Al contrario, lo reafirma. La palabra pública es parte de esa realidad sobre la que se opera. Y la palabra pública confiere más valor real a esa realidad.

Y esta relación de palabra y realidad nos permite entender con mayor claridad la relación entre la palabra y la vida cotidiana. En una sociedad oral, como aquella a la que nos estamos refiriendo, la palabra es parte de la vida. La actividad lingüística es una parte de las actividades cotidianas, está relacionada con ellas, es parte de ellas. De allí que la asamblea es parte de las actividades de la vida cotidiana. Está dentro de esa vida. No es una mera actividad formal. Se integra dentro del conjunto de actividades. Y por eso en la argumentación de la asamblea intervienen como normales hechos que pertenecen a la vida cotidiana, referencias a situaciones ordinarias, comunes. La asamblea no es el gran evento, que se aleja de la vida diaria para tratar temas de gran importancia. Sí, se tratan temas de importancia, como importantes son las cosas que suceden todos los días.

Lo tratado en la asamblea es contiguo, próximo, es parte de las actividades de la vida diaria. Y así como en la vida diaria se toman decisiones en conjunto, lo mismo sucede en la asamblea. Todos participan en la toma de decisiones. Se trata de acuerdos en conjunto, de acuerdos por contigüidad, por cercanía. Y así como ellos toman los acuerdos estando próximos, toman acuerdos sobre temas que están próximos. No existe una enorme diferencia entre la actividad que debe realizar la comunidad para poner la primera piedra y el techado de la casa de un comunero. Ambas actividades son importantes, están próximas y son parte de la vida en su conjunto.

Y todo esto argumentado afectivamente. Otro elemento que nos hace ver la cercanía. Nada está lejano de aquellos que hablan. Y aquellos que hablan tienen una relación afectiva con lo que están diciendo. Con la palabra y con la realidad de la cual esa palabra es una parte más. La

palabra no es el elemento más importante. Es importante, sí, pero tan importante como los objetos y situaciones. Y así como hay una relación afectiva con la realidad, que es próxima, hay una relación afectiva con la palabra que es parte de esa realidad y también próxima.

Makaryu: Nu piru ima unchaytacha chaykuna kayimunqa, sinku.

Biniknu: Ahá, kiyin tiyini almanaki kumpañirus?

Maryu: Isti dumingo al utru is dumingo...

Biniknu: Sinku is al utru?

Maryu: Klaru.

Biniknu: Atirusunmanchu, icha kulihuyutataqchu haykunkichis, padri di phamillakuna manama riki ubligasunkichischu, icha sinku chay unchayqa kanqa.

Sabinu: Haykusaqkun.

Ipulitu: Sun ubligaturyu, si pi.

Biniknu: Ubligaturiyuchu, intunsi mana wakirachusuncho, chayna kasupiq.

Makaryu: Ki tal siriya kuwatu?

Biniknu: Sábado kuwatu.

Makaryu: Sábado kuwatu, imachu kashan, manama riki?

Biniknu: Sábado kuwatu, awir kumpañirus jatwaqchischu... tawa uktubri killapi?

Biktur: Tichamintun kanqa.

Basillu: Tichamintu disi ba sir isi diya.

Biniknu: Siphirinu ba tichar...

Biktur: Klaru.

Biniknu: Nu shirtu?

Maryu: Mal diya.

Sabinu: Milliyimi, mal...

Makaryu: Di tudu anhilis, birhinis...

Biniknu: Amaña mal diyapiqa pinsayñachu wayqicha, duningo shitichu manama.

Biktur: Chakinchistapas takarukusunmanri kamps, pur kasuwalidad...

Ipulitu: Martista...

Maryu: Lunista... lunista ruwasunmanri.

Biniknu: Lunis... i...

Maryu: A... sabadutataq wasichanqaku chayqa, dumingutawanña nanqak.

Basillu: Nurmal pi.

Biniknu: Klaru lunispaqa.

Maryu: Sí.

Biktur: Sanullan kanqa i.

