

VITALIDAD DE LA LENGUA AIMARA

Felipe Huayhua Pari
Universidad Nacional Mayor De San Marcos
fhuayhua@gmail.com

RESUMEN

La vitalidad de la lengua aimara se puede apreciar de diversas formas, y una de ellas es verla en peligro de desaparecer. En esta apreciación, hay factores que desde un sustrato de diversidad cultural positiva influyen para expresar la identidad propia, o para entender con respeto la identidad de otro.

En este último punto, presentamos en el aspecto político (oficialización), religioso (doctrina), académico (cátedras), literario (fuentes escritas), espacial, de identidad y resistencia cultural como factor de la vitalidad. Pero la identidad y la autovaloración pueden mostrarse también por el número de hablantes, por prestigio social, por la existencia y uso de medios de comunicación, por la sistematización histórica y cultural, por modos de decir y de decirse.

PALABRAS CLAVE: aimara, cátedra, diversidad, identidad, resistencia, vitalidad.

ABSTRACT

Vitality in the Aimara language can be assessed in several ways and you can be seen it as an endangered language. In this appraisal there are some factors arising from a ground of positive cultural diversity may influence the process of asserting a groups's own identity or, to understand respect the identity of the others.

In this last point the political (ie, attaining official status), religious, scholarly (chair of Aimara), literary (written sources), territorial, identity and ethnic resistance aspects can be seen as factors of vitality. But identity and self-esteem can also be reflected in the number of speakers, by social prestige, availability of media, and its use historical and cultural codification, and ways of expressing each other the words and by oneself.

KEY WORDS: Aymara language, chair of Aimara, diversity, ethnic resistance, identity, territorial, vitality.

0. INTRODUCCIÓN

Hay diversas formas de apreciar los factores de la vitalidad de una lengua. Por ejemplo algunos ponen atención a los niveles del peligro que David Crystal (2001) —en su obra *La muerte de las lenguas*— caracterizaba como **preocupante**; otra clasificación es en lenguas potencialmente en peligro, lenguas en peligro, en grave peligro, moribundas y extintas (Stephen 1998: 192); otras consideran lenguas seguras, en peligro, extinguidas y moribundas (Michael Krauss (1992: 4)); también se habla de lenguas viables, en peligro, casi extinguidas y extintas (Kincade 1991: 160-163); se jerarquiza en ocho niveles (Fishman 1991); o se las ve como lenguas florecientes, duraderas, decadentes, obsolescentes y extintas (Bauma 1980). Según los diversos criterios que proponen estos autores, la lengua aimara estaría en situación “poco preocupante”, “menos peligrosa”, “segura”, “viable” o “duradera”.

Julio Calvo (2004) muestra la vitalidad de las lenguas por el número de hablantes, espacio, prestigio, poder político económico social y medios de comunicación, otros rasgos como cátedras, normalización (de la escritura). Un punto favorable para la evaluación del aimara se expresa así: “Con estos datos siempre aproximados se aprecia en seguida que hay un conjunto de lenguas cuya vitalidad se ha extendido al bilingüismo y se ha aumentado considerablemente la inmigración urbana; hoy por lo menos ni el quechua, ni el guaraní, ni el aimara ni el mapuche corren riesgo de extinción. En cambio, el resto de las lenguas están más o menos seriamente amenazadas de desaparición” (Calvo 2004: 306).

Nosotros, como aimaras, enfatizamos que la naturaleza del espacio americano incluye diversidad en lenguas, en culturas, en clima, en etnias; eso hace que se mantenga diferente de los europeos etnocentristas homogenizantes (Huayhua 2006: 104; 2004: 109; 2009: 14). Este es el marco ecológico de referencia, pues la presencia de la diversidad biológica es también lingüística y cultural; en América, la uniformidad representa un peligro para la supervivencia. El escritor ruso Vjaceslav Ivanov lo resume así: “Cada lengua constituye un cierto modelo de universo, un sistema semiótico de comprensión del mundo, y si poseemos 4000 diferentes maneras de descubrir el mundo, eso nos hace ricos. Deberíamos ocuparnos de la preservación de la lengua igual que lo hacemos de la ecología” (Crystal 2001: 50).

