



**UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO**

**ESCUELA DE POST GRADO**

**MAESTRÍA EN LINGÜÍSTICA ANDINA Y EDUCACIÓN**



**“EL SIGNO IDEOLÓGICO EN LA CULTURA AIMARA A  
TRAVÉS DE LOS CUENTOS ORALES: UN ESTUDIO  
SEMIÓTICO”**

**TESIS**

**PRESENTADA POR :**

**JUAN CARLOS ORTIZ ZANTALLA**

**PARA OPTAR EL GRADO DE:**

**MAGÍSTER SCIENTIAE EN LINGÜÍSTICA ANDINA Y  
EDUCACIÓN**



**PUNO - PERÚ**

**2007**

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO - PUNO

BIBLIOTECA CENTRAL  
AREA DE TESIS

Fecha Ingreso: 30 JUN 2014

Nº 00326

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO

ESCUELA DE POST GRADO

MAESTRÍA EN LINGÜÍSTICA ANDINA Y EDUCACIÓN

**“EL SIGNO IDEOLÓGICO EN LA CULTURA AIMARA A  
TRAVÉS DE LOS CUENTOS ORALES: UN ESTUDIO  
SEMIÓTICO”**

TESIS

Presentado a la Dirección de Investigación de la Maestría en Lingüística Andina y Educación de la Escuela de Post Grado de la Universidad Nacional del Altiplano – Puno, para optar el grado de:

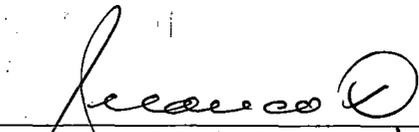
**MAGISTER SCIENTIAE EN LINGÜÍSTICA ANDINA Y EDUCACIÓN**

Aprobado por:

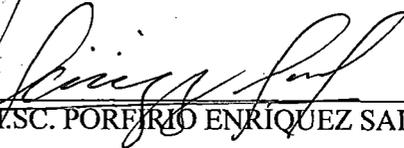
PRESIDENTE:

  
Dr. SAÚL BERMEJO PAREDES

PRIMER MIEMBRO:

  
MG. JUAN DE DIOS CUTIPA LIMA

SEGUNDO MIEMBRO:

  
M.SC. PORFIRIO ENRIQUEZ SALAS

TERCER MIEMBRO:

  
MG. EMILIO CHAMBI APAZA

DIRECTOR DE TESIS:

  
MG. EMILIO CHAMBI APAZA

## **DEDICATORIA**

A mi familia: mis padres y hermana,  
por su apoyo,  
con el corazón la mente y la palabra.

## **RECONOCIMIENTO**

A mis profesores de maestría,  
que inculcaron en mí el deseo  
de la investigación y el  
descubrimiento en el territorio  
de las ideas.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	1
--------------------	---

## CAPÍTULO I: PLANTEAMIENTO TEÓRICO

1. Descripción del problema .....	5
2. Enunciado del problema .....	6
3. Antecedentes .....	6
4. Justificación .....	8
5. Objetivos .....	10
5.1. Objetivo único.....	10

## CAPÍTULO II: MARCO TEÓRICO

1. El pensamiento aimara. Cosmovisión .....	11
1.1. Oralidad y tradición oral .....	15
1.1.1. Cuento oral aimara y norma social .....	19
1.1.2. Literatura oral y cuento oral aimara .....	22
2. Ideología .....	23
3. Discurso, semiótica e ideología .....	27
3.1. Discurso e ideología .....	27
3.2. Semiótica e ideología .....	32
3.2.1. Código ideológico .....	35
3.2.2. Signo ideológico .....	40
4. Semiótica y enunciado .....	44
4.1. Sintaxis, semántica, pragmática .....	45
4.1.1. Sintaxis y semántica .....	46
4.1.2. Pragmática .....	47
4.2. El enunciado y “La semiótica de enunciados” .....	50
4.2.1. El enunciado .....	50
4.2.2. “La semiótica de enunciados” .....	51

4.2.2.1. “Los enunciados (E)” .....	53
4.2.2.2. “Los conjuntos de enunciados (CE)” .....	54
4.2.2.3. “Redes de enunciados (RE)” .....	57

### CAPÍTULO III: EL MATERIAL DE TRABAJO. EL CORPUS

1. Área de ubicación .....	60
2. El material de análisis (corpus) .....	61
3. Condiciones del material recopilado en cuanto a su traducción .....	64

### CAPÍTULO IV: ANÁLISIS Y RESULTADOS

1. Sobre el examen del corpus .....	69
2. Los signos. Determinación y aspecto semántico .....	70
2.1. Procedimientos de segmentación y determinación de los signos .....	70
2.2. Los significados. Procedimientos de significación .....	72
3. Sistematización de los signos aimaras .....	74
3.1. Ordenación de los signos y su tratamiento .....	74
3.2. La semasiología .....	76
3.3. La descripción y definición semasiológica .....	76
3.3.1. Macro-estructura .....	77
3.3.2. Micro-estructura .....	78
3.3.2.1. Artículo definitorio .....	78
4. El análisis .....	79
4.1. Análisis sintáctico .....	79
4.2. Análisis semasiológico .....	100
5. Los signos ideológicos (significado e interpretación) .....	111
5.1. Tiempo, lugar .....	113
5.2. Autoridad (estatus) poder .....	114
5.2.1. Social .....	114
5.2.2. Poder hacer o “poder sobrenatural” .....	115
5.3. Economía (bienes). Condición económica .....	117
5.3.1. Riqueza .....	117
5.3.2. Pobreza .....	117
5.4. Actitud. Comportamiento. Retribución .....	118
5.4.1. Actitud .....	118

5.4.2. Conducta (positiva / negativa) .....	118
5.4.3. Retribución (recompensa / castigo) .....	119
5.5. Familia .....	120
5.6. Naturaleza .....	120
5.7. Pueblo, comunidad (colectivo / individuo(s)) .....	121
5.8. Instrumentos, medio de ayuda, recompensa o castigo .....	122
CONCLUSIONES .....	123
RECOMENDACIONES.....	125
BIBLIOGRAFÍA .....	127
ANEXOS	

## ABSTRACT

The literature of societies of Peruvian and Bolivian High Andean Plateau, valid even nowadays, is a traditional oral manifestation of great importance in these cultures, a fact that has made this manifestation to be the focus of interest to studies for decades in the past and now too. In this literary material which passed down from generation to generation, there is the "system of ideas, thoughts and / or the beliefs of those societies.

In this work, we study from these societies, the Aymara culture, and give information about its "system of ideas". We did an ideological or ideological-literary study, studying the thinking of this society, from the literature or, in (conjunction with the literature), and we put emphasis, on our object of study, that is the oral tales or stories.

So, this work is aimed at identifying signs of ideological Aymara culture, its meaning and categorization. The theoretical foundations for this purpose , methods and proposals came from Van Dijk for the ideology, and from the proposal of semiotics of Magariños of Morentín (semiotics of statements), primarily among others.

The analysis shows a wealth of information and "data" with a degree of precision that allows clear and accurate concepts about Aymara cultural elements that are contained in the tales and stories of that society. This information is treated systematically since relevant theoretical suppositions (lexicography).

The study shows that it is possible to obtain precise meanings, very adjusted to the manifestation of the texts (stories) so to the culture itself. In the same way the present study showed that it was possible to build a larger list of signs (inventory) from the oral aymara tales that would let work better Aymara thinking and literature as well.

## RESUMEN

Las literaturas de las sociedades andinas del altiplano peruano y boliviano, aún vigentes, conforman una manifestación oral tradicional de gran importancia en estas culturas, hecho que ha llevado a dicha manifestación, durante décadas, a ser el foco de interés de estudios hasta la actualidad. En este material literario transmitido de generación en generación, se halla el “sistema de ideas”, el pensamiento y/o la cosmovisión de dichas sociedades.

En el presente trabajo, abordamos de estas sociedades, la cultura aimara, y, para dar cuenta de su “sistema de ideas”, se realiza un estudio ideológico o ideológico-literario, abordando el pensamiento de esta sociedad, desde la literatura, o, en conjunción con la literatura, interesándonos de ésta última, como objeto de estudio, los cuentos orales o relatos.

Así, este trabajo, está orientado a determinar los signos ideológicos de la cultura aimara, su significado y categorización. Los fundamentos teóricos para tal fin y el método, provienen de las propuestas de Van Dijk para la ideología, y, de la propuesta semiótica de Magariños de Morentín (*Semiótica de enunciados*), fundamentalmente, entre otros.

El análisis realizado, arroja un caudal importante de información y “datos” puntuales con cierto grado de precisión que permite tener a la vista conceptos más claros y precisos sobre elementos culturales aimaras contenidos en los relatos de dicha sociedad. Esta información es tratada sistemáticamente desde los presupuestos teóricos pertinente (lexicografía).

El estudio demuestra que es posible obtener significados precisos, ceñidos a la propia manifestación de los textos (cuentos) por tanto a la propia cultura. Asimismo, el estudio demuestra que es posible construir una lista mayor de signos (inventario) a partir de los cuentos orales aimaras que permitirían trabajar mejor el pensamiento aimara y la literatura igualmente.

## INTRODUCCIÓN

Las literaturas de las sociedades andinas del altiplano peruano y boliviano, conforman una manifestación oral tradicional de gran importancia en estas culturas, hecho que ha llevado a dicha manifestación, durante décadas, a ser el foco de interés hasta la actualidad, de estudios fundamentalmente provenientes de la antropología.

De esta literatura, analizamos en este trabajo una parte de la misma, nos referimos a los cuentos orales o relatos<sup>1</sup>, pertenecientes, en este caso, a la sociedad aimara. En este material literario tradicional transmitido de generación en generación, se halla el “sistema de ideas”, el pensamiento y/o la cosmovisión de la sociedad que examinamos. El pretender dar cuenta de los sistemas de ideas, tiene que ver con los estudios ideológicos, en este trabajo, con el estudio ideológico-literario. Así, se aborda aquí la ideología de la cultura aimara desde la literatura, o, en conjunción con la literatura.

De este modo, el trabajo de investigación que alcanzamos intitulado: “EL SIGNO IDEOLÓGICO EN LA CULTURA AIMARA A TRAVÉS DE LOS CUENTOS ORALES: UN ESTUDIO SEMIÓTICO”, busca a través de su desarrollo teórico y operatorio (semiótica discursiva, estudios ideológicos), sacar a luz, de forma sistematizada, el pensamiento aimara a partir de elementos concretos o puntuales, como son los signos ideológicos, en los relatos literarios, los cuales de por sí, constituyen (“contienen”) la ideología de la sociedad estudiada.

---

<sup>1</sup> En este trabajo, emplearemos el término cuento oral o relato, indistintamente para denominar a la narrativa que constituye esta subespecie.

La idea que guía tal objetivo y que evita en cierto modo la vaguedad o dispersión de la búsqueda de dicho propósito, es la hipótesis común atribuida a los cuentos orales andinos, nos referimos, a la noción conocida que señala a éstos, los relatos, como uno de los medios útiles para impartir normas de conducta social, o como medio de educación de estas sociedades.

Los estudios discursivo-ideológicos, aunque en el consenso internacional han retrocedido (anteriormente abundantes en las décadas de 1960 y 1970), nunca han desaparecido del todo, el término en sí (ideología) se ha ido diluyendo o retirando de las investigaciones, más como término que como estudio o motivo de estudio. Diríamos que se ha ido dando un cambio terminológico más que una desaparición del estudio ideológico propiamente dicho. En la actualidad, los estudios ideológicos alcanzan hoy día de algún modo una nueva fuerza, al igual que un nuevo matiz, impulsado desde las investigaciones y análisis planteados por Van Dijk, a través de una nueva forma de análisis del discurso: el *Análisis crítico del discurso* (Bonnafous, 2005: 307-309).

En cuanto a nuestro trabajo, creemos importante el realizar un estudio de esta naturaleza, sobretodo enfocado desde la semiótica, puesto que pueden ser de utilidad en los estudios de las culturas nativas de esta parte del continente sudamericano, sobretodo por lo sistemático del estudio y lo sistemático de los resultados.

Nuestro estudio como se adelantó, se enmarca dentro de los exámenes discursivos, en este caso la semiótica discursiva. La semiótica como disciplina, en la actualidad, ha incursionado en diversos campos, coadyuvando a los análisis como procedimiento operatorio. En el presente trabajo, el papel de la semiótica no es diferente, busca ayudar a esclarecer dentro de la literatura, un aspecto importante de la cultura aimara, su pensamiento (ideología). Como es conocido, la semiótica se ha desarrollado tremendamente, bifurcándose en varias líneas y/o escuelas, para este trabajo, la

semiótica que empleamos es “la semiótica de enunciados”. Sobre este “tipo” de semiótica, aunque puede ser aventurado señalarla como tipo (por ello las comillas), no existe nada constituido definitivamente, e incluso, la bibliografía es prácticamente inexistente bajo este rótulo, salvo una alusión en algún texto como tema: semiótica de enunciados. Por esta razón, debemos decir que esta semiótica que se emplea en el presente trabajo, es una propuesta desarrollada por el semiólogo Magariños de Morentín para un estudio puntual, la política argentina, publicada como compilación en el libro *Los fundamentos lógicos de la semiótica y su práctica* (1996), del mismo autor. Esta semiótica nos lleva a observar, la organización de las ideas por enunciados, para los cuales el autor mencionado desarrolla terminología y procedimientos detallados, los cuales empleamos con modificaciones en este estudio.

En el presente trabajo como se mencionó líneas arriba, se examina una parte de la literatura oral aimara, concretamente el cuento o relato, sobre ello es necesario puntualizar qué tipo de cuentos o cuáles de éstos se examinan. El caudal de relatos en esta cultura es abundante, motivo por el que fue necesario seleccionar un conjunto de relatos para un análisis que asegure un resultado homogéneo y valedero, en ese entender, se eligió para este estudio específicamente un tipo de relato, el “cuento fantástico aimara”<sup>2</sup>.

Sobre lo literario propiamente dicho, creemos que hacer un análisis ideológico e interpretación a partir de la literatura, es también una forma de acercarse al campo teórico-literario, más específicamente, la crítica literaria. Un estudio literario tiene que ver con la interpretación de la obra en cualquiera de sus sentidos, este trabajo, por tanto,

---

<sup>2</sup> El “cuento fantástico” o “relato fantástico”, como denominación y/o clasificación subgenérica de relatos al interior de la literatura oral aimara no existe. Nosotros utilizamos esta designación para un conjunto de relatos, en un primer trabajo nuestro del año 2002, en el que se buscó probar la existencia o no de estos “cuentos fantásticos” entre los relatos aimaras, hallándose apenas un número de cuatro en 158 relatos revisados en aquella oportunidad. Sobre la denominación de *fantásticos*, ésta es una designación arbitraria tomada de la propuesta de V. Propp a partir de su trabajo *Morfología del cuento* (1989 [1928]) que empleamos entonces y ahora tentativamente al no contar con una designación más apropiada.

es también una interpretación de los cuentos orales aimaras desde el sentido ideológico, en el cual los “motivos” de la ideología aimara, están supeditados a la articulación específica del discurso literario.

Tres últimos puntos, los dos iniciales, aclaratorios. Primero, la proximidad geográfica (otros) de las culturas aimara y quechua, han determinado la generación de influencias mutuas entre estas dos sociedades por siglos, ocasionando intercambios inevitables de elementos culturales en las dos direcciones, es así que es posible encontrar, en una y otra cultura, entre los elementos “compartidos”, los cuentos que analizamos en este trabajo. Sobre este “doble registro”, debemos decir que es imposible en este momento, determinar qué es lo aimara y lo quechua propiamente, de modo que se asumen los cuentos de nuestro corpus como aimaras, debido a haber sido recopilados, en zonas geográficas de esta cultura. Segundo, empleamos la forma *aimara* y no *aymara* en esta comunicación, debido a la redacción del mismo en castellano, ya que la forma de un término foráneo, debe escribirse de acuerdo a la norma ortográfica de lengua receptora, tal como señala acertadamente Cerrón-Palomino (2000).

Finalmente, el trabajo que ponemos a consideración, se organiza de la siguiente manera: El Capítulo I, Planteamiento Teórico, contiene las ideas que llevan a desarrollar este trabajo (descripción del problema, enunciado del problema, antecedentes, etc.); Capítulo II: Marco teórico, contiene todos los elementos teóricos que sirven de marco al estudio; Capítulo III: El material de trabajo. El corpus, da cuenta fundamentalmente de las condiciones y tratamiento del corpus en cuanto a su recopilación y traducción; y, Capítulo IV: Análisis y resultados, aborda el examen del corpus e interpretación, aplicando los procedimientos operatorios semióticos y otros empleados en el estudio.

# **CAPÍTULO I**

## **PLANTEAMIENTO TEÓRICO**

### **1.1. DESCRIPCIÓN DEL PROBLEMA**

La ideología como sistema de ideas, en la práctica, está inserta en la forma de vida, en la conducta, en el comportamiento de la sociedad. Es este sistema de ideas el que guía el desenvolvimiento del grupo social, organizándolo en su actuación tanto cotidiana como institucional.

En una observación simple, la forma de proceder cotidiana de un individuo perteneciente a nuestro grupo social, puede no llamarnos la atención como por ejemplo el modo de practicar un ritual religioso, o despedir a un difunto, etc., sin embargo, estas prácticas poseen una explicación y un significado que provienen del sistema de ideas que su sociedad a constituido a través de los años. Este sistema de ideas, no brota espontáneamente del medio natural y no se refleja en cualquier materia y de cualquier modo, sino que se sistematiza en el inconsciente colectivo por convención y se manifiesta a través del lenguaje verbal y otras formas, constituyendo finalmente discursos. Estos últimos se constituyen de elementos como los signos, los cuales conforman códigos que pueden ser reconocibles con estudios especializados

como el que realizamos, examinando en este caso la cultura aimara a través de sus relatos orales, para hallar los signos ideológicos y su significado.