Macario: No sé qué días serán pues esas fechas, cinco.

Benigno: Aja, compañeros quién tiene almanaque.

Mario: Este domingo al otro es domingo...

Benigno: ¿Cinco es al otro?

Mario: Claro.

Benigno: ¿Podremos, o hay padres de familia que van a ir a la faena del colegio?

Creo que no es obligatorio, o la fecha será cinco ese día.

Sabino: Sí vamos a entrar.

Hipólito: Son obligatorios, sí pues.

Benigno: ¿Es obligatorio? Entonces en ese caso no vamos a poder.

Macario: ¿Que tal si fuese el cuatro?

Benigno: Sábado cuatro...

Macario: Sábado cuatro... o hay algo ese día, no creo...

Benigno: Sábado cuatro, a ver compañeros ¿podríamos el día cuatro de octubre?

Víctor: Se va a realizar un techamiento.

Basillu: Dice que va haber un techamiento ese día.

Benigno: Ceferino va a techar su casa.

Víctor: Claro.

Benigno: ¿No es verdad?

Mario: Mal día.

Sabino: Feo es... mal...

Macario: De todos los ángeles y vírgenes...

Benigno: Hermanito ya no pienses en ese mal día, acaso es domingo siete.

Víctor: Tal vez podríamos golpearlos el pie, por casualidad...

Hipólito: El martes...

Mario: El lunes, el lunes haríamos no?

Benigno: Lunes... no?

Mario: Cómo van a techar el sábado, el domingo más digamos que estén ocupados pero seguramente el lunes más estarán...

Basillu: Normal pues.

Benigno: Claro para el lunes...

Mario: Sí.

Víctor: Va a ser un techado sano (sin borrachera).

La argumentación en la asamblea se convierte así en un acto de persuasión constante. Más que de convencimiento, de persuasión. Los comuneros ya están convencidos de aquello que tratan. Se necesita ahora un compromiso público, un contrato social común. Y de eso se trata en la construcción del discurso de la asamblea. Públicamente, en conjunto, acordamos. Y luego de este acuerdo público en el que todos participamos, no hay discusión. De allí, y lo reiteramos, la constante refutatio. Toda objeción posible o existente ya ha sido y está siendo argumentada. El acuerdo no es meramente la imposición por decisión de alguno o algunos. Ya estamos previamente de acuerdo, este acuerdo privado previo lo hacemos público y cualquier objeción ya ha sido solucionada o rebatida.

Por eso el consenso. Se llega a un consenso público. Necesario, aun cuando privadamente ya estuvieran de acuerdo. Y una vez llegados al consenso y solucionadas posibles objeciones, lo acordado se cumple. No hay otra posibilidad.

Insistamos una vez más: el discurso de la asamblea supone la consagración de acuerdos públicos que han sido preacordados en privado. La indispensable palabra pública formaliza ritualmente la palabra privada. Esto no significa, como hemos visto, que el devenir temático y argumentativo de la asamblea no sepa discurrir y afrontar situaciones espontáneas y no previstas que habrán de ser abordadas en la lógica del conjunto.

Sabinu: Hayta sumaqta huk phamilla huk wawamasintinqa kumprindiyanakunapunitaq, huk pidasu hallpamantaqa mana chiqagpaq prublimataqa ruwananchischu. Pura kashanchis kaypi, manaña phamillantinkanchis chaypas.

Silvistri: Anchay kasupi nuqapas Huanumanqa nachus nuqa, qushaniqa wichaytaqa, riki?

Agustu: Chayta wisq'rukunqa chayqa kunan kaynaq tiyu Nativu. Qulqi kawa uywachankuna maynintataq awir purinqa, chaykunatapas wisq'arapunqaqa.

Sabino: Eso está bonito... Aquí estamos como en familia aunque no seamos entre familias, como contemporáneos tenemos que comprendernos, de un pedazo de terreno no podemos hacer problema.

Silvestre: En esa forma yo también a Juan le estoy cediendo mi terreno de arriba, ¿no es cierto?