Allá por los años de 1971, Einar Haugen en “The ecology of language”, en la página 25, plantea esta teoría como una necesidad en desarrollo; por eso Baker, en 1993, decía que hay que cuidar la diversidad lingüística, y cita a Ofelia García que anuncia: “Si el mundo tuviera en sus jardines solo una flor, de un color, de un tamaño, sería aburrido, tedioso, soso, empobrecido el mundo” (Baker 1993: 73; Huayhua 2004: 104). Así, los especialistas como Krauss (1992), Dixon (1977), Hale (1992) y Moreno (2000) se orientan en esa perspectiva.

A pesar de estos anuncios ecológicos, en el Perú hay prejuicios, ideas del colonialismo mental, expresadas por intelectuales de formación extranjerizante occidentalizados y sin identidad nacional que niegan la filosofía andina, la matemática, literatura, religión o la escritura andina como lo hacían algunos invasores europeos en la colonia, quienes siendo eurocentristas negaban los valores del indio, porque querían la occidentalización del mundo andino (Huayhua 2001: 4, 42); pero como el ave fénix se ha levantado de las cenizas nuestra cultura negada y está demostrando al mundo entero la verdad que durante años se silenciaba y se mantenía implícita, pero que hoy los nuevos especialistas científicos van demostrando en forma explícita los logros de la ciencia andina peruana, desarrollada como respuesta a las necesidades de la sociedad y que está presente entre los aimaras, en su lengua, en su cultura, en la cosmovisión, etc.

En este trabajo, presentamos algunas muestras de la vitalidad del aimara que en forma inconsciente han estado aplicándose, porque esta lengua está dentro de un espacio de la diversidad, y expresa nuestra identidad, pues “una nación sin una lengua es una nación sin corazón” (Crystal 2001: 51). La lengua aimara es depositaria de la historia, pues en ella están plasmados los conocimientos, expresa una riqueza y es una lengua lógica y práctica.

El primer catedrático de la lengua aimara, José de Acosta, acerca de esta decía: “un hombre sabio que lo que hace un padre con una hija fea para casarla, que es darle mucha dote, eso había hecho Dios con aquella tierra tan trabajosa de darle mucha riqueza de menos para que con este medio hallara quien la quisiera” (Acosta 1590: 40), (Huayhua 2007: 211).

Este pensamiento ocultaba la realidad de las intenciones de los conquistadores: si no hubiese sido por las riquezas como el otro y la plata —que se llevaron en enormes cantidades—, no les hubiese interesado quedarse en América.

1. EL AIMARA ES UNA LENGUA OFICIAL

El virrey Francisco de Toledo, a raíz de la “Visita General” (1570-1575), oficializó el año 1573 a las tres principales lenguas peruanas —quechua, aimara y puquina— con el nombre de “lengua general”. El documento fue encontrado por Bouysse-Cassagne en 1975 (Bouysse Cassagne 1975: 314). También se mencionaba otras lenguas como uruquilla, mochica, culli, tallán.

Similar reconocimiento se dio también, en 1975, con el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado; hubo intención de promover las lenguas andinas, pero no se desarrolló bien esta política y no hubo resultados.

En la Constitución Política del Perú de 1993, en el artículo N.º 48, se declara: “Son idiomas oficiales el castellano y, en las zonas donde predominen, también lo son el quechua, el aimara, y los demás lenguas aborígenes”.

En el plano internacional, tenemos la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos, proclamada en Barcelona el 6 de junio de 1996, que en varios de sus artículos coincide con el planteamiento constitucional peruano. Así, en el artículo 7, dice: “Todas las lenguas son la expresión de una identidad colectiva y de una manera distinta de percibir y de describir la realidad, por tanto tienen que poder gozar de las condiciones necesarias para su desarrollo en todas las funciones”. En el artículo 12 se establece: “En el ámbito público, todo el mundo tiene derecho a desarrollar todas las actividades en su lengua, si es la lengua propia del territorio donde reside”. Organismos como la OIT también se ocupan de este derecho; y la Política nacional sobre lengua y cultura en la educación de 2002, del Ministerio de Educación del Perú, está propiciando —al menos declarativamente— una política lingüística que reconoce los derechos de los pueblos originarios.

2. CÁTEDRA DE LA LENGUA AIMARA EN LA UNMSM

Durante el gobierno del virrey Toledo, la primera universidad de América, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, emitió el 23 de enero de 1578 la “Constitución” que a la letra dice: “Constituciones de la universidad de la Ciudad de los Reyes del Perú – Don Francisco de Toledo mayordomo de su majestad, visorrey gobernador y capitán general en estos reynos y provincias del Perú y Presidente de la Real Audiencia que en esta ciudad reside [...]