## 1.2. ENUNCIADO DEL PROBLEMA

¿Cuáles son los signos ideológicos y su significado en los cuentos orales de la sociedad aimara?

## 1.3. ANTECEDENTES

Los trabajos realizados sobre el cuento oral aimara, son muy escasos, nos referimos a estudios de análisis e interpretación por supuesto. Más bien, en cuanto a recopilaciones, los trabajos son abundantes, realizados por esfuerzos particulares e institucionales.

Entre los estudios de análisis en general que toman como base a los cuentos andinos, encontramos en la revisión bibliográfica inicial, las siguientes comunicaciones no tan copiosas: el artículo *Laboriosidad y ociosidad en dos relatos andinos*<sup>3</sup>, de Néstor Taipe Campos y Rita Orrego Bejarano, con un método de análisis diferente al semiótico. Otros trabajos sobre relatos, son los de Enrique Ballón Aguirre en coautoría con Hermis Campodónico: "Relato oral y organización superficial"<sup>4</sup>, enfocado desde la semiótica narrativa, diferente, valga la aclaración, al de la *semiótica de enunciados* que empleamos en este estudio. Y, el de Guido Torres Origuela, *Análisis etnosemiótico del motivo creación de la cultura aguaruna (el mito Nunkui)*, enfocadas igualmente desde la semiótica narrativa. Estos trabajos mencionados, son

---

<sup>3</sup> TAIPE C., Néstor y ORREGO B., Rita, 1996, "Laboriosidad y ociosidad en dos relatos andinos". *Allpanchis*: N° 48: pp.175-188 (Cusco).

<sup>4</sup> BALLON AGUIRRE, E. y CAMPODONICO, H., 1977, "Relato oral y organización superficial (aplicación metodológica)". *Allpanchis*: X: pp.137-174 (Cusco).

hechos a partir de corpus diferentes al de la cultura y lengua aimara, nos referimos al quechua y al aguaruna.

Entre los trabajos sobre relatos aimaras tenemos: *Hacia un orden andino de las cosas* (1992), de Denise Y. Arnold, Domingo Jimenes A. y Juan de Dios Yapita, el cual analiza elementos cotidianos de la realidad aimara a partir de diversas manifestaciones orales, entre ellas el cuento, buscando un entendimiento de lo aimara desde un orden más amplio; *Madre melliza y sus crías. Ispall mama wawampi. Antología de la papa* (1996), trabajo de compilación realizado por Denise Y. Arnold y Juan de Dios Yapita, busca explicar los orígenes de la papa y las ofrendas a la misma; estos dos trabajos mencionados, no emplean la semiótica como método de análisis. Otro trabajo, inédito en este caso, es el de María N. Ramos Rojas: *Implicancias socio-culturales de relatos aymaras*<sup>5</sup>, que se ocupa de dar un panorama general del relato en la sociedad aimara clasificando a estos en míticos y éticos, señalando la función de los mismos. Más recientemente, por decirlo de este modo, se publicó el trabajo *Senderos y mojones. Literatura oral aymara. Jukumarita* (2005) de Lucy Jemio, el cual recopila una serie de versiones del cuento *del oso* con la finalidad de comparar dichas versiones y realizar un análisis de motivos; al igual que los trabajos de Arnold y Yapita, estos dos últimos no emplean la semiótica como procedimiento de análisis. Finalmente, a estos trabajos hallados en la revisión bibliográfica, aunamos nuestra investigación inédita: *Las funciones del cuento "fantástico" aimara*<sup>6</sup>, estudio presentado para optar el grado de licenciado el año 2002.

---

<sup>5</sup> RAMOS R., María N. "Implicancias socio-culturales de relatos aimaras". Tesis presentada para optar el grado de Magister en la Maestría de Lingüística Andina y Educación de la Universidad Nacional del Altiplano. [inédita]. Puno. 1990. 163 pp.

<sup>6</sup> ORTIZ ZANTALLA, J. Carlos. "Las funciones del cuento "fantástico" aimara". Tesis presentada para optar la licenciatura en Literatura y Lingüística en la Universidad Nacional San Agustín. [inédita]. Arequipa. 2002. 90 pp.

Entre otros estudios y artículos de los cuales tenemos noticias por catálogos, listas, etc., a los cuales no tuvimos acceso hasta el momento, señalamos los siguientes: *Literatura oral aymara, estudio del cuento "jamp'atuta"* (tesis de licenciatura UMSA, La Paz, 1986) de Lucy Jemio; "Los protagonistas del cuento oral andino" (1992) de la misma autora, en el Boletín Docentes, de la asociación de docentes de la facultad de Humanidades UMSA la Paz; *Muspkañanaka, cuentos fantásticos aymaras* (1996), La Paz, SNE/UNICEF; y, *Río de vellón, río de canto: cantar a los animales, una poética andina de la creación* (1998) de Denise Y. Arnold y Juan de Dios Yapita; entre otros.

Por supuesto, también existe en la bibliografía, ensayos teóricos sobre literatura aimara, entre artículos y otros, como los de Ayala, Xavier Albó, Arnold y Yapita, Félix Layme, etc., que citamos en este trabajo.

#### 1.4. JUSTIFICACIÓN

Las culturas tradicionales "sin escritura" del altiplano peruano y boliviano, poseen una gran variedad de manifestaciones que corresponden a sus prácticas de vida tradicional, sus usanzas, costumbres, etc., que son de un extraordinario valor dentro de la multiculturalidad de estos dos países.

Esta variedad de rasgos son manifestados por diversos medios o mecanismos, orales o no, una de las cuales es la literatura. Esta última es sin duda una manifestación importante que ha concitado gran atención durante décadas entre los estudiosos principalmente de la antropología, puesto que en ella las sociedades guardan la memoria de un pueblo, y, a través de la misma, comunican formas de pensar, conducta y prácticas de vida en los contextos en los cuales perviven, siendo objeto reiterativo de exámenes por esta razón.

El motivo que nos lleva a realizar este estudio, tiene que ver precisamente con la importancia de los contenidos culturales existentes en la sociedad aimara, aunque en este caso, con diferencias de enfoque en el estudio, las cuales se dan en este trabajo desde una perspectiva ideológico-semiótica y en cierto grado teórico-literaria. Hechos que determina, el último sobre todo, la organización de las ideas, pensamientos o el discurso aimara en sí mismo en función a reglas o normas que la narrativa oral de dicha cultura impone, y en sentido general, una parte de la organización dentro de la cultura misma.

En ese entender, nuestro estudio, examinará la literatura oral de la sociedad mencionada, específicamente el “cuento fantástico” oral, o relato, para a partir de éste, llegar a establecer signos ideológicos propios pertenecientes a esta sociedad, que pueden servir de hitos concretos en los estudios y discusiones sobre la visión o pensamiento de la cultura aimara, evitando abstracciones supuestas o generalizaciones vagas o sobreentendidas.

En esa perspectiva, este estudio y sus resultados, contribuirán seguramente al debate intelectual sobre literatura oral y a otras áreas que tengan que ver con los estudios de la sociedad aimara. Además de ello, este estudio será un aporte teórico-metodológico que podrá ser empleado para la reflexión, teorización y análisis de los pueblos originarios, tradicionales de nuestra región, permitiéndonos desentrañar de manera metódica, sistémica por tanto fiable, los contenidos culturales de dichos pueblos. Asimismo, buscará coadyuvar al desarrollo de la región a partir del pensamiento endógeno propio, haciendo conocer las características internas de la sociedad aimara, en este caso, en los tópicos que analizamos. Asimismo, este trabajo contribuirá al desarrollo del campo de los estudios semióticos y literarios andinos, de igual manera, los resultados del mismo, podrán ser útiles en la reflexión para una

posible sistematización u organización de los cursos sobre literatura en los programas educativos interculturales bilingües y en general.

## **1.5. OBJETIVOS**

### **1.5.1. OBJETIVO ÚNICO**

Determinar y categorizar los signos ideológicos aimaras y sus significados a partir de los cuentos orales, como elementos confortantes de la ideología aimara.

## **CAPÍTULO II**

### **MARCO TEÓRICO**

#### **1. EL PENSAMIENTO AIMARA. COSMOVISIÓN**

Las culturas en este planeta, tienen sin duda una “personalidad” y características propias que las distinguen a unas de otras. Por tanto, poseen una forma particular de ver el mundo, de concebirlo. En el caso de la cultura aimara, no es diferente, la concepción y/o forma de ver el entorno es también particular, determinada por la lógica y las concepciones propias que posee en su imaginario.

En esta parte del sur de América, se habla en sentido general, independientemente de si es correcto o no, de cultura andina o culturas andinas, las que estarían compuestas, por las sociedades aimara y quechua. Estas culturas, se han desarrollado y han pervivido una junto a la otra, y sin duda con influencias mutuas entre ellas. Esta proximidad, hace que las distinciones entre éstas sean difíciles de precisar, tomándose a las dos en mucho de los casos, como iguales o similares en su desarrollo *cosmovisivo* y expresivo.

Así, el pensamiento o concepción del mundo aimara, visto en este punto 1, es enfocado más ampliamente, en el contexto de las culturas andinas en general, particularizando, por supuesto, en algunos casos.

Dicho esto, tomamos en lo que sigue, diversos conceptos o desarrollos explicativos sobre la cosmovisión aimara y general, de distintos investigadores agrupados en enfoques teóricos que puedan echar luz sobre el objeto y los objetivos de esta investigación.

Uno de estos elementos, que seguro ocupa el foco central de la cosmovisión andina y que nos permite adentrarnos en ella de forma general, es la relación del hombre (aimara, quechua) con el medio natural (la tierra o pachamama, los animales, el agua, etc.). Esta interrelación que es particular y diferente a la relación del occidental con su entorno, se basa en el respeto que las culturas andinas muestran por la naturaleza, a partir de una integración (conversación) de todos los elementos (hombre, animales, tierra, etc.) en un todo, o con el todo, en una relación de armonía entre los distintos factores del universo andino. Para Kush y Van Kessel, resume Lozada Pereira, aunque en otra dirección, el hombre andino es sólo una parte del entorno viviente al que pertenece (1992: 15), complementado por los otros elementos, y en sentido inverso, complementando a los otros.

Sobre el lugar que ocupan los distintos elementos del universo aimara, y la integración de estos, veamos lo que manifiesta Hans van den Berg (1992: 293) en el concepto de comunidad: “la base de la cultura aymara y de la religiosidad aymara es formada por la comunidad: una comunidad que no se limita a la categoría sociológica de un cierto número de personas humanas que pertenecen a un mismo grupo, sino que se extiende al mundo de los difuntos, a la naturaleza y al mundo sobrenatural”. Aquí, como vemos, el concepto de comunidad abarca a todos los elementos que se hallan en el mundo aimara, incluso alcanzando categoría familiar según el autor.

La extensión de comunidad a la naturaleza y otros elementos, implica literalmente una familiarización con ella.

*La naturaleza es parte de su existencia como familia y como comunidad. Esta familiarización determina el carácter de la relación que existe entre el hombre y la naturaleza: los aymaras viven en comunión con la naturaleza, porque se experimentan a sí mismo como parte de esa naturaleza, como una parte de una totalidad en la que cada elemento está en relación con cada uno de los demás elementos* (Op. Cit.: 296).

Esto determina, entonces, la forma de interacción de respeto y afecto en el universo aimara, y en el andino en general. Sobre esto, en cuanto a la familiaridad, pueden hallarse expresiones orales que la sustentan, así, en la zona de Huancavelica en el Perú, por ejemplo, en un canto de la comunidad de Cotay a las llamas y alpacas en el tiempo de la herrañza, se manifiesta: “Tú eres mi padre, / tú eres mi madre, / tú me haces vestir, / tú me haces comer, / Sin ti no tendría vida, / estos tus hijos” (Espinoza Ochoa, 2003)<sup>7</sup>.

Otro elemento importante aparte del señalado, que interesa a este trabajo, es el que concierne a la educación o formación de los miembros de estas comunidades. Para nuestro caso, este elemento que atañe más directamente a nuestro estudio, es tomado en el sentido de la inculcación de normas de conducta y “lecciones” moralizantes que se dan en la cultura aimara para la práctica de vida en sociedad, inculcación que es, en última instancia, una *forma de transmitir ideas*.

---

<sup>7</sup> Teodoro Espinoza Ochoa, recoge este canto en la comunidad de Cotay, Huancavelica, entre los 4200 a 5000 m.s.n.m., en *Crianza de llamas y alpacas* (2003). El autor califica como fiesta de la colectividad natural al ritual completo que tiene lugar en la zona mencionada.

Sobre la educación aimara, en primer orden, podemos decir que ésta “está centrada en la enseñanza-aprendizaje, de manera que la enseñanza (yatiña) es la tarea pedagógica más delicada que corresponde al jefe de familia aimara, lo cual implica el proceso educativo del hombre desde su niñez hasta más allá de la adolescencia”. En ese tránsito temporal, “la educación abarca lo biológico, lo social y lo cultural” (Choque Canqui, 1992: 265).

Esta educación, entonces, comienza en el hogar, ampliándose luego a la comunidad, estando a cargo en su conjunto, de los padres y las personas mayores sucesivamente,

*“la enseñanza es gradual, de acuerdo a las etapas evolutivas de cada hijo (varón o mujer). Se enseña a los niños aquellos conocimientos esenciales que les pueden ser útiles para su vida. Además, la enseñanza está orientada hacia el papel de cada individuo y sexo. Así, algunas enseñanzas peculiares del padre están dirigidas al hijo y las de la madre a la hija, esto es para que ambos sexos sepan desempeñar su rol respectivo en la sociedad desde su temprana edad hasta que sean adultos (Op. Cit.1992: 265-266)*

Los modos de la transmisión de la educación o enseñanza-aprendizaje, pueden ser diversos, los cuales generalmente, se dan en el plano de la práctica o, mientras se van haciendo las cosas. Así, desde el punto de vista del aprendizaje en sí, Rengifo manifiesta: “El aprendizaje hace parte de la vida misma de los campesinos, es algo que brota de la propia experiencia vital, en el que no se puede separar el aprender del vivir.

Existe una unidad entre ambas, se puede decir que son lo mismo. (...) No hay un momento para aprender separado del vivir” (Rengifo, 1998: 3).

Entre aquellos modos distintos de transmisión de la enseñanza y el aprendizaje como “captura”, se encuentra el empleo del cuento o relato como una forma del “educar”. A partir del empleo de esta tradición popular (relatar cuentos), se imparten normas de comportamiento y/o conducta, que serán empleadas en distintas circunstancias sociales, a lo largo de la vida. Así, el cuento se convierte en fuente de principios y valores que rigen la red de relaciones sociales. La forma detallada del cómo, será vista más adelante.

Luego de lo manifestado, es necesario señalar que el análisis de los cuentos en este estudio, se hace a partir de la hipótesis consensuada, que el relato oral o cuento, es un medio para impartir valores, enseñanzas morales y normas. En otro sentido, es un medio educativo usado con frecuencia, que involucra a su vez, la transmisión de ideología en esta sociedad.

### **1.1. ORALIDAD Y TRADICIÓN ORAL**

Las manifestaciones culturales de la sociedad aimara (como el empleo de cuentos y otros), se reproducen y difunden a través de la *oralidad*, como ocurre en toda “sociedad ágrafa”. Así, en este apartado, observaremos lo relacionado a la *oralidad* y la *tradición oral*, buscando precisar de inicio, lo concerniente a este fenómeno cosmovisivo, conocido en sentido general como oralidad. Para este fin, partimos de la aseveración hecha por Espino Relucé: “No toda manifestación de oralidad forma parte de la tradición. Sólo aquellas que son transmitidas a lo largo del tiempo, y de voz a voz, constituyen la tradición oral” (1999: 110, en notas, 24).

En efecto, a partir de lo dicho, podemos iniciar con la distinción entre *oralidad* y *tradición oral*.

Del primero, Vich y Zavala manifiestan, la *oralidad*, no está conformada, únicamente por “los fenómenos conocidos como ‘arte verbal’ (mitos, tradiciones orales, cuentos populares, *performances* diversas) sino también [por el] (...) conjunto de conversaciones tanto formales como espontáneas de la vida diaria” (2004: 9-10).

La *oralidad*, entonces, en sentido general, vendría a ser la manifestación actual(izada) de las sociedades sin escritura en la forma occidental, por intermedio del lenguaje oral. De este modo, puede decirse que, se trata de “un evento, una *performance* (...) un determinado tipo de interacción social. [Así mismo] (...) es una práctica, una experiencia que se realiza y un evento del que se participa”, la cual constituye y/o produce un circuito comunicativo de múltiples determinantes (Op. Cit.: 11).

En cuanto a la *tradición oral*, más bien, ésta vendría a ser las manifestaciones transmitidas a través del tiempo, y que han quedado perennizadas en la memoria de las sociedades ágrafas. De este modo,

*la tradición oral va ser la sucesión de un relato que se incluye en la vida de una colectividad con permanencia, que se transmite de generación en generación, de voz a voz, que pasa por la marca del tiempo y la presencia de generaciones que le dan ese ‘elan’ histórico. No sólo corresponden al relato propiamente literario: abarca los diversos relatos exitosos para la continuidad de una colectividad determinada (el sentido que tienen, por ejemplo, los sueños para sus*

*trazos individuales y únicos...)* y tiene que ver con el saber colectivo (conocimientos, el saber popular: el uso de plantas medicinales, por ejemplo) (Espino Relucé, 1999: 55).