Augusto: Se va a cerrar eso del tío Nativu, el dinero... sus ganaditos por dónde van a transitar, en el caso de que cierre esas partes.

Luego de lo acordado, es lógico que algo verificado nos pueda hacer pensar diferente. Ello nos llevará a reunirnos y a tomar públicamente otros acuerdos, siguiendo el mismo ritual.

Y luego de la argumentación, el epílogo. No se trata de un epílogo ampuloso o puramente formal. El epílogo resume de manera práctica los acuerdos a los que se ha llegado y se refiere a realizar en concreto y de manera operativa las actividades que lleven al cumplimiento de lo acordado.

Makaryu: Chaymi qayninchay parlapayaqtiy niwan nata isti... "Sabadutan hamusaqku inhiñiruntin nuqapuwan", nispa nin kumpañirus. Intunsi sabadupaqcha huk phayna hiniralta kidayullasuntaq kaq kumpañirus kunan chaypin primira pidrata churanqa, adimas diripinti rumi phaltanqaraq chaypi simintashunta uqarisunchis apinas ishkay unchayllan ch'akirunqa nispa nin, intunsi pitacha churanqa huk mayistru rispunsabli chayta y chaypiñacha pay parlapayawasunchis kumpañirus, intunsi kumpañirus chaypaqpas nutiphikasqa kankichis, imaynan kumpañirus paypas rimasqanta mana tantu nashanchu isti qunqachunchu kumpru-

misunta anchhaynacha nuqanchispas riki qayna imaynan rihidurpas kaq imbitasharanchis... huk kusirisqa hina ripusharan anchhaynacha kumpañirus kunanpas sabadutapas llapanchis hamusunchis y kiypi nirina kashan kumpañirus huk primira pidra nisqatataq churanqa chayqa imachatan inbitayusunman kumpañirus, chayta qankunaman niyta munasharaykichis, awir qankuna uhumanta llusqirimuchun, chay huk lichuntachu, quwitachu sipipusunchis, challwamanchu haykupusunchis, ay challwamantaqa midiyu istriktun kashan kumpañirus manachus hina challwataqa isti, lichuntachu, kunihadatachu imatan ruwasunchis kumpañirus awir.

(...)

Adimas kumpañirus, inbitayunanchisya, haqay tukunaraq kashan, qayninchay chaytapas nini kumpañirus, kay kinray riki, pitaq akasu nuqanchis chaymanña aparamunqaku aqua chaypas, q'ipispallachu chaykunatachu ruwayushasunchis, manama riki. Chaymanta kaq kaypas partipi kashan intunsi chaykunatapas kumphiyansa parlapayarinapaq, diripinti inbitashunwan allinchata hina niyina kumpañirus, icha ima ninkichisyaqankuna kumpañirus. Buyinu nuqapas, mana nuqallapas upunikuspa atiyantaqchu nu? Chaymantakaq matiriyallpas nin kumpañirus qankunawan huk iskay kinsa miyinbruwan imacha risunchis, hinaspa qankuna kunstan... tanshunniykchispi rantimusunchis nispa chaytapas nin kumpañirus chayqa.

Sabinu: Uyariychis kumpañirus Prisidinti impurmashunninta chaywan kumphurmi kidankichis qankunapas... paqarinchu sabadutachu siguraminti ampliyaminti pay kikin parlapayariwasunchis kaypi. Intunsi awir imachatan kumpañirus, quwipas rantinapaqpas kaq qulqi mana kallantaqchu, purki chay ñaha nishankichis chay kumpañiruq Antufiuq puchun kashan; piru chaypas kaq phallawasuntaqya kaq napaq chay muhucha rantinapaqpas nuqa niyman kumpañirus manachu huk t'iwichan hina kan icha pichu manunchis kashanman kumpañirus chayqa chaytaqa lichunayapusmancha riki kumpañirus mas gustu ripunankupaq, nu? [*Agustu:* sapallanchu...]... purki sinku sulistan kaypi nata mañakushanku riki, sapanka quwita chayqa chaypipas kaq huk kinsata ima si-

pisunchis chayqa, chaypas kaq tirarullanqataqya kumpañirus... [Biktur: mihunankupaq hinayari...]. Kundimintunkunapi kaq haykurapullanqataq, chayqa chaykunapiya yaqa tirarapunqa, chay qulqichapas kaq.