“15 – Cátedra de la lengua. Item se leerán las lecciones de la lengua de esta tierra, la una de lengua en general del inga y la otra de la aimara pues la que mas se habla y trata en las provincias de arriba con quatrocientos pesos ensayados de salario cada una y se leerá cada una desde las siete de la mañana hasta las ocho y media, y la otra de tres a cuatro y media de la tarde” (Archivo general de Indios, legajo patronato N.º 191 R- 12,3, también en Eguiguren (1951: 33, 62, 64).

Más tarde, el 7 de julio de 1579 se da una ordenanza que a la letra dice así: “Ordenanzas que su excelencia hizo e institución de la cátedra de la lengua de los indios de este reyno en la universidad de la Ciudad de los Reyes [...] haga una cátedra de la lengua de los naturales con estas ordenanzas e institución y se le señale salario competente.

“Ordenanzas e institución de la cátedra de la lengua de los indios.

Don Francisco de Toledo Mayordomo de su majestad y su Visorrey [...] Por quanto entre las demás cátedras que tengo fundadas e instituidas en esta universidad de las ciencias que se han de leer en ellas es una de la lengua general de los indios, para que los sacerdotes, ministros de doctrina que se hagan de administrar y enseñar, puedan aprender y saber su lengua propia y con las demás partes esenciales que cada sacerdote debe tener para tener cargo de la dicha doctrina y predicación del sagrado evangelio [...]”

Finalmente se dio una real cédula el 19 de setiembre de 1580 en Badajoz, que a la letra dice: “Don Felipe T – A vos Don Martín Enríquez nuestro virrey gobernador y capitán general que reside en la ciudad de los reyes o a la persona o personas que adelante tuvieren el gobierno de esta tiene:

[...] Y, entre las cátedras que se instituyen en la dicha universidad, hubiese una de la lengua general de los dichos indios, para que los sacerdotes que les han de administrar en santos sacramentos y enseñar la doctrina.

Primeramente rogamos, encargamos a los arzobispos y obispos de ese reino a los 6 cabildos, sede vacante y a los prelados de las órdenes que no ordenen de orden sacerdotal ni den licencia para ello a ninguna persona que no sepa la lengua general de los dichos indios y sin que lleve fé, certifica del catedrático que en la dicha universidad leyere la dicha cátedra, de que ha cursado, por lo menos un curso entero que se entiende desde el día de San Marcos hasta la cuaresma siguiente que comienza las vacaciones [...]"

Nosotros estando en España en 2002 y 2003 revisamos en la Biblioteca de Sevilla y en el Archivo General de Indias estos tres documentos valiosos que representan un hito en la historia, para la reivindicación de la etnociencia. La ordenanza fue notificada a diferentes doctrinas, escuelas y audiencias así el 14 de julio de 1579 se leyó delante del virrey, el 7 de julio en el Cabildo de la Iglesia y en el Cabildo de la ciudad, el 18 de julio en la iglesia Santo Domingo, el 20 de Julio en la Compañía de Jesús, el 7 de agosto en la iglesia La Merced y San Francisco. Asimismo se anuncia que el primer catedrático en la Lengua Inga es Juan de Balboa y en aimara el Padre Jesuita José de Acosta que aprendió la lengua aimara en Juli; y en La Paz, Potosí, asistió al Tercer Concilio Limense como organizador con Blas Valera y Alonso Barzana (Huayhua 2007: 209).

3. LA DOCTRINA CRISTIANA EN LA LENGUA AIMARA

Ante la crisis religiosa, los religiosos de la fe cristiana ,en 1551, realizaron el Primer Concilio Limense en la ciudad de los Reyes (Lima), en el cual se concentraron sacerdotes de diferentes lugares, para discutir la Doctrina Cristiana como era el Concilio de Trento. Posteriormente, en 1567 se realiza el Segundo Concilio Limense, donde hay preocupación de la Doctrina Cristiana.

Más tarde, en 1582-1583, se realiza el tercer concilio limense, auspiciado por el Sacerdote Santo Toribio de Mogrovejo. Participan los religiosos Cristóbal de Molina, Francisco Carrasco, Diego de Alcobaza, Juan de Balboa, Alonso de Barzana, José de Acosta, Bartolomé de Santiago, Blas Valera, Anello Oliva, quienes revisaron tres

documentos: el catecismo, el sermonario y la doctrina cristiana, unificando bajo la versión normalizada (en la escritura), y a partir de este documento se autoriza la traducción a la lengua quechua, aimara y puquina. Sólo se publicó en la versión quechua y aimara en 1585, mientras en puquina solo quedó por publicarse. Tiempo después, en 1607, el franciscano Luis Jerónimo de Ore publicó en Nápoles *Rituale Seu Manuale Peruanum*, de 417 folios, en 8 lenguas (romance, quichua, aimara, puquina, guaraní, mochica, brasílica y latín).