Asimismo, Jan Vansina señala: “las tradiciones orales son todos los testimonios orales, narrados, concernientes al pasado. (...) Sólo lo son las fuentes narradas, es decir, las que son transmitidas de boca en boca por medio del lenguaje” (1966: 33-34, citado por Espino Relucé, 1999: 55-56). De este modo podemos mencionar, incluyendo la interacción “objeto” de estudio e intérprete, que, la tradición oral, está conformada por “los testimonios hablados y cantados, relativos al pasado y que se transmiten en cadena, desde el testimonio inicial hasta el que nos llega, sin perder de vista que ‘el testimonio es la tradición interpretada por la personalidad del testigo y condicionada por ella’”, parafrasea Godenzzi a Vansina y cita textualmente (2005: 132).

Y, sobre los elementos que componen la *tradición oral*, al menos para o desde la perspectiva del análisis del discurso y sus exámenes, que es lo que interesa a este trabajo, Godenzzi manifiesta: “La tradición se presenta ante nosotros, fundamentalmente, bajo las formas orales o escritas del lenguaje”, pone como ejemplo, los mitos, cuentos, canciones, oraciones rituales, refranes, adivinanzas, adagios, arengas; asimismo, las crónicas, documentos de visitas o inspecciones, libros de notarios, cartas, edictos, etc., las cuales tienen un valor esencial, no de “colección inerte” de objetos, sino vivo, en la interacción (actualización) del intérprete en el presente, con “el objeto o texto del pasado” (Op. Cit.: 129).

Más allá de las aproximaciones dadas en cuanto a la definición, constitución y características de la tradición oral, debemos observar a ésta en el interior mismo

de la sociedad que la alberga, en la cual desarrolla ciertas “funciones”, o, cumple roles. Una de estas funciones o roles, tal vez la inicial y primordial, es la *difusión* del modelo cultural dentro de la propia sociedad.

En comunidades ágrafas como lo es la cultura aimara, la oralidad en general (incluida en ella la tradición oral, por supuesto) se constituye en uno de los canales a través del cual, se vehicula el modelo cultural, a través de la manifestación del pensamiento, la concepción del mundo, bajo diversas formas orales en este caso. Entonces, “la oralidad [se] constituye [en] la fuente vital que preside la transmisión de los saberes. Es la versión por excelencia sobre la que se sustenta la recreación del mundo. Recreación, reordenamiento que emerge desde el espacio cotidiano, para aprehender el mundo social y encontrar allí su sino histórico” (Alva Mendo, 2003: 63). En el mismo sentido, Gerald Taylor manifiesta, “la tradición oral vehicula la sabiduría acumulada por un grupo humano en un determinado contexto geográfico e histórico” (Taylor, 1988: 181).

Esta vehiculización de los “contenidos” de una sociedad de este tipo (función difusora), es uno de los factores importantes que ha permitido y permite, la pervivencia (conservación) del mundo cosmovisivo de las culturas andinas.

Así, podría decirse que junto a la difusión, está la conservación (viceversa) del modelo cultural aimara. Entonces, las distintas manifestaciones como la literatura, historia, agricultura, religión, tradiciones, costumbres y otros aspectos como la vida cotidiana misma, hazañas de personajes históricos, la comunión entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y los dioses y/o deidades, la moral, las actividades de trabajo, etc., se hallan registradas en la tradición oral (conservadas), transmitidas en ésta de boca a oído y de generación en generación, a diferencia de las bibliotecas de otras sociedades.

*Los hombres fundadores de la cultura aymara tuvieron conocimiento extraordinario de la naturaleza, ecología, clima, lagos, ríos, cumbres, el mar y la selva (...) Poseían grandes conocimientos de la astronomía y recopilación de datos referentes al movimiento astral, por lo general recurrían a cantos, canciones, himnos, cantares y formas poético-musicales para que quedaran registrados los hechos cósmicos extraordinarios (Ayala, 1996: 785).*

En resumen, en la cultura que estudiamos y en las sociedades ágrafas del mundo, la oralidad (en general) ha conservado y conserva el saber de éstas, y asimismo, vehicula los contenidos culturales y/o sociales de las mismas.

En cuanto a este trabajo, enfocamos nuestra atención sobre la tradición oral, dentro de ella, lo que Vich y Zavala denominan arte verbal, más específicamente, el cuento oral aimara.

### **1.1.1. CUENTO ORAL AIMARA Y NORMA SOCIAL**

Aún hoy, sigue vigente la transmisión oral del cuento en las comunidades campesinas. A ésta práctica, se han sumado las recopilaciones por escrito y otro tipo de prácticas más, las cuales permiten la conservación del pensamiento de la cultura aimara, al menos en cierto grado según sea el caso.

Se han señalado entre las distintas funciones de la oralidad, aparte del transmitir el modelo cultural, la de alcanzar normas o normar la conducta social, la participación social de sus miembros, en ello, la literatura es un medio importante para cumplir tal función.

*En el mundo aimara, todo el proceso de la literatura oral, su preservación y fijeza sirve de material educativo, el niño aymara escucha en la cocina narraciones maravillosas, cuentos, mitos, canciones, aprende a cantar y fija en su memoria una serie de enseñanzas de orden ético y moral que después le permiten optar una conducta social (...) (Ayala, 1996: 782).*

Así, en el trabajo de análisis de Taipe y Orrego: “La laboriosidad y ociosidad en dos relatos andinos” (1996: 175-188), podemos ver la importancia de la inculcación de normas sociales en culturas sin escritura a través de relatos. En dicho análisis, ponen en evidencia la capacidad coercitiva que tienen estos cuentos en la cultura andina. La supervivencia, es un fenómeno necesario en todo medio social, en el mundo andino no lo es menos, ésta es la razón de la existencia de relatos que tienen que ver con el propósito de inculcar que el trabajo (laboriosidad), como medio de supervivencia, es muy necesario, y que la ociosidad pone en peligro la existencia propia y de la familia. Por supuesto, estas acciones de laboriosidad, tienen que ver con la “ética del trabajo”.

De esta manera, podemos decir, los relatos tienen “un profundo contenido normativo y formativo”, (Taipe-Orrego: 183-184), por tanto, educativo. Así, en situaciones como éstas, los cuentos introducen o incorporan normas de fuerte marca en algunos casos, en el seno de la sociedad, y los miembros de ésta, a través de los cuentos, “incorporan cualidades” a su conducta, como la laboriosidad en este caso, o ética del trabajo (Bourdieu, 1987, citado por Taipe y Orrego: 183). Esta incorporación, para este aspecto puntual,

nos dicen los autores, “se efectúa mediante dos sentidos complementarios de un solo proceso, la coacción de la sociedad al individuo y la aprehensión y asimilación del individuo respecto de la sociedad” (Taípe-Orrero: 183-184).

Lucy Jemio, en su trabajo *Senderos y Mojones. Literatura oral aimara. Jukumarita* (2005), señala con respecto a los cuentos orales, que, “la gente mayor que refiere estos relatos remarca, en sus epílogos, la importancia moral y aplicación práctica que tienen estos relatos en la vida cotidiana y ritual de la comunidad” (Jemio, 2005: 30). En efecto, puede leerse en los finales de algunos relatos, reflexiones como, “por eso las madres aconsejan a sus hijas diciéndoles: –Antes de tener compromiso con un joven, hay que conocerlo bien, porque hay jóvenes listos y otros que no lo son, ociosos y no ociosos, necios y no necios”, (del cuento *El zorro que abandonó a su novia*, en el libro *Tierra y tiempo eternos*, 1990); o como la que corresponde a uno de los relatos que analizamos: “esta historia nos enseña que no hay que ser codiciosos, porque Dios Padre los suele castigar colocándoles cuernos” (del cuento *El hermano rico que se convirtió en venado*, del mismo libro).

*Para la cultura aimara, el cuento fue y es una fuente principal de transmisión de valores culturales. Principios como la reciprocidad –ayni –, la relación complementaria entre hombre y mujer en el trabajo y el respeto y la participación del mundo cultural humano en el mundo de la naturaleza, se hallan en los cuentos relatados por medio de personajes (María Luisa Soux)<sup>8</sup>.*

---

<sup>8</sup> En el prólogo a *Senderos y mojones. Literatura oral aimara. jukumarita* (2005) de Lucy Jemio,

De este modo, la literatura oral, los cuentos fundamentalmente, forman parte de los modos de educación, y se constituyen en vehiculo de “instrucción normativa” o formación de la sociedad aimara, transmitiendo los principios y valores que rigen las conductas. “El valor de la literatura oral se mide por la relación de sus contenidos con los valores y normas del grupo social” (Jemio, 2005: 38).

### **1.1.2. LITERATURA ORAL Y CUENTO ORAL AIMARA**

Como se mencionó, en la oralidad se hallan distintas manifestaciones, y entre ellas, está desde luego la literatura. Dentro de esta expresión, encontramos “géneros” distintos como el mito, la leyenda, el cuento, la fábula, la poesía, etc., los que constituyen el caudal de la tradición literaria de esta sociedad. Estas manifestaciones, vienen naturalmente desde los orígenes de este pueblo, según Ayala, de unos quince mil años aproximadamente.

De esa literatura ancestral o pre-colonial, no queda mucho, Albo manifiesta que Waman Puma, vendría a ser el único que habría dejó textos de raíces pre-coloniales, aunque su desconocimiento del aimara, hace difícil el entendimiento de estos (Albó – Layme, 1992: 12).

En la actualidad, el material literario existente hoy día en lengua aimara, curiosamente se ha recogido recién en el siglo XX. Las recopilaciones fueron hechas en las comunidades aimaras que aún hoy conservan su tradición oral, pese a la cada vez más fuerte incursión de la cultura occidental en las mismas.

En una visión actual de conjunto, sobre esta literatura, vemos que asume nuevas características. Tal manifestación no sólo constaría de la oralidad que es la fuente original de la literatura andina, sino también de otros aspectos como el

segmento recogido por escrito en lengua nativa, desde la época de la colonia hasta la actualidad, incluida la traducción. Entonces, la literatura aimara, involucraría el material literario oral en lengua nativa, que aún se encuentra entre las comunidades aimaras; el material recogido por escrito en lengua original y su traducción; y, también, la producción actual de escritores que buscan dotar de literatura escrita a su cultura. Esta particularidad de conjunto, es consecuencia de la alteración que la llegada de los españoles ocasionó en la historia de los pueblos de América del Sur, sin embargo, la esencia de la cultura aimara se preserva a pesar de los cambios y el sincretismo en muchos casos.

A todo este material oral aún existente en este pueblo, y también en el quechua, como ya lo señaláramos, y a los transcritos en lengua nativa y traducidos, se suma un fragmento importante al que aún no se ha dado importancia, se trata de la creación literaria reciente de escritores que han asumido un compromiso de identidad con sus raíces, escribiendo en lengua aimara.

En conclusión, la literatura aimara, posee una tradición importante, de miles de años, que viene de mucho antes de la conquista española y que aún hoy, “permite conocer las raíces esenciales de la personalidad aymara a través de distintos períodos vista desde adentro, desde la llamada ‘Época Pre-colombina’” (Ayala, 1996: 785).

## **2. IDEOLOGÍA**

Esta investigación estudiará la ideología de la cultura aimara, desde la teoría o método semiótico, a través del examen de relatos orales. El propósito es encontrar en estos relatos, los signos ideológicos que den cuenta de la articulación del pensamiento o

forma de ver el mundo en la cultura aimara, y el significado que estos poseen, como ventanas que nos permitan ver al interior de dicha cultura aun cuanto sea parcialmente.

La ideología, adolece de una definición única como muchos otros términos existentes en el campo de lo académico, más aún cuando está ligado al espacio de lo político como es el caso. Para este vocablo, existen conceptos varios según el enfoque o la teoría que la plantea y/o emplea, incluso según los intereses, en muchos casos siendo opuesta una definición de la otra por razones de antagonismo político e incluso ideológico en sí mismo.

Las definiciones y sus inconvenientes, vienen desde el siglo XVIII, en un inicio se concibió formalmente, como la teoría genética de las ideas. Marx, tiempo después, retoma el término dándole un sentido muy diferente: “La ideología pasa a ser el sistema de ideas, representaciones, que domina el espíritu del hombre o un grupo social” (Villar, 2006). Los escritos de Marx, dan lugar al concepto moderno del vocablo.

El término, no goza precisamente de prestigio desde antaño hasta hoy, así, desde los escritos de Marx, este tiene una marca peyorativa, la que la señalada como “sistemas teóricos erróneos (...) desarrollados y protegidos por las clases dirigentes en su propio beneficio” (Encarta, 2003). Con el transcurso del tiempo, las definiciones han ido variando, recibiendo aportes de distintos estudiosos, como Althusser, quien desarrolló la teoría marxista del Estado, definiendo los Aparatos ideológicos de estado, representadas en las instituciones de la sociedad. Siguiendo en la línea de los aportes, Gramsci señala que las clases sociales principales se disputan los elementos ideológicos de su sociedad buscando articularlos en su discurso, así señala: la ideología es pues “el terreno de una lucha incesante entre dos principios hegemónicos” (Mouffe, citado por Villar, 2006). Existen otros aportes más que suman a la(s) definición(es) de ideología.

En la actualidad, la marca peyorativa sobre el vocablo al que se alude, continúa formando parte de los debates. De este modo, podemos hallar la definición de creencias falsas, erróneas, por ejemplo, en la atribución que occidente hace al comunismo desde hace mucho. Sobre esto manifiesta Van Dijk: “pocos de ‘nosotros’ (en Occidente o en cualquier otro lugar) describimos nuestro propio sistema de creencias o convicciones como ‘ideología’. Por el contrario, lo nuestro es verdad, lo de ellos ideología” (2000: 14). En lo cotidiano, entre la gente común, esta forma de conceptualizar el término también se da extendidamente, de modo sobreentendido, por influencia de los medios de comunicación, los cuales, en cuentas finales, forman también parte de las prácticas ideológicas.

Más allá de estas definiciones, vinculadas con frecuencia a estudios sociológicos, emplearemos una definición que pueda abarcar en mayor medida la amplia complejidad de la vida en sociedad. Entre las definiciones encontradas, consignamos algunas, anteriores en el tiempo y recientes.

La de Francois Chatelet manifiesta: “en un primer sentido, una ideología es el sistema – más o menos organizado de nociones, de imágenes y de ‘valores’ gracias al cual una colectividad o un individuo organizan la diversidad de sus experiencias en un conjunto aceptable”. Enseguida este autor, equipara la ideología al término alemán *weltanschauung*, que significa “visión concepción del mundo, a la vez activa y pasiva; es decir, las relaciones que unen el ‘sujeto’ (de la ideología) con la naturaleza, con el prójimo, con su imaginería (profana o sagrada) y con sí mismo” (Chatelet, 1987: 82). Acerca de lo último, la equiparación, debe tomarse con cuidado.

Fernández de la Mora señala, en un trabajo en el que sistematiza las varias definiciones:

*en el sentido más estricto las ideologías son la **proyección popular y práctica de un sistema de ideas. Por eso puede reducirse a un programa de convivencia y, en último término, a un credo político***

.....  
*las ideologías no son realidades materiales como las cordilleras, sino mentales como el álgebra; pertenecen, pues, al orden del pensamiento.*

***Predominantemente contienen principios de acción, directrices de comportamiento, como la lógica y la moral*** (1968: 40-41, subrayado nuestro).

Ya en estas definiciones alcanzadas, podemos notar factores que no están estrictamente en consonancia con definiciones empleadas en la “tradicción” del uso vinculado a lo político, histórico y económico consignadas más arriba, e involucran más bien, otros elementos que tienen que ver con prácticas sociales como *programas de convivencia, directrices de comportamiento como la lógica y la moral*, señalada por Fernández de la Mora. Este mismo autor manifiesta en el mismo trabajo, más claramente, que “una ideología no es un conocimiento teórico, sino práctico. (...) una ideología conduce a la ejecución de actos, a la adopción de decisiones, a la determinación de conductas. (...) Por eso el nervio de toda ideología está en un conjunto de recomendaciones o preceptos” (Op. Cit.: 41)

Sobre lo manifestado y a manera de síntesis englobante, optamos por la línea en la que transita Van Dijk<sup>9</sup>, desde la cual define ideología “como la *base de las*

---

<sup>9</sup> Los estudios ideológicos, asociados al análisis del discurso, han tenido una gran preponderancia en las décadas de 1960 y 1970, desde la última, el término ideología ha ido disminuyendo en cuanto a su frecuencia en los trabajos de análisis del discurso, sobre todo en estudios directos sobre el tópico, lo que no implica que haya desaparecido. Así, el propio término (ideología) en la década de 1980, perdió “terreno en beneficio de otras expresiones como *doxa* o *representación*”; de modo que, según Thirty (1990), más que un final de “las ideologías, debería hablarse de un fin de la palabra ‘ideología’ ”,

*representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo.* [Las cuales] les permiten a las personas, como miembros de un grupo, organizar la multitud de creencias sociales acerca de lo que sucede, bueno o malo, correcto o incorrecto, *según ellos*, y actuar en consecuencia” (2000: 21; subrayado del autor).

A partir de esta concepción de lo ideológico, desarrollamos nuestro estudio a través del *análisis discursivo semiótico*. La semiótica como teoría y método, nos lleva a determinar lo que buscamos en este trabajo, los signos ideológicos y sus significados en el contexto de la cultura, en los relatos que conforman el objeto (unidades) de nuestro análisis.

### 3. DISCURSO, SEMIÓTICA E IDEOLOGÍA

La línea o teoría que empleamos en este trabajo para el análisis que se lleva a cabo, ya lo señalamos, es la semiótica discursiva o semiótica del discurso, vinculada a la ideología. Existe desde luego, varias tipos de semiótica, desarrolladas en diferentes direcciones para diferentes estudios, en nuestro caso, el tipo de semiótica a emplear, es la *semiótica de enunciados*, ya anunciada, la cual veremos ampliamente más adelante.