Macario: Por eso cuando le he hablado ayer, me dijo: "Vamos a venir el sábado con el ingeniero más", así dijo compañeros. Entonces para el sábado programaremos una faena general. Allí va a colocar la primera piedra, tal vez va a faltar todavía piedra para la cimentación que vamos a empezar compañeros. Además dijo que va a secar solo en dos días y no sé a quién pondrá como maestro responsable. Ahí es cuando ya nos estará hablando compañeros. Entonces compañeros quedan convocados para ese día. Él también no está olvidando su compromiso. De igual manera nosotros también. La vez pasada también los regidores nos han... contentos han quedado, entonces este sábado tenemos que estar todos pues va a colocar la primera piedra, qué cosita le vamos a invitar compañeros, eso les iba decir, a ver que salga de vuestras opiniones. ¿Le vamos a invitar lechón, conejada o trucha? Para pescar trucha está restringido compañeros, entonces no va a ser posible la trucha, lechonadita o conejadita, a ver compañeros.

(...)

Compañeros, tenemos que invitar pues... Aquello todavía falta terminar, ayer también sobre eso le hablé; quién nosotros así traigan la arena hasta aquí, acaso con solo cargarlo vamos a hacerlo [construirlo], no, ¿no es verdad? Además la parte posterior de aquí también falta, entonces para hablarle en confianza sobre eso con una invitación se le puede decir con cuidado. O no sé qué opinan ustedes compañeros. Bueno yo tampoco puedo oponerme compañeros, ¿no es verdad? Después de los materiales dijo también que con dos o tres miembros de la junta directiva vamos a ir a comprar bajo vuestra constatación, así dijo compañeros.

Sabino: Escuchen compañeros la información del Presidente para que ustedes también queden conformes... Mañana o el sábado seguramente nos estará explicando ampliamente aquí. Entonces a ver qué cosita compañeros, para comprar cuy, también falta dinero, porque enantes dijeron que todavía sobra el dinero que sobre y está en poder del compañero Antonio, pero también

nos va a faltar para comprar semillitas; así yo diría compañeros, ¿no habrá una ovejita... o alguien [nos] debe compañeros entonces esito lo lechonaríamos, no cierto? Para que de ese modo se vayan contentos, no? [Augusto: solo él...] ... por que aquí cada cuy está costando cinco soles y así matáramos unos tres en eso también vamos a gastar compañeros... [Victor: como para que coman...] ... también se va a gastar en los condimentos y para esto también vamos a necesitar [gastar] dinerito.

Como vemos, el epílogo de este tema se yuxtapone con la atención a algunas actividades cotidianas. Y continuará la asamblea pasando a otro tema. El primer tema ya se cerró, ya se tomaron las acciones y hay que pasar a otra cosa. Esto no quiere decir que el tema anterior no vuelva a aparecer, pues sigue siendo parte de la vida y se relaciona también (como parte del conjunto de actividades) con el tema siguiente. De allí la constante recurrencia de temas que se cierran, pero que vuelven a aparecer. No una clasificación cerrada y definitiva. Todos los temas se relacionan y vuelven a aparecer de manera constante.

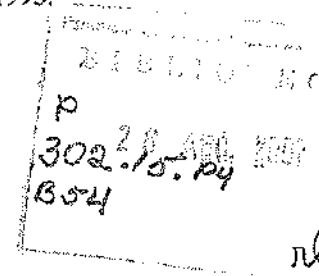
Y con este epílogo práctico se continúa con las actividades de la vida. Actividades de la vida que se manifiestan en realizar acciones o en continuar con la asamblea. En ese momento o un poco después.