En la Doctrina Cristiana de 1583 en versión aimara desde el folio 78 está el vocabulario aimara y una breve gramática, que es la primera obra escrita en aimara, la primera gramática y el primer vocabulario.

4. LA LENGUA AIMARA NO ES ÁGRAFA

En el documento publicado en 1625 por el padre Agustino Baltazar de Salas en Copacabana de los incas... reimpresso en 1901 por el Padre J. Vizcarra en La Paz, está presente la escritura de los aimaras, la religión, la filosofía, que por sí pone al descubierto cómo los eurocentristas niegan todo lo que es del indio; por eso es una obra rechazada por intelectuales que prefieren la occidentalización del mundo andino (Huayhua 2001: 4). Esa negación busca presentar la intelectualidad aimara en lo cognitivo y en lo reflexivo de una manera limitada y prejuiciosa.

Por su parte la primera historia de los indios, que en 1545, a pedido de Vaca de Castro redactaran, es el resultado de la narración de los quipucamayoc Collapina y Supno (pero los quipucamayoc que venían de Collao y de Atacama no lograron llegar a Lima, pues fallecieron en el camino).

Muchos cronistas hablan de la existencia de la escritura inca en los quipus. Así Pedro Cieza de León hace referencia que con los quipus se hacía cálculos hasta por cifras de 100,000; Polo de Ondegardo (1551, 1571) dice que en los quipus no solo había números sino leyes, historias, letras.

Hernando Pizarro, en 1533, vio los quipus y hace esa misma referencia. Garcilaso de la Vega en 1617, habla de una biblioteca iconográfica que estaba guardada con láminas de oro para su protección. Dice que allí estaban los productos culturales, arte, conocimientos astronómicos, plantas, calendario, estadística del estado, etc.;

pero los españoles destruyeron todo ese conocimiento acumulado en miles de años, también citado por Máximo Grillo (Grillo 2006: 26-27).

La lengua aimara también se registró en los quipus.. La palabra quipu viene del quechua *khipu* o *kipu* ('nudo'); en aimara era *chinu*. Se confeccionaba de hilos de la lana de llama; en una cuerda que se sostiene horizontalmente van colgadas en sucesión cuerdas verticales de diversos colores con un número variable de nudos (simples, dobles o triples) cada cuerda y de diferentes tamaños.

En la Ccolonia, desde 1583 a 1625, tenemos escritos en la lengua aimara o sobre la lengua aimara (ediciones bilingües aimara-español), como es la *Doctrina Cristiana* (1585), Barzana (1590), Caxica (1591), Oré (1598), Bertonio (1603, 1612), Torres Rubio (1616), Salas (1625); después Mercier (1759) Middendorf (1899), Mogrovejo (1892), Uhle (1894), Franciscanos (1905), Tello (1931), Ayala (1930) Tschopik (1950), Sebeok (1951), Martín (1974), Galindo (1989), (1992) Condori (1984), Hans V. B. (1985), Ortiz (1992), Huayhua (1991), 2001, 2009), Cerrón Palomino (1994), 1995, 1996, 2000), Gamero (2000) en el lado peruano.

También hay escritos de Pazos Kanki (1826), Villamil Rada (1872), Beltrán (1887), Escobari (1887), Sanjinez (1905), Díaz Romero (1904), Pareja (1910), García (1917), Carpio (1918), Solís (1925), CALA (1928), Villamor (1940), Camacho (1945), Ebbing (1965), Maryknoll (1969), Tarifa (1969), Miranda (1970), Grondin (1973), Guzmán de Rojas (1982), Layme (1982, 1993, 2004), Hardman (1988), Paz Torres (1989), Gómez (1992, 2004, 2006), Mantilla (1993), Apaza (2000, 2009), Gutiérrez (2007), Marcapaillo (2009), en el lado boliviano.

Existen trabajos de Clair-Vaciliades (1976), Porterie-Gutierrez (1980), Salas (1996, 1997), García (1997). Mamani (2002) y Choque (2002) en el lado chileno.