#### 3.1. DISCURSO E IDEOLOGÍA

Las definiciones que se han dado sobre el discurso son variadas y numerosas, en algunos casos, difusas y contradictorias, por la complejidad que representa el abordarlo. En sentido general, se puede definir al discurso como una

---

impulsada por su aún imprecisa definición que obstaculiza la investigación científica (citado por Bonnafous; 2005)

En la actualidad el “*Critical Discourse Analysis*”, en torna a A. Van Dijk, “se vale del uso más masivo de la noción de ideología, aplicada en particular al sexismo y al racismo y asociada a corrientes cognitivistas”. Este proyecto de “análisis sociopolítico del discurso”, busca redefinir la ideología en forma específica y precisa (los sistemas sociocognitivos, representaciones socialmente compartidas, actitudes de los grupos sociales, etc.), buscando averiguar “ ‘mediante qué estructuras del discurso (...) se manifiestan las opiniones ideológicas en el texto y en el habla’ (Van Dijk, 1996, p.28,)” (Bonnafous; 2005, pp.307-309).

forma del uso del lenguaje, tomando en cuenta situaciones contextuales, en otros términos, más brevemente, se puede señalar que se trata de “un evento comunicativo-social realizado mediante el empleo de elementos lingüísticos e, incluso, paralingüísticos” (Pérez-Vega; 2001: 18).

La complejidad de este fenómeno sujeto a los “estudios del discurso”, sólo puede ser definido por la disciplina en su conjunto señala Van Dijk, refiriéndose al “análisis del discurso” y los estudios diversos que éste genera (2001: 21).

En este entender, el discurso, es el objeto de examen del análisis del discurso; la forma en que es abordado, abarca ámbitos diversos que van más allá de los aspectos vinculados a la lingüística tradicional, como el de tomar a los discursos como estructuras de sonido o imágenes, así también, en tomarlos como estructuras sintácticas oracionales de carácter esquemático. Más allá de lo lingüístico, quiere decir, el interés de estudios de contextos sociales, y, de “acciones sociales que llevan a cabo los *usuarios del lenguaje* cuando se comunican entre sí en *situaciones sociales* y dentro de la *sociedad y la cultura* en general” (Op. Cit.: 38, subrayado del autor).

En esta línea, que ve el discurso como conjunto extratextual, realizamos este estudio de carácter ideológico en la cultura aimara, ideología que se comunica a través de los distintos géneros del discurso existentes en una sociedad; de ellos, nos interesa la literatura, y de ésta, los cuentos orales..

La relación que existe entre ideología y discurso, es de un carácter particular, en el sentido del que no existe un “discurso ideológico” concreto, como señala Verón, como el “discurso científico”, “discurso político”, “discurso publicitario” entre otros.

*Lo ideológico no es el nombre de un tipo de discurso (ni aun en un nivel descriptivo), sino el nombre de una dimensión presentada en todos los discursos producidos en el interior de una formación social, en la medida en que el hecho de ser producidos en esta formación social ha dejado sus 'huellas' en el discurso (y también, como ya lo he dicho, dimensión presente en toda materia significativa cuyo sentido está determinado socialmente) (Verón; 1998: 16-17, subrayado del autor).*

Sobre esta particularidad de la relación entre discurso e ideología, tendríamos que decir que ésta última, proviene o se da, a partir de la forma de difusión de las “ideologías” por el acto de la comunicación en la sociedad. La manera de difundirla, no es directa, al menos en su generalidad (lo que determinaría seguro la existencia de un “discurso ideológico”), sino más bien indirecta o solapada, no implicando esto que no se formule una comunicación directa ideológica en ciertos casos. Así señala Reis, para el enfoque de sus estudios literarios marxistas,

*somos conducidos, en principio, a la cuestión de la ocultación y del disfraz que atañe a los principios ideológicos. Porque normalmente encierra un proyecto de poder, la ideología tiende a ocultar sus verdaderas motivaciones, prefiriéndolas explicar a través de un discurso que, si no es enteramente críptico, exige, al menos, un trabajo de descodificación que sólo se refiere a esas motivaciones por una vía mediata (Reis, 1987: 35-36).*

De lo manifestado, podemos resumir que, el discurso es un medio a través del cual se expresan y/o se reproducen las ideologías, más indirectamente que en el otro sentido, lo que daría cuenta de la relación particular que señalamos líneas arriba, y que ésta, nos referimos a la ideología, siendo estudiada desde los presupuestos teóricos y las premisas que la semiótica ha desarrollado, como su sistematicidad, lo sintáctico y semántico, las connotaciones sociales, los signos y su codificación, dan lugar a un estudio semiótico del mismo, del que hablaremos en el siguiente punto.

Entonces,

*el discurso (...), tiene un estatus especial en la reproducción de las ideologías. A diferencia de la mayor parte de las otras prácticas sociales y, de un modo más explícito que la mayoría de los códigos semióticos (tales como fotografías, cuadros, imágenes, signos, pinturas, películas, gestos, danza, etc.), diversas propiedades del texto y la conversación les permiten a los miembros sociales **expresar o formular concretamente creencias ideológicas abstractas, o cualquier otra opinión relacionada con esas ideologías** (Van Dijk, 2000: 244, subrayado del autor).*

Esta vía de la socialización ideológica, está dada en términos tangibles o físicos, por los textos (lingüísticos para nuestro caso), mediante los cuales podemos aproximarnos a cualquier manifestación como un primer nivel de proximidad. Entonces, estas expresiones sociales que los usuarios del lenguaje

concretizan en su interacción comunicativa, aparecen en la superficie social como textos, “paquetes” textuales, los cuales son conjuntos “compuestos en su mayor parte de una pluralidad de materias significantes: escritura-imagen; escritura-imagen-sonido; imagen-palabra, etc.” (Verón, 1998: 17). El segundo nivel, estaría dado por la interpretación o análisis discursivo, hacia el cual conduce este trabajo.

El autor mencionado, manifiesta que los términos de discurso, discursividad, discursivo, son un conjunto de formas y/o procedimientos de aproximación a los textos, no son los únicos, puesto que se pueden hacer exámenes de textos, desde otros puntos de vista diferentes al del análisis discursivo. “La noción de discurso corresponde por lo tanto a un cierto enfoque teórico en relación con un conjunto signifiante dado. (...) Esta noción de discurso es inseparable de un conjunto de hipótesis relativas a elementos extra-textuales”. De este modo, la lectura de conjuntos textuales desde el enfoque discursivo, consistirá en “describirlo como un sistema de *operaciones discursivas*”, el cual, “ ‘atraviesa’ la clasificación tradicional de los niveles ‘sintáctico’, ‘semántico’ y ‘pragmático’ ” (Verón, 1998: 17, subrayado del autor).

En este entender, las definiciones que se han alcanzado sobre el discurso líneas arriba, deben ser modificadas de algún modo, puesto que las definiciones que se dan sobre tópicos vinculados a este tipo de estudios, varían muchas veces de acuerdo a los enfoques existentes. Por ello, la definición de discurso que se ha tomado en cuenta en este estudio, va vinculada a la representación de la ideología hallada en el trabajo *Para una semiótica de la ideología* (1987) de Carlos Reis: “entendemos aquí discurso en el sentido de instrumento de comunicación envuelto en un proceso de amplitud social y que obedece a condicionamientos de incidencia pragmática” (Reis, 1987: 33). Esta definición, el autor, la somete al enfoque

marxista, puesto que su estudio está hecho desde esa línea; en nuestro caso, tomamos esta declaración desde un punto de vista más bien general, como se aclaró oportunamente.

### 3.2. SEMIÓTICA<sup>10</sup> E IDEOLOGÍA

Una vez visto lo concerniente al discurso e ideología, nos ocupamos en este punto de la semiótica e ideología, como una forma de aproximación al discurso con presupuestos teóricos propios, elaborados por distintos trabajos de análisis llevados a cabo en las últimas décadas.

Vivimos en un mundo de signos, todo lo que nos rodea posee significado, por tanto todo lo que hace el hombre tiene significado. De este modo, lo que existe en nuestro medio, lo elaborado o construido, puede tomarse como signo(s), los que son estudiados por la semiótica, sean estos sistemáticos o no.

Una definición abreviada y común de semiótica, es la de la disciplina que se encarga del estudio de los signos. En definiciones menos escuetas, que puedan ampliar nuestra visión sobre el punto encontramos: “Entendemos por semiótica la disciplina que se ocupa de la descripción científica de los signos y de los sistemas de significación, cualquiera que sea su materia significante” (Blanco, 1980: 15). El mismo autor, en un trabajo posterior de modo más sintético manifiesta a este respecto: “la semiótica es la disciplina que estudia los procesos de la significación en el seno de la vida social” (Blanco, 1989: 53), definición, esta última, que puntualiza el espacio que observaremos en este trabajo, la sociedad aimara a través de sus relatos, en el aspecto específico señalado.

---

<sup>10</sup> En este trabajo se usará el término de semiótica y semiología indistintamente, como sinónimos, según los acuerdos convencionales dados para esta disciplina.

Más allá de estas definiciones que pueden ser ya muy conocidas y repetidas en toda publicación, interesa ver cómo procede la semiótica en el tratamiento mismo del signo. Así, algunas manifestaciones más esclarecedoras señalan:

*La semiología no considera al signo (...) como un producto acabado: con unos límites estables, unas unidades, unas relaciones establecidas y cerradas, sino un objeto integrado en un proceso de acción o de interacción (individuo / sociedad). Y precisamente en el proceso es donde se establecen los límites y las relaciones semióticas concretas (Bobes, 1998: 75).*

En efecto, en el trabajo que presentamos, el proceso que determina los límites y las relaciones semióticas de los signos que son los que buscamos averiguar, se hallan integrados en el marco del proceso de las manifestaciones ideológicas, como el curso de una continua manifestación en las interacciones sociales. “La semiología [por último] tiende a un análisis trascendente del objeto para situarlo en el proceso donde adquiere su sentido y para verificar qué relaciones le dan valor sémico” (Op. Cit.: 75).

Llegado a este punto, debemos ver la relación que existe entre la semiótica e ideología. Todo fenómeno de nuestra sociedad, es susceptible de ser tratado o estudiado semióticamente, lo ideológico también puede tratarse desde esta perspectiva, no sólo como estudios aislados o esporádicos; de hecho existen propuestas acerca de una semiótica de la ideología como la planteada por Carlos Reis en su trabajo *Para una semiótica de la ideología* (1987). Este autor señala que la ideología puede ser objeto de un

tratamiento metodológico de tipo semiótico. Juzgamos, pues, que se justifica, en este contexto, que hablemos de la *semiótica de la ideología*, esto es, de un campo de reflexión teórica que, subordinándose a las premisas genéricas de la semiótica, valore en la problemática de la ideología diversos aspectos (...): su carácter sistemático, el peso impositivo y normativo que implica, la integración y vigencia social propia de toda ideología, etc. (Reis, 1987: 50)

Aunando a estos aspectos que Reis señala, debemos adjuntar elementos como el signo y el código ideológico, que participan en el tratamiento metodológico semiótico en este tipo de estudios, que corroboran el carácter sistemático de estos. Aparte de este autor, encontramos algunos otros que desarrollan métodos de análisis teorizando la aplicación de la semiótica a los estudios ideológicos.

Otro punto igualmente interesante a considerar, sobre la presencia de la ideología en toda actividad humana, es el hecho de que ésta no es ajena, incluso, a los mismos presupuestos teóricos empleados para los estudios investigativos, los cuales tienen también una carga ideológica. Sobre este punto señala Magariños (1996: 403-404), sería imposible eliminar el vínculo ideológico que forma parte de las creencias sobre la eficacia que puede tener determinado instrumento de análisis “y al enfoque filosófico resultante de todo ello relativo a la eventual científicidad de las disciplinas sociales”. De este modo, este autor, manifiesta a través de una cita de Parret, que esto ocurre por ejemplo con la lingüística, existiendo en ella

una ideología interna, consistente en que “los lingüistas adoptan posiciones paradigmáticas”, las cuales son defendidas con fuerza (Loc. Cit.). La semiótica o semióticas, de algún modo, ejercen también su vínculo ideológico de acuerdo a lo dicho, en este caso, podría tratarse de manera explícita, puesto que su interés es examinar el funcionamiento de la ideología en el lenguaje en algunos casos como el de nuestro estudio y en otro tipo de manifestaciones.

### 3.2.1. CÓDIGO IDEOLÓGICO

El código es un sistema importante en el proceso de la organización significativa del signo, sin él, estos no tendrían sentido por lo que su comprensión sería dificultosa. Las definiciones de carácter general sobre este tópico (nos referimos a los diccionarios) señalan: “un código es un sistema de signos, es decir, un sistema de correspondencias entre las clases complementarias formadas por un conjunto de señales, por un lado, y las formadas por un conjunto de mensajes, por otro” (Cardona: 50). Martinet señala en el mismo diccionario para la oposición *langue* y *parole*, “el código es la organización que permite la composición del mensaje y aquello con lo que se confronta cada uno de los elementos de un mensaje para obtener un sentido” (Martinet, citado por Cardona: 50).

Dentro de los estudios semióticos, más puntualmente, encontramos definiciones de código, como el

*conjunto de reglas que sirven para asociar semánticamente los valores del repertorio de los significantes y, de esa manera, organizar los significados de los signos, ya que éstos*

*carecen de sentido mientras están desligados unos de otros. Los que se hacen comprensibles únicamente a partir de algún código que actúa como una convención de sistema significativo, y que indica la dirección semántica y unificada de los mismos en un texto (Zecchetto, 2003: 119, subrayado del autor).*

¿Cómo se originan los códigos? La constitución de un código es una función de carácter social (Blanco, 1989: 66). Las sociedades organizan sus actividades, conductas colectivas, saberes, y su tránsito social en última instancia, etc., a través del lenguaje(s), manifestadas o socializadas en los discursos, los cuales para ser reconocidos en él, deben estar investidos de sentido. Este, “no está dado de antemano, sino que se produce. El sentido es el resultado de un trabajo con los signos” (Op. Cit.. 1989: 46). Este trabajo no es individual como puede creerse, sino más bien colectivo, así, Verón dirá en una doble hipótesis de teoría de discursos sociales, “a) Toda producción de sentido es necesariamente social. (...). b) Todo fenómeno social es, en una de sus dimensiones constitutivas, un proceso de producción de sentido, cualquiera que fuere el nivel de análisis (más o menos micro o macrosociológico)” (Verón, 1998: 125).

El trabajo con los signos al que alude Blanco, tiene que ver con elecciones y combinaciones de unidades que lleva a cabo el emisor, constituyéndose esto en la operación de producción de sentido. La lingüística en este punto, señala los mecanismos que articulan las unidades para dicha producción, sin embargo, más allá de ella, hay otros factores que intervienen

en estas elecciones y combinaciones, como el emisor y su actitud, sus determinaciones sociales, personales, las cuales constituyen las condiciones de producción (Blanco, 1989: 48). En otros términos, el trabajo de los signos y su constitución, estaría determinado por la cultura y lo que involucra.

Esta producción de sentidos, no se da de forma caótica, sino, en base a niveles coherentes de organización que la semiótica ha estudiado en los procesos de significación dados en la sociedad. Sobre esto manifiesta Blanco:

*observamos operaciones que determinan la constitución de los signos y sus sistemas de organización. El análisis de estos procesos corresponde a una semiótica de los códigos. (...) advertimos que la significación aparece en complejos de signos, entrelazados entre sí en virtud de normas discursivas de otro alcance y naturaleza. Los mensajes que circulan en la vida social constituyen verdaderos tejidos de códigos, que se dan cita en un texto (...) (Blanco, 1989: 53, subrayado del autor).*

En efecto, la generación de la red de signos sociales se plasma en los textos, a partir de los cuales se analizan discursivamente. Los textos orales, entonces, son analizados discursivamente desde la semiótica, para ello se deberá reconocer la red de signos que conforman el código ideológico en el corpus de análisis.

Sobre el código, María Laura Braga señala:

*La subsistencia del signo tiene como condición necesaria y suficiente a los códigos, pues estos sirven de base para establecer la relación entre significante y significado. El código establece la correspondencia – convencionalizada, socializada y regida por reglas –, de elementos de la expresión con elementos del contenido. (...) Un código es, entonces, la suma de una tabla de correlaciones con una serie de reglas institucionales (Braga, 1999: 186).*

Umberto Eco, asocia la noción de código con la cultura, Braga, a partir de estos alcances, señala que,

*la vida de la cultura representa un tejido de códigos que continuamente se refieren entre sí (...) [Así], la vida de la cultura no es vista ya como creación libre y gobernada por fuerzas preexistentes e imposibles de analizar. La idea de código permite mirar las expresiones de la cultura – arte, lengua, manufactura, etc. –, como fenómenos de interacción colectiva gobernados por leyes explicables.*

*El código especifica cuáles de los interpretantes posibles son los que la convención y la práctica asignan comúnmente a las unidades culturales, las cuales a su vez son interpretantes de un signo (Op. Cit.: 186).*

Sobre este mismo hecho, Blanco puntualiza apropiadamente el origen de los códigos, de otro modo en este caso, al hablar sobre la translingüística de la semiótica, la cual estudia lo que está más allá y más acá de las lenguas naturales. Señala que la frase, es el espacio en el que concurren los procesos lingüísticos, más allá de ella, se prolonga el sentido, y, más acá, se da la organización del sistema de signos (de cualquier índole), que no atiende necesariamente a procesos lingüísticos (Blanco, 1989: 53). Es en este punto en el que se construye el código. Dicho esto, es necesario definir qué es el código ideológico propiamente dicho. Reis lo define para sus estudios literarios (tomamos su concepto), como “todo el sistema de signos capaz de expresar discursivamente los principios fundamentales de una determinada ideología, subordinando su productividad a estrategias de articulación sintáctica y de manifestación sintonizadas con la condición estético verbal del discurso literario en el que se encuadra tal productividad” (Reis, 1987: 51-52). Claro está que el tipo de literatura que estudia Reis, es muy diferente a la oral, que es la que examinamos con las distancias del caso, y en dirección distinta.