Pero el discurso verbal y social es abierto. Un epílogo no significa la cancelación demostrativa de un tema. Es el compromiso para la puesta en práctica de acciones destinadas a cumplir acuerdos que se han hecho públicos. Y toda esta estrategia discursiva argumentativa desplegada en la asamblea se inserta en un discurso verbal y factual cuyo rasgo permanente es la argumentación. La activación permanente del poder de la palabra como instrumento de negociación para asegurar el contrato individual y colectivo.

Bibliografía

- ARNHEIM, Rudolph. "El pensamiento visual". En Gyorgy Kepes. *La educación visual*. Novaro, México, 1972.
- BARTHES, Roland. *L'ancienne rhétorique*. Aide Mèmoire. Communications, 16, 1970.
- BIONDI, Juan y Eduardo ZAPATA. *Representación oral en las calles de Lima*. Universidad de Lima, Lima, 1994.
- . "Oralidad, escribabilidad y electronalidad: cercanías y distancias". *Crónicas urbanas* No. 8, Cusco, 1990.
- BÜHLER, Karl. *Teoría del lenguaje*. Revista de Occidente, Madrid, 1967.
- CALOGERO, Guido. *Why do we ask why?* Actas del XI Congreso Internacional de Filosofía, Bruselas, Amsterdam, New Holland Publishing, New York, 1953.
- CASSIRER, Ernst. "El lenguaje y la construcción del mundo de los objetos". En Autores varios. *Teoría del lenguaje y lingüística general*. Paidós, Buenos Aires, 1972.
- CHILDE, V. G. *Los orígenes de la civilización*. Fondo de Cultura Económica, México, 1959.
- CISNEROS, Luis Jaime. *El funcionamiento del lenguaje*. Pontificia Universidad Católica, Lima, 1992.
- CURTIUS, E. R. *Literatura europea y Edad Media latina*. Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- ECO, Umberto. *El signo*. Labor, Barcelona, 1993.
- FERREIRO, Emilia. *Cultura escrita y educación*. Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- FLORESCU, Vasile. *La retórica en su desarrollo histórico*. Il Mulino, Bologna, 1971.
- GARCÍA BARDÓN, Salvador. *Operaciones semánticas del español*. Universidad de Lovaina la Nueva, Bélgica, 1991.
- GELB, I. J. *Historia de la escritura*. Alianza Editorial, Madrid, 1976.

- HAUSER, Arnold. *Historia social de la literatura y el arte*. Ediciones Guadarrama, tercera edición, Madrid, 1964.
- HAVELOCK, Eric. *La musa aprende a escribir*. Paidós, Barcelona, 1996.
- . *Prefacio a Platón*. Visor Distribuciones, Madrid, 1994.
- JAKOBSON, Roman y Morris HALLE. *Fundamentos del lenguaje*. Ciencia Nueva, Madrid, 1967.
- LAUSBERG, Heinrich. *Elementi di retorica*. Il Mulino, Bologna, 1969.
- MARROU, H. I. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Editions du Sueil, Paris, 1948.
- MCLUHAN, Marshall. *La comprensión de los medios como las extensiones del hombre*. Diana, México, 1969.
- MOORHOUSE, A. C. *Historia del alfabeto*. Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- PERELMAN, Chaïm. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Gredos, Madrid, 1989.
- REYES, Alfonso. *La crítica en la edad ateniense. La antigua retórica*. Obras completas, volumen III. Fondo de Cultura Económica, México, 1961.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Losada, Buenos Aires, 1961.
- SPANG, Kurt. *Fundamentos de retórica literaria y publicitaria*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1991.
- TOFFLER, Alvin. *La tercera ola*. Barcelona, Plaza Janés, 1984.
- WALD, Henry. "Retórica rediviva". *Familia* No. 9, 1969.
- ZAPATA, Eduardo. "Semiótica e información". En Autores varios. *Signos, información y lenguaje*. Universidad de Lima, Lima, 1993.



Este libro se terminó de imprimir
en el mes de Octubre del 2006
en Studio Digital Editores, S.A.C
Telf.: 425-1504
Jr. Chavín 051 - Breña
Lima - Perú