En el lado argentino tenemos Martín (1974); pero con referencia al aimara del Perú.

En la literatura escrita mencionada, tenemos vocabularios, gramáticas; pero aún faltan estudios normativos como la sintaxis y la semántica, vacíos que intentamos llenar como lingüistas aimaras en nuestra investigación.

5. EL AIMARA ES UNA LENGUA INTERNACIONAL

La lengua aimara desde sus orígenes en Nazca comenzó a expandirse por el norte hacia Áncash, Junín y Lima; por el sur, Ayacucho, Cuzco, Puno, Moquegua, Tacna, Bolivia, Argentina y Chile. Con la expansión quechua fue reduciéndose el área del aimara y quedó solo en parte del Cuzco, Puno, Moquegua, Tacna, Bolivia, Chile y Argentina como es hasta la actualidad.

Pero ha dejado huellas en los sitios antes citados. En el quechua de Áncash hay palabras como *piqa* ‘cabeza’, que viene del aimara *p'iqi*. En Junín, en 400 d. C., estaba presente esta lengua y ha dejado sufijos como -paaku que en aimara es -pxa, lambdaísmo, alargamiento vocálico en fonología, etc. En el quechua del sur, las personas inclusiva (*ñuqanchik*) y exclusiva (*ñuqayku*) son posibles adaptaciones de *jiwasa* y *naanaka*, respectivamente; en el quechua del Cuzco, el sistema fonológico tiene aspiradas, glotalizadas que se explican por influencia de contacto con el aimara.

En 1583, la *Doctrina Cristiana* menciona como aimaras a Canchis, Canas, Collas, Lupacas, Pacajes, Charcas, Carangas y Quillacas; Gerónimo de Oré menciona los de Collaguas como aimaras. Ya en 1567, Garcí Diez de San Miguel en su visita a Chucuito mencionó los aimaras en Tarata, Hilabaya, Capinota, Sama (Tacna) y Moquegua. Aquí podemos ver el control aimara de todas las zonas ecológicas.

Pero este espacio aimara bajo el poder de los criollos fue dividiéndose en países como Alto Perú, Bajo Perú, Chile, Argentina; los señoríos aimaras que comprendían desde Cuzco a Chichas son integrados en el Perú, Bolivia, Chile y Argentina; y queda mutilado al espacio aimara, invisibilizados los aimaras. El pretendido Qullana Suyo a Collanasuyo es una realidad que quedó replegada, camuflada en las tácticas de resistencia aimara, estrategia que será descubierta en la etnopsicología y en la antropología.

Nosotros hemos visitado las zonas aimaras, en Perú, Bolivia, Chile y Argentina, a fin de delimitar el área geográfica del aimara según isoglosas o fronteras que unas veces coinciden con la frontera política; otras, con la frontera geográfica como son los ríos, cerros; otras, con la frontera ecológica como es el clima, zona alta, zona costa; otras veces con la frontera lingüística, es decir, las variaciones fonéticas. Así, en el departamento de Moquegua, se habla aimara en la provincia de Mariscal Nieto en los

distritos siguientes: Carumas, en sus anexos Cascata, Cambrune, Pantini, Somoa, Solajo, Sailapa, Ataspaya; Cuchumbaya, en sus anexos Saquesani, Quehuaya, Huatalaque, Sacuaya, Yojo y Sotolojo; San Cristóbal, en sus anexos Bellavista, Calacoa, Muilaqui, Sijuaya, Putina, Consto y San Cristóbal. De los seis distritos que tiene la provincia Mariscal Nieto, del departamento de Moquegua, en tres de ellos hablan la lengua aimara.

En el departamento de Tacna, que tiene cuatro provincias (Candarave, Tarata, Jorge Basadre y Tacna), se habla en la provincia Candarave, en los distritos de Candarave, Camilaca, Huanuara, Quilahuani y anexos. En la provincia de Tarata, en los distritos de Tarata, Chucamani, Estique, Sitajara, Susapaya, Tarucachi y Ticaco; en la provincia Jorge Basadre, en el distrito de Ilabaya, en sus anexos Borqueña, Santa Rosa y Vilavila.