Entonces, señalado esto, “la constitución de un código es una función social. En consecuencia, las operaciones que eligen las materias y las invisten de sentido son producidas bajo los dictados de una ideología precisa. Toda operación de producción de sentido está determinada por condiciones de producción; la relación entre estas dos situaciones es la base de lo ideológico” (Blanco, 1989: 66).

En este entender, cada sociedad y/o cultura, determina su propio código, la cultura aimara a través del uso del lenguaje verbal y otras manifestaciones establece su código(s) particular(es).

Es necesario mencionar, una vez más, y aclarar, que el estudio ideológico que hacemos, no está vinculado a los conceptos tradicionales de ideología, incluido en esto, lo político, sociológico y lo marxista, sino, en sentido más general.

### **3.2.2. SIGNO IDEOLÓGICO**

Los códigos están constituidos por redes de signos tal como se manifestó líneas arriba, de modo que, nos ocuparemos de estas unidades, los signo, aunque más concretamente, del signo ideológico.

El signo, como objeto de estudio, desde sus orígenes ha generado controversias; aun en la actualidad es punto de objeciones, al extremo que se considera a éste y a los estudios del mismo, como obsoletos, siendo el hecho discutible.

Contraviniendo la supuesta obsolescencia del signo, en este trabajo, asumimos lo que Umberto Eco manifiesta. Este autor señala que se han abandonado los estudios del signo precipitadamente, luego de haberlo simplificado en un concepto biplanar, en una equivalencia entre expresión y contenido, cuando el signo implica más que ello, una inferencia, una interpretación en la dinámica de la semiosis (Eco, 2000: 13).

Entre los conceptos de signo que provienen desde Saussure, hallamos una serie de revisiones sobre él hasta la actualidad, que dificultan una

definición puntual. La discusión sobre esto se da entre las propuestas diádicas y triádicas del signo, las cuales reseñamos brevemente.

Tempranamente decía Saussure, que el signo lingüístico es una entidad conformada por un significante y un significado, circunscribiendo al signo, al plano de lo lingüístico.

En contraposición a este concepto biplanar (diádico), se esgrime la tesis triádica proveniente de las reflexiones filosóficas de Peirce, quien define al signo como “*algo* que, bajo cierto aspecto, representa *alguna cosa para alguien*”, definición que involucra tres elementos (composición triádica) (Zecchetto, 2003: 92).

Estas dos concepciones del signo, han sido estudiadas, revisadas durante décadas, enriqueciendo el concepto, el que comparte ahora rasgos comunes o propiedades generales de uno y otro. Por tanto, en la actualidad y por consenso general entre los semiólogos, puede decirse que el “*signo* es todo lo que está en lugar de otra cosa y la significa; es la marca sensible de una intención de comunicar un sentido. Se origina de la situación *presencia- ausencia*, esto es, presencia del signo y ausencia del objeto que denota” (Op. Cit.: 95).

Dentro de las diversas reflexiones y reformulaciones que se han dado sobre el signo, señalamos algunas muestras con ciertas diferencias entre sí. Ducrot y Todorov, en los inicios de la década de los setenta señalan: “el signo, es la noción básica de toda ciencia del lenguaje”, que busca abarcar “no sólo entidades lingüísticas, sino también signos no verbales”, en la perspectiva de las modernas teorías del signo (1983: 121). Entre otras conceptualizaciones algo más actuales (actualidad sujeta a fechas de publicación

en todo caso) vemos la de Bobes Naves, las definiciones pueden responder, señala, a tres tipos de posturas: a) Definiciones *representativas* o referenciales; b) definiciones *behavioristas* o conductistas; y, c) definiciones *funcionales* o convencionales (139).

A estas definiciones de signo, continuando en la actualidad, se suma la de la semiosis o los procesos semióticos, así puede decirse que “un signo podría definirse (...) como la unión convencional de una forma y un significado, cuyos límites no son estables ni precisos y se concretan pragmáticamente en un uso determinado” (Op. Cit.: 137).

En cuanto a nuestro estudio, el signo, es asumido desde las teorías actuales como es obvio, y, tomado en el sentido de la no correspondencia exclusiva de signo por palabra como es común el asumirlo. Puesto que, “toda idea, toda representación, todo pensamiento, es un signo” (Verón, 1998: 104), es en esta línea en la que transitamos en el trabajo. Y, a partir de ello, establecemos lo que se denomina, para nuestro caso, signo ideológico.

Sobre el signo ideológico propiamente, no hay nada determinado concretamente, las definiciones encontradas (en muchos casos, sólo referencias generales y vagas), son formuladas para estudios de análisis determinados y puntuales, y no para el establecimiento de una teoría sobre este. La definición que aquí consignamos (la única directa que se halló), es la de M. Bakhtin; se puede entender por signo ideológico

*‘todo elemento que se somete a una formulación textual (...) y a una cierta práctica combinatoria (dimensión sintáctico-significativa) remitido a los significados de orden axiológico*

*(dimensión semántica) que enfocan de forma más o menos explícita la situación histórica y las coordenadas políticas y sociales de sus intérpretes (dimensión pragmática)*' (Bakhtín, M., citado por Reis, 1987: 53, traducción nuestra).

Como dicen las definiciones, el signo está en lugar de otra cosa, representándola y significándola; en ese entender, la ideología o las situaciones históricas, políticas y sociales del sujeto señaladas por Bakhtín, son representadas por signos en la interacción comunicativa, a los que se denominan signos ideológicos en estudios de este tipo. Estos signos son los que fijamos en este trabajo a partir de las inserciones o formulaciones textuales halladas dentro del corpus aimara que analizamos.

De lo dicho, podemos sintetizar que el signo está cargado de los rasgos señalados líneas arriba, cargado por medio de un proceso de asignación de sentido. Así, podemos decir, o volvemos a decir, que cualquier elemento construido o elaborado, puede ser un signo: "cualquier bien de consumo puede convertirse en signo. Por ejemplo, el pan y el vino son símbolos religiosos en el sacramento cristiano de la comunión" (Valoshinov, 1976: 20). En este caso, los elementos mencionados a modo de ejemplos, son signos ideológicos del grupo religioso cristiano al que alude el autor.

En ese entender, entonces, del establecimiento o surgimiento de signos a partir de cualquier bien, artículo (*materia*) existente en el medio social, la literatura y los recursos al interior de la misma, también se constituyen en un signo(s) de carácter ideológico como lo señala Reis, el cual examinamos teniendo el cuidado del caso en nuestro estudio, por las particularidades

propias de la cultura aimara de la cual provienen las unidades de análisis de nuestro trabajo.

#### 4. SEMIÓTICA Y ENUNCIADO

En la amplia bibliografía revisada, no encontramos teoría propiamente dicha, como tal, desarrollada en el campo de la semiótica y enunciado, menos aún, en lo referente a una “semiótica del enunciado”. En cuanto a los métodos semióticos contruidos para el análisis de enunciados, encontramos únicamente el trabajo breve de análisis que conjunciona estos dos tópicos, del semiólogo Magariños de Morentín, intitulado: “Análisis semiótico del discurso político”. Este trabajo, se halla inserto en el libro del mismo autor: *Los fundamentos lógicos de la semiótica y su práctica* (1996). En la misma publicación, en glosa aparte, encontramos los delineamientos de este instrumento analítico, como propuesta de método de análisis, bajo el título de, “La semiótica de enunciados”, construido, según declaración del mismo autor, como procedimiento operatorio para el análisis semiótico del discurso político, para el caso, discurso político argentino.

En todo caso, la única referencia hallada sobre semiótica de enunciados, es la atribuida a Jean-Jacques Courtine (1981), y en la misma publicación de Magariños. La procedencia original de dicha referencia, no la pudimos hallar en la bibliografía disponible en nuestro medio, en todo caso, el título del libro del cual cita Magariños, no tiene mucha relación con los términos enunciado y semiótica, o viceversa.

No obstante, la cita y la paráfrasis dan lugar de cierto modo, a la definición de la semiótica de enunciados que maneja Magariños, la cual consignamos a continuación:

*La semiótica de enunciados tiene que ver con la exploración de las condiciones lingüísticas de producción (Courtine, 1981:19) (...) [de los] significado[s], estableciendo algunas reglas elementales para la configuración de las relaciones semánticas, contrastativas y dialécticas, que una palabra mantiene con otras palabras (en los enunciados) o con determinadas secuencias de palabras (en los conjuntos y las redes de enunciados) (Magariños, 1996: 304).*

En esta manifestación, encontramos elementos importantes de la semiótica en sí, elementos que la conforman como parte(s) de su sistema operatorio o metódico de análisis, las cuales son observadas a continuación.

#### **4.1. SINTAXIS, SEMÁNTICA, PRAGMÁTICA**

La semiótica, en su evolución durante el siglo XX, se ha sistematizado en un cuerpo teórico importante, alcanzando mediante ello, un estatus científico. Y, en lo que se refiere a sus partes o división, “como otras ciencias se subdivide en varias disciplinas” (Zecchetto, 2003: 30). Bobes indica, yendo a la aplicación para los análisis ya en trabajos concretos, que “las partes que pueden señalarse en la semiología dependen, al menos teóricamente, aunque no históricamente, de los aspectos que puedan identificarse en su objeto de estudio, el signo, y también de los principios metodológicos que se acepten” (Bobes, 1998: 77).

Dentro de estas partes que constituyen la semiótica, “la división propuesta por Morris es aún ampliamente aceptada” (Zecchetto, 2003: 30). Este autor en 1938, propone como partes de la semiótica, a “la Sintáctica, la Semántica y la Pragmática, basándose en el hecho de que en todo sistema de signos hay unidades

formales (...), unos valores de significado o estímulos de conducta (...), y unas relaciones externas con otros sistemas culturales o con los sujetos que usan los signos (...)" (Bobes, 1998: 79-80).

De estos elementos centrales en toda semiótica, en este trabajo, hacemos uso de los tres, de acuerdo a la exigencia del corpus a analizar y al tipo de estudio a realizar, aunque, es necesario aclarar, no se establezcan divisiones concretas de análisis a partir de estos elementos, hecho que suele ocurrir en la aplicación de estas partes. Así, abordamos a continuación estos tópicos brevemente:

#### **4.1.1. SINTAXIS Y SEMÁNTICA**

Las definiciones tradicionales para la sintaxis, señalan que ésta tiene que ver en el sentido más general, con la disposición de los elementos concurrentes al interior de una oración, en otros términos, ésta tiene que ver con la relación de las unidades significativas en las unidades mayores. Y, la semántica, desde el punto de vista de la lingüística, tiene que ver con el significado o sentido.

Desde la semiótica, "según la propuesta de Morris, la sintaxis es el estudio de las relaciones de los signos entre sí. La identificación de unidades formales y la determinación de las normas que rigen su integración en unidades superiores, cuando se trata de signos sistematizados y codificados" (Bobes, 1998: 82).

En cuanto a la semántica, ésta no está desligada de la sintaxis como puede pensarse, sino que ambas van vinculadas en las construcciones que conforman los discursos o textos. Así, la sintaxis semiótica con sus unidades formales y sus relaciones en la distribución, no se queda en la simple forma,

sino ésta se constituye en un paso para la comprensión de los valores semánticos, yendo incluso más allá, hasta la pragmática (Bobes, 1998: 85).

A partir de lo dicho, entonces, en este trabajo, se determinan cuáles son los elementos que conforman nuestras unidades sintácticas en primer lugar, y a partir de ellas, vamos hacia la conformación de los significados. En ese entender,

*el problema inicial para el análisis sintáctico estriba en determinar qué elementos del texto son unidades sintácticas o cómo se puede llegar a ellas: el discurso se presenta en forma extensa y sus unidades se presentan en forma discontinua e indirecta. Es inevitable por parte del investigador realizar un proceso de abstracción para descubrir debajo de la anécdota y de las coordenadas de espacio y tiempo en que se sitúa el relato, esas unidades (...)* (Bobes, 1998: 87-88).

En este punto, la abstracción realizada en conjunción con el método de análisis a emplear, conduce a tomar al enunciado como unidad a determinar en nuestro corpus de análisis.

#### **4.1.2. PRAGMÁTICA**

La pragmática, como se mencionó, es uno de los tres elementos que conforman el aparato operatorio de la semiótica. Este constituyente es muy particular, puesto que en el transcurso de los años ha ido creciendo considerablemente, a pesar de ser el elemento que más tarde se ha

desarrollado al interior de la semiótica, perfilándose en la actualidad hacia una disciplina autónoma.

Así, la definición de la pragmática es muy compleja, las razones tienen que ver desde luego con su reciente y continuo desarrollo (su juventud como disciplina) y, la convivencia de ésta con varias líneas de investigación, en algunos casos muy diferentes.

Sobre la definición, señalaremos una de carácter general y las que se hallan vinculadas a la semiótica directamente. De este modo, en la generalidad mencionamos, “se entiende por *pragmática* el estudio de los principios que regulan el uso del lenguaje en la comunicación, es decir, las condiciones que determinan el empleo de enunciados concretos emitidos por hablantes concretos en situaciones comunicativas concretas, y su interpretación por parte de los destinatarios” (Escandell, 1993: 16).

En lo que concierne a la línea de la semiótica, sin muchas diferencias, partimos por el alcance que hiciera Morris. En todo sistema de signos, se dan “unas relaciones externas con otros sistemas culturales o con los sujetos que usan los signos (objeto propio de la pragmática)” (en Bobes, 1998: 80). Refiere esto, por supuesto, a las relaciones de los signos con sus usuarios, con el empleo y con los efectos de estos. Así, “de manera más general, cuando hoy se habla de componente pragmático o cuando se dice que un fenómeno está sometido a ‘factores pragmáticos’, se designa con esto el componente que trata de los procesos de interpretación de los enunciados en contexto” (Maingueneau, 2005: 457)

Sobre esto mismo, y con respecto a las vinculaciones de los elementos semióticos, cabe decir que la semántica como componente anterior, requiere

necesariamente de la pragmática para una significación concreta, “pues una semántica independiente del uso del lenguaje no serviría de nada. [Para ello,] (...) aparece la *Dimensión Pragmática de la semiosis*” dice Zecchetto (2003: 32, subrayado del autor). La semántica generativa por ejemplo, “al señalarse modelos de significados, [necesita] (...) incluir en ellos dispositivos pragmáticos para interpretar los signos, de modo especial, cuando se dan expresiones sin vinculaciones previas a un significado concreto y que, por consiguiente, exige *un contexto lingüístico* para su comprensión” (Loc. Cit., subrayado del autor).

Podemos decir, entonces, que dentro de la determinación de los límites sintácticos y semánticos, la pragmática cumple la tarea de complementarlos. Así, “no parece posible el funcionamiento de una semántica desvinculada del contexto pragmático, por lo que aparece (sic.) necesario establecer como postulado de significado, no sólo la relación entre las representaciones semánticas y una ‘enciclopedia’ ideal, sino también la ‘competencia semántica’ con sus marcas orientadas *a la pragmática*” (Loc. Cit., subrayado del autor).

Ese vínculo señalado entre semántica y pragmática, debe ser extendido, a los tres elementos constituyentes de la semiótica, así, la trayectoria al interior de esta disciplina, señala Bobes, sigue el siguiente curso, “de la forma (sintaxis) [pasa] al significado (semántica) y de estos dos aspectos a una visión de conjunto de todos los elementos que intervienen en el uso de los signos, de donde puede proceder de algún modo el sentido (pragmática)” (1998: 97).

En este trabajo, este elemento es importante, puesto que los contextos situacionales permitirán precisar mejor el significado y la interpretación de los signos ideológicos que se buscan determinar.

## 4.2. EL ENUNCIADO Y “LA SEMIÓTICA DE ENUNCIADOS”<sup>11</sup>

Visto lo concerniente a la semiótica en sentido general en el punto 3.2 y los elementos que conforman la parte operatoria en 4.1, ingresamos a ver de lleno la propuesta metódica de Magariños de Morentín, “la semiótica de enunciados”.

### 4.2.1. EL ENUNCIADO

El enunciado se define generalmente como “todo segmento de la cadena hablada, comprendido entre dos interrupciones –de silencio o de cambio de hablante –, que todavía no ha sido identificado o analizado en frases” (Mounin, 1982: 67). Este tipo de definición que es la más habitual, corresponde a las acepciones que da la lingüística extendidamente sobre el particular.

En este trabajo, en lo que concierne a este tópico, tomamos las definiciones que parten de los estudios semióticos. Una de éstas, y la que asumimos, es la definición que Magariños de Morentín propone, aunque ésta, en apariencia, no sea tan diferente de la anterior: “se denomina enunciado (...) la estructura semántica mínima identificable en un texto (sic.)” (Magariños, 1996: 305).

---

<sup>11</sup> “La Semiótica de enunciados”, trabajo y propuesta de Magariños de Morentín, se publicó en 1993, La Plata: ICS Univ. Nac. de La Plata.

Otra definición, proveniente de la semiótica al igual que la anterior, es la que proporciona Greimas–Courtés: “(...) se entiende por enunciado toda magnitud provista de sentido, dependiente de la cadena hablada o del texto escrito, previa a cualquier análisis lingüístico o lógico” (1982: 146).

Partiendo de estas definiciones señaladas, ingresamos en la descripción de la propuesta propiamente dicha de Magariños, con las modificaciones y añadidos del caso.

#### **4.2.2. “LA SEMIÓTICA DE ENUNCIADOS”**

“La semiótica de Enunciados” (en *Los fundamentos lógicos de la semiótica y su práctica*, 1996), resulta ser una propuesta interesante para los estudio culturales y/o sociales en todo tipo de tópicos. Aparte de lo interesante que es, es necesario destacar su importancia, puesto que en la amplia bibliografía semiótica difundida, no existe una semiótica del enunciado como tal, salvo algunos trabajos sobre enunciación y enunciado, tomados como elementos integrados a la semiótica. No se habla de ellos, en todo caso, como una semiótica del enunciado o *semiótica de enunciados* como en la propuesta de Magariños, la cual tiene su propio presupuesto teórico y metodológico que vemos a continuación.

Los principios metodológicos de análisis de la propuesta, son rigurosos en su planteamiento, puesto que dicho semiólogo a desarrolla ésta, en términos de lógica rigurosa e incluso de representación icónica, orientada hacia el manejo informático y/o manejo electrónico de datos. En cuanto al trabajo que desarrollamos, éste no está encaminado en ese sentido (manejo

informático o electrónico), razón por la cual, no tomamos la propuesta de Magariños de Morentín tal como la plantea, al menos en su totalidad. En ese entender, consideramos aquí los elementos y/o conceptos principales que permiten llevarnos a la segmentación y al consiguiente análisis de nuestro corpus.

Magariños, acerca de su propuesta señala:

*tiene que ver con la exploración de las condiciones lingüísticas de producción [de los significados], estableciendo algunas reglas elementales para la configuración de las relaciones semánticas, contrastivas y dialécticas, que una palabra mantiene con otras palabras (en los enunciados) o con determinadas secuencias de palabras (en los conjuntos o las redes de enunciados) (Magariños, 1996: 304).*

Lo señalado es importante, puesto que tiende las líneas por las cuales discurre la parte operacional para la segmentación y el encuentro de las unidades en el texto o discurso (los enunciados en este caso) y el cómo proceder, interés éste de todo estudio semiótico de análisis. Sobre este punto que atiende a lo que podría llamarse gramática, Filinich (2003) señala, que es necesario advertir en el discurso la existencia de dos niveles, el nivel del *enunciado* y el de la *enunciación*, los cuales forman parte del discurso, y, en un sentido más amplio manifiesta: “puede afirmarse que el discurso es el todo y el enunciado y la enunciación son sus partes” (Filinich, 2003: 15).

Así, los enunciados en este estudio, constituyen los elementos de segmentación sintáctica en los textos o discursos que se analizan, los cuales son determinados con precisión siguiendo los instrumentos metódicos semióticos propuestos por Magariños, los que pasamos a describir enseguida, discriminando entre lo que empleamos en nuestro análisis y lo que no.

#### 4.2.2.1. “LOS ENUNCIADOS (E)”

La propuesta de Magariños, dentro de la metodología teórica que elabora, señala la concurrencia en ésta de tres componentes que forman parte de los elementos (instrumentos metodológicos) aplicables al análisis. Estos elementos son: *Los enunciados (E)*, *los conjuntos de enunciados (CE)* y *las redes de enunciados (RE)*. El empleo de éstos en nuestro análisis, conlleva ciertas modificaciones del planteamiento original, acordes a los objetivos a alcanzar en este estudio.

Para Magariños, una estructura semántica mínima o enunciado, está constituida por dos elementos o términos representados como “a” y “b”, los que se vinculan por un conector como elemento intermedio representado por “R”. Este tipo de estructura va con la hipótesis que el autor toma en su trabajo, la de que el significado “es producto de una relación contextual o sintáctica (interpretada)” (Magariños, 1996: 305-306). Esto quiere decir que los significados se dan en las estructuras o E, por la relación que existe entre sus elementos en la cadena de la estructura del E, lo mismo puede decirse para la oración. En términos macro, podríamos extender esto a la cadena mayor, el texto.

Magariños, sistematiza más el E, determinando las formas de su esquematización y/o disposición para el análisis y el almacenamiento como datos. Así, establece una disposición de la estructura “a R b” por columnas, elaborando adicionalmente para su mejor identificación y fijación, rigurosamente, toda una simbología que marca y describe las características del enunciado(s).

Esta forma de esquematizar el E, el mismo autor lo advierte, no se sujeta estrictamente a construcciones determinadas o fijadas por la lingüística, dentro de ella algún tipo de gramática o por algunas de las corrientes existentes en ella, el autor más bien adapta la estructura de acuerdo al principio metodológico que desarrolla, que tiene que ver con los tres ítems que plantea: E, CE y RE.

De este punto de la propuesta, para nuestro estudio, tomamos únicamente el concepto y la dimensión de enunciado como elemento de segmentación y/o ubicación de estos en los textos analizados, puesto que lo que se busca en este trabajo, es determinar los signos aimaras y su significado, y no entrar a una agrupación de datos y su clasificación.

#### **4.2.2.2. “LOS CONJUNTOS DE ENUNCIADOS (CE)”**

Los enunciados que se determinan o se hallan en un corpus de trabajo (textos verbales en este caso), tienden a agruparse y a convocarse entre sí por las relaciones semánticas que comparten, los cuales conforman el CE. Así, en “cualquier texto es posible identificar un conjunto finito tal de E que contenga la totalidad de las relaciones sintácticas productoras de relaciones semánticas mínimas presentes en

dicho texto; o sea, la totalidad de los E contenidos en un texto es *identificable, finita y ordenable*” (Magariños, 1996: 308, subrayado del autor).

Este conjunto finito de E, son demarcados en el corpus (textos) a partir del empleo de la técnica de definiciones contextuales (DC), las cuales son de gran importancia en el trabajo con enunciados, puesto que son el instrumento que permite la delimitación y segmentación de éstos, al menos en la propuesta de análisis de Magariños.

Esta constitución de los enunciados, cabe aclarar, “No (...) sigue (...) el criterio sintáctico de alguna gramática normativa vigente (del que, en ocasiones, se toma distancia pero a la que, en ningún caso, se contradice)” (Op. Cit.: 310), el criterio empleado, es el de la construcción de CE por DC.

Para establecer estas DC, se apela al criterio del “mínimo sintáctico y semántico”, como procedimiento operatorio.

*Dado un término utilizado en un texto es posible establecer un conjunto de interdependencias sintácticas con el resto del discurso; cualquiera sea la ubicación de dicho término en la cadena sintáctica es siempre posible reordenar dicha cadena de modo que se construya una frase de estructura (...); la mínima estructura textual resultante, que tiene gramaticalidad sintáctica y semántica (...), se la denomina DC. Se dispone, así, de un segmento textual la totalidad de*

*cuyas relaciones semánticas son identificables* (Op. Cit.: 308-309).

Entonces, en todo texto, puede identificarse y agruparse los **E** en **CE**, empleando el criterio de **DC** y las pautas que lo asisten (mínimo sintáctico y semántico). “Un conjunto de **E** (...) es, por tanto, un listado de **E** que agota las relaciones semánticas identificables en un segmento no-arbitrario de texto” (Op. Cit., 1996: 310).

El autor en este punto de su propuesta, aparte de alcanzar aspectos globales de los que ya dimos cuenta, señala una serie de características generales que debe tener el **E** para integrarse o formar parte de un **CE**, para dar pie luego a las **RE**.

En nuestro trabajo, en lugar de reducir las estructuras sintácticas (distribuidas en todo el corpus) a una mínima estructura sintáctica (especie de resumen o “fórmula”), más bien agruparemos los rasgos descritos o definidos en los textos, para posteriormente proceder a determinar los significados de cada signo por contexto sintáctico y semántico.

Así, los resultados buscados y/o obtenidos de la aplicación de las **DC** y sus reglas en la propuesta de Magariños, varía en nuestro trabajo, por los objetivos buscados en este último, los cuales vemos ampliamente más adelante.

#### 4.2.2.3. “REDES DE ENUNCIADOS (RE)”

La RE, es el conjunto en el que se agrupan los E y CE (estos tres elementos están estrechamente relacionados entre sí) de hecho, la elaboración de los CE dan lugar a la articulación de las RE. “Una RE es una configuración de E articulados según determinadas reglas” (Magariños, 1996: 312). Esta articulación elaborada por Magariños, como se adelantó, tiene la finalidad (no única) de darle un tratamiento informático a los “datos” registrados, para el manejo de grandes corpus; en este caso, para el trabajo que alcanzamos, no es de interés informatizar los “datos” hallados, sino más bien determinar sus significados o interpretarlos, para esto destacamos las ideas importantes que manifiesta el autor en este punto, y que transitan en esa dirección, sin tocar la técnica de elaboración o configuración de RE.

*“Una RE es una representación del conocimiento del productor de un texto, tal como se manifiesta efectivamente en el texto producido; es, por tanto, una representación de las relaciones semánticas contenidas en un texto determinado. Esta representación contiene el conjunto mínimo y necesario de relaciones semánticas para la producción de la significación del texto en estudio y las contiene según los órdenes de dependencia establecidos por su productor” (Op. Cit.: 312, subrayado del autor)*

Por supuesto que el emisor de un texto al interior de cualquier cultura, es un individuo conocedor de su sociedad, y su discurso, va ligado a ello. Este conocimiento es manifestado por intermedio de un texto o a nivel de textos, a través de ideas, conceptos enmarcados en los E los cuales tienen relaciones semánticas entre sí, produciéndose a partir de ello significados cabales y/o completos. Estas relaciones semánticas son descritas por las RE, contextualmente (al menos lo pretenden) (Magariños, 1996: 313).

La producción de los significados en sí, igualmente la interpretación, no parten de las descripciones de las segmentaciones textuales o estructuraciones de las mismas, sino que precisa, al menos en el caso de la propuesta que damos cuenta y que empleamos, de las contrastaciones de los E, CE y RE de diversos textos. “Por ello debe tenerse especialmente en cuenta que la interpretación de un E, de un CE y/o de una RE no se agota en su exclusivo despliegue ni en su exclusiva lectura, sino que requiere del *contraste* con otro u otros E, CE y RE provenientes de otros texto (...)” (Magariños, 1996: 317).

En resumen,

*“la elaboración de RE tiene por finalidad hacer posible la contrastación diferencial (tanto micro como macrosemántica) entre los significados producidos por diversos textos. A su vez, dicha contrastación diferencial tiene por finalidad establecer la dependencia de un*

*corpus determinado de textos en estudio respecto de una misma o de distintas 'formaciones de enunciado' ” (Op. Cit.: 318).*

## **CAPÍTULO III**

### **EL MATERIAL DE TRABAJO. EL CORPUS**

#### **1. ÁREA DE UBICACIÓN**

El material de análisis de este trabajo, procede de recopilaciones que estudiosos y otros, peruanos y bolivianos, han realizado a lo largo de las últimas décadas. El área geográfica propiamente dicha que abarca la localización del corpus, obedece a los propios trabajos de recopilación, la cual involucra al territorio peruano y boliviano, por supuesto, las zonas en las que se habla la lengua aimara y en la que se halla asentada la población de esta sociedad.

De manera sintética, señalamos a modo de información general, datos actualizados sobre la sociedad mencionada, de ambos países. En el caso de Bolivia, los departamentos y/o regiones aimaras, en términos poblacionales y geográficos, son: La Paz, Oruro y Potosí, aparte de estas regiones principales, se habla aimara en el departamento de Cochabamba, en dos provincias, pese a la presencia fuerte del quechua (Cerrón-Palomino, 2000).

En el caso del Perú, se habla el aimara en la sierra central y en el altiplano, en los departamentos de Lima, Puno, Moquegua y Tacna, de estos, las recopilaciones revisadas, toman en cuenta únicamente al departamento de Puno.

Entre otras zonas diferentes a las mencionadas, podemos citar a Chile, la región de Tarapacá, provincias de Arica, Parinacota e Iquique y posiblemente en alguna provincia más (Op. Cit., 2000: 67-69).

## 2. EL MATERIAL DE ANÁLISIS (CORPUS)

El material de análisis de esta investigación, está conformado por cinco cuentos o relatos “fantásticos”, los cuales fueron tomados en parte, del estudio *El cuento “fantástico” aimara* (2002), de nuestra autoría, trabajo que fuera presentado en la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, para la obtención de la licenciatura.

La razón del empleo de este material o “subgénero” ya antes constituido, obedece al criterio de uniformidad del mismo, nos referimos a la uniformidad interna de estos relatos, puesto que presentan una misma estructura o patrón de desarrollo de las historias, lo que permite de algún modo, un mejor control del corpus que deviene en un manejo más riguroso de este material. Otra razón para el empleo del mismo, es que estos relatos representan a la literatura aimara sin problemas.

No obstante la procedencia del material de análisis en cuanto a su obtención para este estudio, es necesario señalar los criterios o formas que han intervenido en la selección primaria del mismo, y su constitución actual.

La bibliografía revisada para dar lugar al corpus primario, fue cuidadosamente seleccionada dentro de lo posible, puesto que era importante que los trabajos de recopilación fueran los más recomendables. El número de textos en circulación (las recopilaciones), es relativamente considerable, sin embargo, se

revisaron de ellos exhaustivamente apenas cinco trabajos<sup>12</sup>. La razón de esto, es que ciertas recopilaciones existentes en el medio, no son las más idóneas y confiables, y, otro motivo, es la falta de ediciones en circulación de textos importantes por la antigüedad de los mismos, los cuales no fueron encontrados.

En total, en los 5 trabajos de recopilación, se han revisado 158 relatos, los que podrían clasificarse en los rubros de mitos, fábulas y cuentos. Esta clasificación por géneros, existente en algunos textos consultados, son cuestionables y/o discutibles, por la falta de rigor científico para tal clasificación, por lo que la revisión se hizo por entero en cuanto a la narrativa sin distinción por subespecies. Entre los 158 relatos revisados, se hallaron apenas 4 narraciones del tipo “cuento fantástico”. De estos cuentos para este trabajo, se han tomado tres (“El hermano rico que se convirtió en venado”, “De la mujer abandonada y de la zorrina”, y, “La camisa mágica”) descartando el cuento intitulado “El rokhochito”<sup>13</sup>, por las dudas que genera respecto a su procedencia cultural, los personajes, escenarios y objetos que incluyen el argumento.

En el trabajo presente como se mencionó líneas arriba, el material de análisis asciende a cinco relatos, habiéndose agregado dos más debido a revisiones más detenidas y al haber encontrado algunos trabajos de recopilación que se suman a los libros revisados anteriormente. De estos cinco relatos, tres proceden de textos recopilados y publicados en el Perú (“El hermano rico que se convirtió en

---

<sup>12</sup> Estos trabajos son: *Wiñay Pacha [Tierra y tiempo eternos]* (1990), Volumen II, Academia de la Lengua Aymara; *Cosmovisión y narrativa andina* (1987), Tomo III, CORPUNO; *Historia de la literatura peruana*, del tomo VIII: *Literatura aymara* (1996), de César Toro Montalvo. Estos tres primeros trabajos de recopilación, son los que aportaron los cuatro relatos iniciales. Los otros dos trabajos revisados son: *Literatura aymara. Antología* (1992), de Xavier Albó y Félix Layme, publicado por Cipca, Hisbol, Jayma, La Paz; y, *Cuentos pintados del Perú* (1998), dirigida por Pablo Macera, publicada y conducida por Tarea asociación Gráfica Educativa. Dirección Nacional de Educación Inicial y Primaria. Unidad de Educación Bilingüe Intercultural (UNEBI). Ministerio de Educación.

<sup>13</sup> Este relato se halla registrado en del tomo VIII: *Literatura aymara* (1996), de César Toro Montalvo, pág. 491, de la *Historia de la literatura peruana*.

venado”, “De la mujer abandonada y de la zorrina”, y, “La perdiz y el zorro”)<sup>14</sup>, y dos cuentos proceden de Bolivia, aunque uno de ellos, se halló en una recopilación de publicación peruana (“Mallkumpita tawaqumpita. (Del cóndor y de la joven)”, y, “La camisa mágica”)<sup>15</sup>. Es necesario añadir que algunos relatos de los mencionados, se hallan en textos de ambos países, hecho que no es extraño por tratarse de una misma cultura.

Dos aspectos importantes y últimos que cabe apuntar sobre este corpus, es su condición de registro para el análisis en este trabajo, y, las versiones existentes. Para el primero, los cinco cuentos son tratados a partir de la lengua castellana, a partir de las traducciones encontradas. De estos cabe señalar, que dos cuentos en la bibliografía revisada, poseen los dos modos de registro, nos referimos a que están transcritos en aimara y traducidos al español (“El hermano rico que se convirtió en venado”, “Mallkumpita tawaqumpita. (Del cóndor y de la joven)”)<sup>16</sup>, los otros tres, son presentados directamente en castellano (traducción directa).

---

<sup>14</sup> El primer cuento: “El hermano rico...”, fue tomado del libro *Wiñay Pacha [Tierra y tiempo eternos]* (1990), Volumen II, publicado en Puno Perú, cuyos responsables del mismo son: Domingo Sayritupa Asqui, Luis Enrique López y Rosario Rey de Castro. Los dos siguientes relatos: “De la mujer abandonada...” y “La perdiz y el zorro”, fueron tomados del libro, *Cosmovisión y narrativa andina* (1987), Tomo III, publicado en Puno Perú. La versión del primer cuento, le pertenece a Rufino Chuquimamani Valer, el segundo, no registra responsable.

<sup>15</sup> Estos cuentos de procedencia boliviana: “Mallkumpita tawaqumpita. (Del cóndor y de la joven)” y “La camisa mágica”, fueron tomados de dos recopilaciones diferentes. El primer cuento fue extraído del libro *Cuentos orales andinos (antología)* (1993), publicado en La Paz Bolivia, bajo la responsabilidad general de Lucy Jemio Gonzales, aunque, el responsable particular de la reelaboración de este relato es, Marco Antonio Miranda. El segundo cuento, fue tomado del tomo VIII: *Literatura aymara* (1996), de César Toro Montalvo, publicado en Lima Perú. En dicha antología, existen relatos y otros, tanto peruanos como bolivianos. El relato en mención, refiere dicho tomo, fue extraído del libro: *La piedra mágica. Vida y costumbres de los Indios Callahuayas de Bolivia* (1951), de Gustavo Adolfo Otero, publicado en México por el Instituto Indigenista Interamericano.