En el departamento de Puno, en la provincia de Puno, en el distrito de Chucuito, Ácora, Platería. En Huancané, en todos sus distritos, excepto Taraco. En Moho, todos sus distritos y parcialidades. En la provincia de Sandia, en sus distritos de San Juan del Oro, Putina Punco, Yanahuaya. Al sur es en todas las provincias hasta la frontera con Bolivia y Chile (Yunguyo, Chucuito, El Collao). Más en Bolivia y Chile como mencionamos antes. En los mapas etnolingüísticos y mapas lingüísticos, esta realidad está mutilada, invisibilizada, un 50% en Tacna y otro 50% del área en Moquegua, porque parece que no quieren entender que la lengua aimara es internacional y amplia. Esperamos que los especialistas no tengan esta ceguera mental y presenten en los mapas la realidad tal cual es.

6. IDENTIDAD AIMARA

Los aimaras tenemos la identidad en la lengua y cultura, en la persona, en la tierra, en la religión y en las costumbres; esto nos identifica a los miembros de la nación aimara expresados y codificados por símbolos comunes que son el alma, el espíritu, la afirmación de esa identidad, o la sustancia entretejida que nos liga en la cosmovisión andina. Esta expresión de identidad, sumada a las otras que constituyen el Perú, hará del Perú una potencia; esa identidad como tal está en nuestro aillu, como célula viva, base económica de nuestra resistencia, en el mundo que nos rodea. Porque perder nuestra lengua, cultura, religión y patria es perder la identidad, sea por

desarraigo social, que evidencia un complejo de inferioridad, o por desadaptación y rechazo a la realidad. La alienación impuesta provoca una permanente crisis de identidad, y como consecuencia no hay proyectos ni ideales de integración y desarrollo. Una agresión externa se orienta a desarraigarnos de nuestra tierra, de nuestra cultura, de nuestra lengua, siguiendo el principio “Divide para reinar”.

Desde los primeros momentos de la invasión europea, se pretendió negar nuestra filosofía, nuestra religión, nuestra literatura, nuestra escritura, hasta a nosotros los aborígenes; así continúan con este plan nefasto de la discriminación que tenemos que condenar. El cura Ginés de Sepúlveda, doctor en Teología, en su libro *De la Justa Guerra contra los indios* (1550) clamaba: “Los indios son como animales [...] no tienen alma ellos no pueden ser nuestro prójimo [...] hay que hacer guerra contra ellos”. Como respuesta, el fraile Bartolomé de las Casas decía “[...] los indios son mil veces mejor que cristianos, prácticamente santos [...]”

El tradicionalista Ricardo Palma consideraba al indio como extranjero pues decía “no se identifica el indio ni como boliviano, ni como peruano”.

Como periodista en 1896, su hijo Clemente Palma tenía la misma forma de pensar y decía: “La indígena es una raza embrutecida por la decrepitud, el indio es inútil por su innata condición inferior y por los vicios de la coca y el alcohol [...] Los elementos inútiles deben desaparecer [...]”. Tal vez por eso Manuel Gonzales Prada admitía “que los conquistadores españoles eran pocos para dominarlos, inventaron ese cuento de que ellos tenían el Dios verdadero, que el castellano es mejor que el quechua y aimara, para hacerse ricos con nuestros trabajos [...]”

No faltaron muy extremistas como un diputado puneño en 1900, que presentó un proyecto para el exterminio de la raza aborígen. Joaquín Capelo decía en 1914: “No deja de ser ridículo el tema de educar al indígena, so pretexto de hacer con ello obra de liberación a la raza [...] Al paria no se le educa, antes se le libera; se le vuelve a las condiciones del hombre”.

Alejandro Deustua, filósofo y profesor universitario, decía en 1920: “El indio es bruto. Nunca va a aprender nada [...] en vez de malgastar plata en tratar de educar hay que invertir a mejorar la raza de las vacas. Así va a progresar el Perú.” En otra parte, Deustua decía: “El Perú debe su desgracia a esa raza indígena que en su

disolución psíquica no ha podido transmitir al mestizaje las virtudes de las razas en periodos del progreso [...] El indio no es ni puede ser sino una máquina”.

Tal vez, por esas desafortunadas actitudes, los que dirigían el Boletín Titikaka del grupo Orqopata y José Antonio Encinas tomaron en serio tales expresiones negativas. Por su lado, José Carlos Mariátegui piensa que la solución del problema del indio se reduce al problema de la tierra; evidentemente, desconoce la cosmovisión andina y los saberes andinos.

Los ideólogos seguidores de Mao, del comunismo científico, consideran al campesino como un pequeño burgués, un peligro para el proletariado, una mancha india en el trapecio andino que hay que acabar para que el Perú no tenga diversidades sino una homogeneidad como en China.