<sup>16</sup> Estos cuentos, como se menciona, están registrados tanto en aimara como en castellano. Sin embargo, es necesario aclarar lo ocurrido con el cuento “Mallkumpita tawaqumpita...”. Este cuento tiene registro en ambas lenguas, en el libro *Wiñay pacha I* (1995), no obstante, se empleó la versión castellana del libro *Cuentos orales andinos (antología)* (1993), a pesar de no tener versión aimara en éste, debido a su mejor elaboración y mejor “traducción directa”.

Sobre las versiones, más de una en algunos cuentos (“Mallkumpita tawaqumpita. (Del cóndor y de la joven)”, “La perdiz y el zorro”)<sup>17</sup> debemos señalar que el criterio empleado para la selección entre éstas, fue el de mayor complitud y el de idoneidad, nos referimos a que de dichas versiones, se eligió la más completa y la versión más ceñida a los elementos de la sociedad en estudio.

### 3. CONDICIONES DEL MATERIAL RECOPIADO EN CUANTO A SU TRADUCCIÓN

Al abordar el análisis o estudio de la literatura oral u otro tipo de objeto a examinar, proveniente de otra lengua y/o cultura, surgen generalmente observaciones que objetan la idoneidad y la calidad del material a analizar, al mismo tiempo, se observa también las condiciones de quien realiza el trabajo de análisis.

Las objeciones por el lado del material, para nuestro caso, van vinculadas a las características propias que tiene la literatura oral en su contexto original (la oralidad en general) la cual se ve afectada o disminuida a la hora de la recopilación (transcripción y traducción) en la pérdida de elementos valiosos que la conforman (situaciones contextuales).

Así, Taylor se pregunta en cuanto al caso de las transcripciones del material didáctico para la enseñanza, sobre si éstas resultan útiles o no, teniendo en consideración que la literatura oral posee características vinculadas fuertemente a

---

<sup>17</sup> Sobre el primer relato “Mallkumpita tawaqumpita...”, se hallaron tres versiones con los siguientes títulos: “Del cóndor y de la joven. Kunturimpi mä tawaqumpi”, en *Wiñay pacha I* (1995), del Instituto de Estudios Aymaras, chuchito-Puno, responsables: Luis Enrique López y Domingo Sayritupac Asaqui. Y, “El cóndor, Lorenzo y la pastora”, en *Cuento K’epe (Recopilación narrativa tradicional)* (1971) de Julio Samuel Miranda Flores. De estas versiones se eligió la que se registra en *Cuentos orales andinos (antología)* (1993). En cuanto al relato “La perdiz y el zorro”, se empleó la versión registrada en el libro *Cosmovisión y narrativa andina* (1987), Tomo III, publicado por la CORPUNO, por ser la más completa, dejándose de lado, la versión intitulada: “La codorniz y el zorro”, publicada en el tomo VIII: *Literatura aymara* (1996), de César Toro Montalvo.

esta forma de manifestación, como se dijo. De este modo señala: “La oralidad sugiere una serie de circunstancias únicas; un ambiente específico, una relación directa establecida entre el narrador y el público, un contexto temporal que corresponde a un calendario ritual o a un periodo de descanso y de recreo que también corresponde a fechas fijas” (Taylor, 1988: 186).

Estas características para Taylor, entre otras, hacen irreplicable a un relato oral, poniendo en duda la eficacia y la idoneidad de las transcripciones incluyendo su utilidad.

Todas estas observaciones a los elementos señalados por Taylor y muchos otros, que forman parte de la literatura oral en general, corren el riesgo de ser modificados o suprimidos en la transcripción y la traducción, en muchos casos, en desmedro del significado cabal circunscrito a la cultura de la cual provienen.

Entre otros elementos, substanciales sin duda, tenemos los que señala Jhonny Payne en la nota preliminar intitulada: “La traducción de relatos populares: hacia una metodología estética”, de su trabajo de recopilación: *Cuentos Cusqueños* (1984). Entre los elementos que toca está, por ejemplo, la emotividad, factor sobre el que dice: “para que [la] comunicación [del legado de la tradición oral] sea eficaz, el narrador depende, en buena medida, del efecto emotivo de lo narrado” (Payne, 1984: XVI). El contacto directo del narrador con los oyentes produce, en efecto, emotividad durante la narración, reacciones de ambas partes; este elemento es muy importante para que el mensaje sea recibido, y hasta asimilado que es la intención de la enseñanza en el mundo andino. Un texto transcrito, no podría mostrar este elemento, haciendo de la lectura simplemente una actividad recreativa y poco significativa socialmente hablando, como en la literatura occidental.

Otro elemento importante tocado por Payne, es la repetición en los relatos, que va vinculado también a lo emotivo pero además, tiene que ver con el aumento del impacto estético de la narración, lo que lo diferencia del habla cotidiana y normal (Op. Cit.: XIX).

Existen otros factores más que omitiremos por razones de extensión, sin embargo, es importante señalar como descargo de estos cuestionamientos primeros, lo que el propio Payne señala, que las transcripciones y traducciones son necesarias, “por que ellas llegan a ser el objeto de escrutinio, el enfoque [de los estudios especializados]; y el texto original se convierte [simplemente] en casi un punto de referencia. (...)” (Payne, 1984: XIII), inevitablemente.

Lo señalado es importante, puesto que de no utilizar como punto de referencia las recopilaciones y traducciones existentes en distintas culturas, los conocimientos sobre éstas menguarían considerablemente, y, seguramente, la atención sobre estos sería mínima.

En la traducción de textos, tan frecuente en las últimas décadas, los lingüistas y expertos en esta actividad, comparten la idea de lo inevitable de la pérdida de información en las traducciones, incluso de las lenguas (culturas) más afines. A pesar de ello, las traducciones son posibles de llevarse a cabo, prueba de esto la ingente cantidad de bibliografía proveniente de otras lenguas en nuestro medio, en distintos rubros, entre ellas, obras literarias.

A los cuestionamientos señalados hasta aquí, se suman los de Godenzzi, quien observa igualmente la idoneidad del corpus a analizar y otros (relación no conversacional entre interprete y texto, errores en la transcripción paleográfica, caracterización arbitraria del “pensamiento mítico andino”, definiciones incorrectas de significados, etc. (2005: 136-141)), y, adjunta a estos, lo

inconveniente de algunos métodos o procedimientos operatorios para el abordaje de tradiciones orales.

A pesar de ello, como descargo de estos cuestionamientos, tomamos las declaraciones del propio Godenzzi: La interacción que se “da entre interprete y los productos lingüísticos de la tradición”, poseen características conversacionales o parecidas a la conversación. “En efecto, también se da una mutua interpelación que apunta al logro de un entendimiento, el cual no reposa enteramente en el ‘texto’ ni en el interprete, sino en el juego de preguntas y respuestas que va surgiendo de esa interacción” (Godenzzi, 2005: 130). O sea, se trata de una conversación de texto e interprete, que se da y se dará necesariamente en cualquier momento al pretender “leer” (analizar) el producto proveniente de otra cultura; dicho esto, lo que se debe buscar es que la conversación interpretativa, sea la mejor, en el contexto de una comprensión del objeto de estudio y el ámbito de procedencia, para evitar distorsiones en los resultados de un estudio.

En cuanto al estado del material de nuestro análisis, entonces, se buscó hacer la selección de éste, en base a los trabajos de recopilación de autores preparados y de trayectoria como se dijo anteriormente, relacionados al programa de Educación Bilingüe Intercultural en ciertos casos, los que tienen sin duda preparación y/o capacitación lingüística, al igual que asesoría de entendidos. Sin embargo, todos esos trabajos resultaron insuficientes, optando por revisar trabajos de recopilación diversos, con cierta cautela.

Por el lado de quienes realizan trabajos sobre culturas nativas, los cuestionamientos no son menos como se dijo. Ballón Aguirre señala que estos estudiosos provienen de sociedades occidentales, los que no conocen las condiciones y manifestaciones de una cultura diferente a la suya, por lo que

aplicarán en sus estudios, parámetros mentales de su cultura de origen (Ballón Aguirre, Cerrón-Palomino, 1989). También Ayala señala respecto a esto, que “sería imposible explicar la literatura aymara si es que no se conoce las categorías ontológicas, estructura de la concepción cosmogónica y sobre todo personalidad psicológica(sic.)” (Ayala, 1996: 783).

Para el caso de este estudio, en nuestro favor, señalamos que este es un segundo trabajo de investigación en el mismo tema y cultura, lo que de algún modo nos permite ser más solventes en la ejecución del mismo.

## **CÁPITULO IV**

### **ANÁLISIS Y RESULTADOS**

#### **1. SOBRE EL EXAMEN DEL CORPUS**

Como ya se señaló oportunamente, el análisis del corpus de este trabajo, es realizado a través de los presupuestos teóricos semióticos y los procedimientos operatorios que le conciernen, particulares al estudio, nos referimos en este caso a “La semiótica de enunciados” de Magariños. No obstante esta línea que sigue el estudio, debemos añadir que a dicho modelo se le suman modificaciones y procedimientos que coadyuvan al análisis, los cuales son necesarios por las particularidades que presenta el corpus de trabajo, tanto en su origen como en la forma que adquiere en la presentación bibliográfica que tomamos como objeto de examen.

Uno de los complementos coadyuvantes que sumamos al modelo operatorio empleado, es el tratamiento lexicográfico que el resultado final del análisis exige, puesto que es necesario considerar un ordenamiento coherente de los signos hallados, para cuyo caso, echamos mano de algunos conceptos y/o procedimientos operatorios de la lexicología.

Cabe aclarar aquí, sin embargo, que nuestro trabajo no tiene por finalidad inventariar un vocabulario determinado, campo de la lexicografía, sino, como ya se

señaló con anticipación, determinar los signos ideológicos de la cultura aimara a través de los (o en los) relatos del corpus.

## **2. LOS SIGNOS. DETERMINACIÓN Y ASPECTO SEMÁNTICO**

### **2.1. PROCEDIMIENTOS DE SEGMENTACIÓN Y DETERMINACIÓN DE LOS SIGNOS**

El objeto de análisis de nuestro trabajo, ya se señaló, son los signos ideológicos. El procedimiento de ubicación de éstos en los textos (relatos) se realiza a partir del empleo de las “definiciones contextuales” (DC) como procedimiento operatorio de segmentación de la semiótica de enunciados.

Esta segmentación (sintaxis semiótica) da lugar a la obtención de los enunciados de los textos, los cuales están conformados por expresiones, definiciones, descripciones, argumentaciones, conceptos, etc., los que posteriormente se constituirán en las definiciones y/o significados de los signos ideológicos, ¿acaso en los signos mismos?

En cuanto a los signos y su determinación, estos se precisan a partir de la misma segmentación. Así, en una construcción gramatical, poniendo como tipo o modelo referencial a la oración o al propio enunciado, podemos hallar en éstos, los dos elementos que concurren en una estructura gramatical: sujeto y predicado. El predicado en el caso de nuestro análisis sintáctico, está conformado por el enunciado, el cual refiere al objeto al que sucede en la cadena sintáctica oracional, o precede según sea el caso, determinándolo así como objeto del que se habla (sujeto), en la construcción completa del texto, fijando de esta manera, a dicho objeto, como uno de los signo concurrentes en los relatos.

Determinados de este modo los signos, éstos devienen en un listado considerable, el cual debe ser presentado, —es la exigencia en estos casos—, como un vocabulario al final de la investigación.

Sobre la forma que muestran los signos en dicho vocabulario, producto de su identificación en la segmentación, ésta puede variar en términos de extensión. De modo que pueden estar representados por un vocablo únicamente, o, por una construcción mayor, una frase. Así, sea que sistematicemos los signos por enunciados completos o por términos directos y/o explícitos manifestados en los textos, estos tendrán que representarse en vocablos que luego por supuesto constituirán entradas léxicas del vocabulario.

Aparte de las descripciones, definiciones, que pueden hallarse en cualquier texto (literario o no) y que determinan en nuestro caso los signos de estudio, existen en la narrativa como texto particular, formas propias que desarrollan ciertos elementos en dichos textos: los personajes, el tiempo, el lugar. Estos recursos literarios, al margen de elementos técnico-narrativos propiamente dichos, constituyen signos, por tanto, elementos ideológicos que se toman en cuenta en este trabajo, reiteramos y aclaramos, no como recurso técnico literario de narración en cuanto a la forma, sino como significados culturales (signos).

En este punto, tal vez sea necesario ver lo concerniente a la definición de signo a la luz de lo manifestado líneas antes, en todo caso, el signo en sentido general (no ideológico), que justifica en parte las “formas” en que son presentados en el listado de entradas del “vocabulario”. La definición que tomamos, es la que asume Verón en el capítulo dos de su trabajo: *La semiosis social* (1998), en su interpretación de la teoría de Peirce: “toda idea, toda representación, todo pensamiento, es un signo” (104). A esto sumamos: “(...) desde una perspectiva

semiótica, *la dimensión* del signo no es una y única, sino que depende del nivel al que se sitúa el análisis” (Magariños, 1996: 309, subrayado del autor).

## 2.2. LOS SIGNIFICADOS. PROCEDIMIENTOS DE SIGNIFICACIÓN

El tratamiento de la significación que tiene que ver con la semántica (en este caso semántica discursiva), es enfocado aquí, por supuesto, desde los procedimientos operatorios de la propuesta de Magariños, el cual manifiesta al respecto citando a Courtine: La semiótica de enunciados tiene que ver con la exploración de las condiciones lingüísticas de producción (Courtine, 1981:19) de los *significados*, “estableciendo algunas reglas elementales para la configuración de las relaciones semánticas, contrastativas y dialécticas, que una palabra mantiene con otras palabras (en los enunciados) o con determinadas secuencias de palabras (en los conjuntos y las redes de enunciados)” (Magariños, 1996: 304).

Siguiendo entonces los lineamientos generales del tratamiento de la significación semiótica que empleamos, los significados se obtienen en este estudio, por contexto principalmente, contexto sintáctico y semántico de los textos, con añadidos de otra índole que veremos más adelante.

Para hallar los signos, previamente, como se señaló en el punto anterior (1.1.), se procede a la segmentación de los relatos empleando las DC, luego, éstos se “nominalizan” de acuerdo a los procedimientos establecidos para este fin. Y, para constituir los significados de estos, se identifican las secuencias verbales relacionadas semánticamente entre sí, las que obedecen al concepto y procedimiento de los conjuntos de enunciados (CE) correspondientes a cada signo. “La parte del trabajo designada específicamente como ‘Diccionario (...)’ contiene, bajo cada entrada lexemática (...) el sistema de todas las frases en que dicho lexema aparece

efectivamente usado; y ningún otro elemento (textual o conceptual) puede entrar a formar parte de ese sistema” (Magariños, 1996: 412). Estas frases o enunciados, luego, tras los procesos lexicográficos pertinentes, se constituyen en las significaciones “definitivas” del signo ideológico en este trabajo<sup>18</sup>.

Es necesario señalar, entonces, que el significado de los signos, no parte de una significación previa, sino del encontrado en el corpus mismo de análisis. Esta “asignación” de los significados, difiere en gran medida de la significación de cualquier palabra de una lengua en un diccionario, puesto que en ellos, las acepciones consignadas son generales o virtuales, en nuestro caso, los contextos específicos de los cuentos, determinan la significación (contexto sintáctico y semántico).

Tal vez habría que decir y aclarar, con cierta cautela y con las diferencias del caso, que cuando hablamos de contexto, nos referimos a la “estructura” (sintáctica) del discurso (en nuestro caso, de cada uno de los cuentos). Stubbs (1987)<sup>19</sup>, aunque en una dirección ya determinada y de algún modo diferente, por ello lo de la cautela, habla de estructura manifestando que ésta controla la significación de las emisiones, tanto en el plano oracional y por supuesto en el del discurso. Así, citando a Brazil (1981), señala que la estructura “sirve para interpretar lo que se produce. El marco

---

<sup>18</sup> Hablamos de definitivo como se menciona, únicamente para este trabajo, puesto que si asumimos las aseveraciones de Rengifo y Grillo: “No existe una definición única para una palabra” (Rengifo; 2001, p.20). Esta, al ser “palabra (...) viva, asume uno u otro ‘significado’ según las condiciones de vida que encuentra en la frase, que a su vez es también viva y ésta se adecua al contexto del diálogo que así mismo es vivo” (Grillo, citado por Rengifo; 2001, p.21). “La oralidad es circunstancial y no válido para todo tiempo y lugar. No hay lugar a los universales en la oralidad” (Rengifo; 2001, p.31). Esto significa que cada acontecimiento ocurrido es particular y diferente de acuerdo a las circunstancias o situaciones que enmarca el contexto, a pesar que se trate de algo aparentemente igual, por tanto, no habría signo definitivo y único al interior de la cultura aimara, sino provisional, coyuntural y variable, dependiendo del contexto.

<sup>19</sup> Tomamos los conceptos de Stubbs, en el sentido de la ubicación y organización general (aleatorias) de las emisiones en el discurso, subordinas a “nominaciones” que sujetan las predicaciones, las cuales por relaciones, permiten determinar los significados. Stubbs, más bien, toma la línea de las construcciones sintácticas ya determinadas o fijas existentes en la lengua de una cultura, para a partir de allí obtener los significados “el marco estructural contribuye al significado al clasificar los elementos” (1987, p.103).

estructural contribuye al significado al clasificar los elementos” (Brazil, 1981, citado por Stubbs: 103).