Mario Vargas Llosa (1996), estando en Londres, en uno de los libros decía: “José María Arguedas ha inventado un indio, una comunidad, una cultura, y un arte indígena quechua [...] que no existe más que en su cabeza llena de ingenuidad y fantasía [...] Esa cultura andina con cantos, bailes y música de los indios que Arguedas llama arte maravilloso [...] es apenas un manojito de expresiones primitivas sin ningún valor [...] El quechua [...] que según Arguedas tiene una gran capacidad para expresar belleza y ternura infinita [...] no pasa de ser un idioma muy pobre y limitado”.

Los científicos sociales (antropólogos, lingüistas, arqueólogos) aún deben meditar para plantear el debate de estos puntos espinosos que están en boca de algunas personas mal informadas.

En el mes de febrero de 2011, los aimaras defendieron el cerro Qhapiya porque allí está su achachila o apu, allí está el altar del Pachatata y Pachamama que protege la comunidad; sin embargo Alan García, en su condición de jefe supremo dijo: “¡Dios mío! ¿Qué país es este pobre Perú donde en pleno siglo veintiuno hay compatriotas nuestros que creen que un cerro es su Dios? La culpa es de los maestros incapaces, que no han sabido explicarles a esos peruanos que un cerro no puede ser Dios...”

Así podemos seguir mencionando a personas que contribuyen a un genocidio cultural, lingüístico y étnico que es un delito de lesa humanidad, que deja un recuerdo de vergüenza. El tiempo y los estudios darán la respuesta.

7. RESISTENCIA

Los aimaras han resistido en diferentes formas ya sea simulando o sincretizándose en forma de superestrato para adaptarse en la modernidad. Las interacciones entre lo global y lo local producen inusitadas tensiones culturales porque hay procesos donde los particularismos culturales desbordan su típica ubicación local, antes percibida como algo impermeable o impenetrable; pero al interactuar cada vez más intensamente con agentes transnacionales de diverso tipo o con la mundialización, ya no hay barreras geográficas ni temporales que sean inmutables. Hay que entender para reaccionar, nuestro reto es no caer en el extremismo; debemos empoderarnos y tener control sobre nuestra cultura, porque somos nosotros los que debemos plantear las perspectivas para el desarrollo del Perú.

El sincretismo es una forma de resistencia cultural, a la que los aimaras han recurrido para mantener sus conocimientos. Así, podemos mencionar como muestras:

- a) La manera de celebrar el orden cósmico como son los ritos, pagos a la tierra llamado *wisa* se ha sincretizado en la misa procedente de la religión católica, no como adoración o idolatría, sino expresión de reciprocidad, apertura de ciclos o periodos.
- b) El rayo o *illa* se sincretizó con el apóstol Santiago.
- c) Pachamama se ha sincretizado con la Virgen María, Virgen Asunta y otras vírgenes, que aparecen en relación a la tierra o lugar como Virgen de Chapi, Virgen de Copacabana, etc.
- d) La Luna, Phaxsi, se ha sincretizado en la forma de Virgen de la Concepción.
- e) La Cruz o Chakana se ha sincretizado en la Cruz Desproporcional, llamada también Cruz de Carabuco.
- f) Thayatata ('Padre Viento') se ha sincretizado con el Espíritu Santo.

- g) El Espíritu del Pentecostés, en aves, se acostumbra festejar a los pájaros.
- h) Seres presentes como achachila (es lo mismo que apu), Pachatata ('Padre Tierra') en la religión andina o dioses protectores en orden relativo están presentes en la celebración ritual propiciatoria, actual reflejo de una religión relativista y no poleteísta.
- i) Los santos apóstoles han pasado a ser protectores de los animales: San Lucas, protector de la llama; San Antonio, de la alpaca y la vicuña; San Juan protector del hielo, de la oveja; San Mateo protector del conejo y vizcacha; San Judas y Santa Inés, protectores del chanco; San Isidro y San Marcos, protectores de vacas y toros; Santiago, protector del toro y el caballo; San Silvestre, protector del gato y la culebra; San Pedro, protector del pez; San Andrés, protector del mal, de los ladrones.
- j) En Domingo de Ramos recuerdan al asno.
- k) Los santos han pasado a ser patronos de los pueblos y los alferados o lugartenientes les organizan fiestas. Tenemos ahora nombres de pueblos o ciudades sin la mención de los santos patronos: Quinima por San Miguel de Conima, Tupi por San Bartolomé de Tupe, Quives (< kiwis) por Santa Rosa de Quives; Tunani por San Gerónimo de Tunán, Muju (> Moho) por San Pedro de Moho; Cañete por San Vicente de Cañete, Phutiña por San Pedro de Putina, Punu por San Carlos de Puno, etc.

El sistema dual está presente en la música, en el ejercicio de autoridades, en la religión, pensamiento, trabajo, tiempo. Los opuestos son complementarios: animado y no animado, personal y no personal, futuro y no futuro, género. Las metáforas de antropomorfización, fitomorfización, zoomorfización están presentes en la denotación y connotación que estructuran la dinámica del léxico en su reajuste, asimilación y desplazamiento.

Con esto no estamos afirmando que la lengua aimara se asimila al castellano para desaparecer, más bien es una lengua que no se aísla de la modernidad sino busca una forma de mantenerse viva, enriqueciendo su cosmovisión y cosmopercepción, porque está de acuerdo con la modernidad, como una lengua eficiente para la comunicación.

8. CONCLUSIÓN

Los aimaras han resistido cerca de 478 años, en diferentes formas, ya sea inconsciente o conscientemente, siguiendo una trayectoria que demuestra vitalidad. Con la presencia cada vez más fuerte de una globalización que pretende la mundialización cultural en torno a la homogenización, han surgido nuevos cuestionamientos sobre lo que significan las relaciones que debemos establecer entre nosotros; aquí se hace evidente la necesidad de un enfoque de interculturalidad como expresión de respeto, tolerancia, intercambio y diálogo productivo con el otro, estableciendo una relación en la que todos aportan a todos, en la que la presencia de la interdependencia de los pueblos nos enriquece a todos y nos lleva a vivir en armonía. La interculturalidad debe aplicarse a la vida cotidiana y a la educación en forma transversal; y quienes van a ser promotores de este principio de convivencia deben plantearse desde el primer momento la necesidad de mantener una línea equilibrada.

Así muchos saberes andinos que están implícitos o no expresados, sin escribirse en documentos de enseñanza-aprendizaje, estarán en su momento explícitos o escritos. Conoceremos mejor la racionalidad andina, la ciencia andina sin tapujos, sin inhibiciones ni falsas vergüenzas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CALVO PÉREZ, Julio (2004): “La vitalidad de las lenguas amerindias en el Cono Sur Americano”. *Lenguas vivas en América Latina*. pp. 301 – 319. UAM, Madrid.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI) *Legajo N.º 191*, Biblioteca de Sevilla.

CRYSTAL, David. (2001): *La Muerte de las lenguas*. Cambridge U.P., Madrid.

EGUIGUREN, Luis Antonio. (1951): *La Universidad en el siglo XVI*. Imprenta Santa María. T. I, II. Lima.

ESTERMANN, Josef (2006): *Filosofía Andina*. ISEAT, La Paz.

FISHMAN, J.A. (1991): *Reversing Language Shift Multilingual*. Matters, Clevedon.

GRILLO A. Máximo (2002): *Filosofía Andina pre-hispánica*. Inka Rojo, Lima.

HAUGEN, Einar. (1971): “The ecology of language”. *Linguistic Reporter*. Vol. 13, p. 25. Stanford University Press.

HUAYHUA PARI, Felipe. (2007): “El Repertorio Léxico del Padre Acosta”. *Actas del II Congreso Internacional de Lexicología y Lexicografía*, pp. 207 – 233. Academia Peruana de la lengua, Lima.

----- (2001): *Gramática Descriptiva de la Lengua Aimara*. Arco Iris. S.L., Lima.

----- (2009): *Diccionario Aimara- Castellano Castellano-Aimara*. Fondo Editorial de la UNMSM, Lima.

----- (2006): “Multiculturalidad, plurilingüismo e interculturalidad en el Perú”. *Escritura y Pensamiento N.º 18*. pp. 103-125. Ediciones Atenea EIRL, Lima.

----- (2004): “Políticas Lingüísticas en el Perú”. *Lengua y Sociedad N.º 7*, pp. 109 – 122. Lima, CILA y *Lenguas Vivas en América Latina*, pp. 57-70. UAM, Madrid.

MONTES RUIZ, Fernando (1999): *La Máscara de Piedra*. Editorial Armonía, La Paz.

MORENO CABRERA, Juan Carlos (2000): *La Dignidad e Igualdad de las lenguas*. Editorial Alianza, Madrid.