Dicho esto y viendo más de cerca el proceso de significación, podemos señalar que “la palabra se caracteriza por una capacidad semántica inagotable” [(las entradas léxicas en los diccionarios, por ejemplo)], la cual se concreta en la “aplicación (...) a múltiples posibles contextos (de otras palabras y/o de otras semiosis), en los que pueden señalarse recurrencias y tendencias según los tiempos históricos, los ámbitos de vigencia y las identidades sociales (todos los cuales se constituyen mediante la efectiva reproducibilidad de tales contextos)” (Magariños, 1996: 304).

Así, las significaciones que registran los signos presentados al finalizar el trabajo, están controladas por los contextos señalados, y por las coerciones, restricciones de los procedimientos operatorios empleados, que tienen por objeto, determinar una interpretación menos libre y lo más precisa posible sujeta al pensamiento aimara, cultura de la que proviene el material de análisis.

A esta interpretación menos libre, coadyuvan los cotejos que se llevan a cabo por otros procedimientos de información (relatos similares, diccionarios), los que tienen que ver, en cierto modo, con las redes de enunciados (RE) de la propuesta que empleamos.

### **3. SISTEMATIZACIÓN DE LOS SIGNOS AIMARAS**

#### **3.1. ORDENACIÓN DE LOS SIGNOS Y SU TRATAMIENTO**

Como se señaló, los resultados finales de nuestro análisis, para su presentación ulterior, exige necesariamente un planteamiento tipo vocabulario. Estas

formas de tratamiento son llevadas a cabo por la lexicografía, disciplina que se ocupa del manejo de grupos lexemáticos y/o vocabularios.

La lexicografía, posee en sus procedimientos operatorios una serie de pasos que llevan al tratamiento de las significaciones y las descripciones de éstas. Siendo los puntos centrales de su constitución, la semasiología y la onomasiología.

En nuestro estudio, de estos dos factores, emplearemos únicamente el “análisis” o descripción semasiológica, exigido por el requerimiento de ordenación de los sintagmas, tanto interior como exteriormente. Sintagmas, por supuesto, del listado de signos aimaras. En ese entender, para llevar a cabo dicha ordenación, empleamos como modelo a seguir, el trabajo sobre vocabulario de Ballón Aguirre, Cerrón-Palomino y Chambi: *Vocabulario razonado de la actividad agraria andina* (1992). Dicha investigación, desde luego, se halla enmarcada en el ámbito de los estudios lexicográficos, terreno de la lingüística, y en el ámbito de los estudios andinos.

Otra de las razones por la que procedemos conforme se señala, es que los trabajos sobre vocabularios, no pueden ser hechos empíricamente, como forma única de ejecución de un estudio de este tipo, puesto que éste escaparía a los presupuestos teóricos, metodológicos u operatorios que la ciencia e investigación exige y sigue (Ballón-Cerrón-Chambi, 1992: 11). Este es el motivo por el que enfocamos la parte final del estudio, desde la lexicografía, la que garantiza rigor en los resultados de la sistematización de los signos ideológicos aimaras.

Sin embargo, este tratamiento final lexicográfico, debe quedar claro, se emplea únicamente para la ordenación de dichos resultados, complementando al examen semántico-semiológico de los mismos.

### **3.2. LA SEMASIOLOGÍA**

La lexicografía como se adelantó, es una disciplina del campo de la lingüística, (aplicada en éste caso), que se encarga del inventario de vocabularios de una lengua, la cual tiene en su interior, para tal fin, una serie de elementos operatorios que tratan grupos lexemáticos con fines de análisis semántico. De estos elementos para este trabajo, tomamos la semasiología como procedimiento que permita tratar mejor y coherentemente el resultado final del estudio.

Precisando mejor el elemento operatorio a emplear, debemos señalar que “la semasiología: es la disciplina que en semántica léxica” se encarga de describir los contenidos o significados a partir de los significantes de un vocabulario, planteando los pasos a seguir. Siendo este un procedimiento sintético ascendente. Para esto, parte de los términos-entradas hasta llegar a “unidades semánticas más amplias”, como los artículos definatorios. Podemos resumir que la semasiología, “se ocupa (...) del estudio de los fenómenos de descodificación del vocabulario en forma de definiciones y, al mismo tiempo de resencionar las aceptaciones de cada término inventariado” (Ballón-Cerrón-Chambi, 1992: 34).

### **3.3. LA DESCRIPCIÓN Y DEFINICIÓN SEMASIOLOGICA**

Ya hallados los signos, los cuales componen las entradas léxicas del vocabulario a que da lugar, se procede a registrar para cada “signo-entrada”, todos los enunciados que semánticamente tienen que ver con dicho “signo-entrada”. De estos, las entradas léxicas del “vocabulario”, constituyen los elementos formales de base, y, los enunciados de cada signo, constituyen la información de base.

Esta información de base, busca constituir “una información adecuada” sobre cada uno de los contenidos o significaciones de “los significantes, procediéndose

finalmente a formular la definición (o definiciones)” en dichos enunciados (Ballón-Cerrón-Chambi, 1992: 34), por supuesto, con los tratamientos que señalan los procedimientos descriptivos semasiológicos, los cuales involucran para tal descripción, factores como la macro-estructura, micro-estructura y artículo definitorio.

### 3.3.1. MACRO-ESTRUCTURA

Semasiológicamente, los vocablos de un inventario de términos, se presentan, por lo general, “a modo de una serie de mensajes aislados y destinados a la consulta rápida”, cuya primera finalidad, “es aportar información sobre cierto número de términos” (Ballón-Cerrón-Chambi, 1992: 39). En nuestro caso, la intención no es inventariar un vocabulario común para consulta, sino, determinar signos que puedan explicar en parte, el sistema de ideas de la cultura aimara (representación del pensamiento de esta sociedad) en contextos semióticos como los relatos.

A pesar de esta intención particular, los signos se muestran como un listado de entradas inevitablemente, por lo que exigen como se dijo, tratamiento lexicográfico, en este caso, semasiológico puntualmente.

Así, en el nivel semasiológico, “el orden de las entradas procede según la combinatoria gráfica alfabética dentro de cada temática” (Loc. Cit.). A continuación de cada entrada, se indica la función gramatical y sintáctica de ésta. “La macro-estructura es, pues, configurada a la manera de un *autónimo* (pronunciación y categoría sintáctica). Consecuentemente, la macro-estructura analiza el contenido de nuestro vocabulario en calidad de forma, a partir de la selección (y elección) deliberada de entradas” (Op. Cit.: 39-40).

Sin embargo, es necesario señalar que, como nuestro “listado” tiene un fin diferente al de un vocabulario común, de lo manifestado en este punto, aclaramos, prescindiremos de las funciones gramaticales y sintácticas, tomando en cuenta más bien, la combinatoria gráfica alfabética dentro de cada temática, además de otros aspectos.

### **3.3.2. MICRO-ESTRUCTURA**

La micro-estructura tiene que ver en este punto de la descripción, con la composición interior de la definición o definiciones de las entradas léxicas. “Tanto el enunciado (o enunciados) definitorio(s) de la entrada correspondiente”, sinónimo parcial y el artículo definitorio, constituyen la micro-estructura, lo que da como resultado, un conjunto de informaciones ordenadas (Ballón-Cerrón-Chambi, 1992: 40). En nuestro caso, emplearemos únicamente los enunciados y el artículo definitorio como elementos de ordenación de la micro-estructura.

“La micro-estructura se constituye así como predicado de la entrada, permitiendo la relación de heteronimia controlada respecto de la entrada y de parasinonimia con los artículos definitorios afines” (Loc. Cit.).

#### **3.3.2.1. ARTÍCULO DEFINITORIO**

El material semántico consignado para cada “signo-entrada” (información de base), se procesa para dar lugar a la “definición final” del signo ideológico, la cual es ahormada por el artículo definitorio.

Esta definición por supuesto, reproducirá un significado próximo al original en lengua aimara, no idéntico, obviamente por tratarse de dos

lenguas y culturas diferentes. De modo que partiendo de esto, sólo puede ejercerse cierto dominio en la perífrasis definitoria, nos referimos a la interpretación semántica del signo ideológico.

Un aspecto importante a tomar en cuenta, en cuanto a las significaciones y/o interpretaciones de los signos ideológicos aimaras, son las “normas sociales que rigen las condiciones pragmáticas de [una] (...) lengua. De ahí que (...) [las] definiciones, para rescatar de modo cabal la significación de la entrada, requieran del acopio de ciertos datos (...)” (Op. Cit.: 47), a los que podemos llamar datos contextuales, de los que, en nuestro estudio, al menos, no se pueden prescindir.

#### 4. EL ANÁLISIS

##### 4.1. ANÁLISIS SINTÁCTICO

Como se mencionó anteriormente, los enunciados constituyen la segmentación (sintaxis) de los cuentos que analizamos. Dentro de ellos en cuanto a su consignación, por la naturaleza de los textos (literarios), existen enunciados reiterativos, de los cuales se toman en cuenta solamente uno como representativo del resto para su registro.

Cabe recordar en este punto, por ser necesario, la definición de enunciado tomada de la propuesta de Magariños: “se denomina enunciado (...) la *estructura semántica mínima identificable* en un texto (sic.)” (1996: 305, subrayado nuestro), los cuales, son consignados para cada uno de los “signos-entradas” en este apartado, tomando en cuenta las consideraciones y características que poseen los textos narrativos en la literatura.

Con respecto al orden de aparición de los signos, estos son consignados en el orden en que se encuentran o aparecen en los cuentos como enunciados reconocibles, a los cuales se les asigna una numeración respectiva.

## (1) EL HERMANO RICO QUE SE CONVIRTIÓ EN VENADO

### (1) TIEMPO(S):

Muy lejanos.

### (2) HERMANO MAYOR RICO:

“...era bastante rico...”

“...tenía muchas tierras y ganado en abundancia pero era muy avaro, egoísta y ambicioso.”

“Las tierras [dell H. Menor él] se las había quitado...”

[enterado de la buena fortuna del H. Menor, dice:] “...seguro que los ha robado.”

“Pensando de esta manera por pura envidia, se dirigió a la casa de su hermano y lo empezó a golpear y a acusar de ladrón.”

“...lo acogotaba hasta casi matarlo...”

“...sintió más ambición que nunca...”

“...partió (...) en busca de mayor riqueza.”

“Fingiéndose, se puso primero a buscar animales salvajes que cazar...”

[acerca del H.Mayor, el Anciano de Largas Barbas:] “¡Mentiroso!, ¡ambicioso!”

“Ahora aprenderás tú para ejemplo de los que sean iguales a tí(sic) que no tienen un corazón sincero.”

“Simulando agradecimiento... se despidió del anciano de la blanca barba.”

“Muy ufano por haber engañado al viejo, se frotaba las manos de gusto por haber conseguido ensanchar su hacienda.”

“Cuando ya estaba llegando a su casa, en la cabeza le salieron cuernos y las piernas y brazos se le transformaron en patas.”

“...él mismo se había convertido por encanto en un venado salvaje.”

“...su mujer y sus hijos no pudieron reconocerlo y lo ahuyentaron lanzándole piedras con sus hondas.”

### (3) HERMANO MENOR POBRE:

“...demasiado pobre.”

“...no tenía nada.”

[la] “herencia se la había quitado su hermano”

“Él y su familia conseguían subsistir comiendo solamente hojas de quinua silvestre...”

“...a pesar de todo tenía un corazón noble.”

“...no consiguió más hojas de quinua...para poder alimentar a su familia...”

“...no tuvo suerte de hallar ningún animal para cazar y agotado se sentó con su tristeza.”

“...se le acercó un anciano de largas barbas...”

“...se sinceró el hombre contándole su vida.”

“El pobre, agradecido, obedeció en todo al anciano...”

“...pero él, obediente, no lo habría como le había advertido el viejo.”

“...ahora era más rico en tierras y ganado [que el Hermano Mayor] ...”

### (4) AMBICION, ENVIDIA, EGOISMO

“Las tierras que había recibido en herencia se las había quitado su hermano.”

“...mi hermano mayor me ha quitado la chacra dejándonos en la miseria.

[dice el Anciano:] “...No tengas envidia, ni seas nunca egoísta.”

“Pensando de esta manera por pura envidia, se dirigió a la casa de su hermano [menor] y lo empezó a golpear y acusar de ladrón.”

“De inmediato el hermano rico sintió más ambición que nunca...”

“...se frotaba las manos de gusto por haber conseguido ensanchar su hacienda.”

“—Una desgracia a caído sobre este hombre avaro y envidioso...”

“...por su codicia está ahora andando con tremendos cuernos.”

“Esta historia nos enseña que no hay que ser codiciosos, porque Dios Padre los suele castigar colocándoles cuernos.”

#### (5) FAMILIA

“...conseguían subsistir comiendo solamente hojas de quinua silvestre...”

“Llegaron tiempos de escasez...el hermano pobre...decidió ir rumbo a cerros lejanos en busca de animales silvestres para poder alimentar a su familia...”

“La alimentación de mi mujer y mis hijos consistía en hojas de quinua las que ya no hay por la escasez que sufrimos.”

[del Hermano Mayor] “...su mujer y sus hijos no pudieron reconocerlo y lo ahuyentaron lanzándole piedras con sus hondas.”

#### (6) CERRO(S):

*“...decidió ir rumbo a cerros lejanos en busca de animales silvestres para poder alimentar a su familia...”*

*“Vengo de muy lejos a estos cerros a buscar animales que se puedan cazar y no he podido encontrar nada...”*

[Hermano Menor dijo:] “– Allá en las montañas, donde hay animales silvestres para cazar, un anciano barbudo me dio unas semillas, de las que a brotado todo cuanto ahora tengo.”

(7) ANCIANO DE LARGAS BARBAS:

“...de largas barbas y aspecto muy pobre y humilde...le preguntó”

“¡Ay mi padre generoso!”

“...señor mío...”

“...el anciano se compadeció”

“[dijo:] –Este maíz lo echarás todo en el corral y este otro no lo miraras hasta que llegues a tu casa. Ahora vuelve a donde vives y ya no tendrás que cazar nunca más.”

“El anciano al despedirlo le aconsejó:”

“–Tú no debes hacer llorar a tus semejantes como ha hecho tu hermano. No tengas envidia, ni seas nunca egoísta.”

[H. Menor, dice:] “–...me dio unas semillas, de las que ha brotado todo cuanto ahora tengo.”

“...se le apareció un anciano de barbas blancas...”

[Oyendo los embustes del H. Mayor, pensaba:] “...Ahora aprenderás tú para ejemplo de los que sean iguales a tí(sic)...”

“Aparentando gran compasión el anciano le entregó como regalo varias flores y le indicó...”

(8) ANIMALES SILVESTRES:

“–No caces animales silvestres que son míos y no debes matarlos”

[alusiones indirectas, no enunciado propiamente dicho] “...*en busca de animales silvestres para poder alimentar a su familia...*”

“Vengo...*a buscar animales que se puedan cazar...*”

“...*el mismo se había convertido...en un venado salvaje...*”

(9) MAÍZ:

“...lo echarás todo en el corral y este otro no lo miraras hasta que llegues a tu casa. Ahora vuelve a donde vives y ya no tendrás que cazar nunca más.”

“El maíz se había convertido en oro y plata.”

[el otro poco de maíz] “lo echó al corral vacío. Al día siguiente, el corral apareció lleno de llamas, ovejas y alpacas.”

“...semillas, de las que ha brotado todo cuanto ahora tengo.”

(10) FLORES:

“Aparentando gran compasión el anciano le entregó como regalo varias flores...”

“Lejos de convertirse aquellos pétalos en oro, plata y ganado, él mismo se había convertido... en un venado salvaje.”

(11) VENADO SALVAJE

“...él mismo se había convertido por encanto en un venado salvaje.”

“...lo ahuyentaron lanzándole piedras...”

*“–Una desgracia ha caído sobre este hombre avaro y envidioso, que por su codicia está ahora andando con tremendos cuernos.”*

(12) EL PUEBLO

*“...algunos notaron que este venado llevaba el chullo del hermano rico...”*

[dice:] *“–Una desgracia ha caído sobre este hombre avaro y envidioso, que por su codicia está ahora andando con tremendos cuernos.”*

*“Esta historia nos enseña que no hay que ser codiciosos, porque Dios Padre los suele castigar colocándoles cuernos.”*

(2) DE LA MUJER ABANDONADA Y DE LA ZORRINA

(1) TIEMPO:

*“Hace mucho tiempo (...)”*

(2) PUEBLO (LUGAR):

*“...muy lejano”*

(3) MATRIMONIO:

*“Había abundancia y los invitados, pues, comían y bebían.”*

*“Y todos bailaban.”*

*“Y de tanto bailar se levantaba polvo del suelo.”*

*“(...) celebración (...)”*

*“–En esa casa del frente se está casando el hombre que fue mi marido.”*

“Al día siguiente, todos se levantaron en la casa, menos la novia. Cuando fueron a despertarla la encontraron muerta.”

(4) PADRES:

“...ofrecían comidas y bebidas. Había abundancia (...)”

“... de la novia muerta le dijeron al novio: –Regresa con tu primera mujer y con tu hijo. Seguramente para que vuelvas con ellos vino la zorrina.”

(5) PADRINOS:

“... y los invitados, pues, comían y bebían.”

“...consintieron que ella se quedara.”

(6) FAMILIA (mujer y criatura):

“Frente a la casa, mirando esta celebración [matrimonio], estaban una mujer y su criatura.”

“Miraban llorando.”

“Y se veía también que los dos estaban de hambre.”

[La mujer dice:] “–Yo vivía con un hombre (...) Al comienzo nos queríamos mucho. Tuvimos esta criatura. (...)”

“Después el cambió (...), hasta que un día nos abandonó.”

(7) MUJER

“La mujer le contó de su vida:”

“–Yo vivía con un hombre (...) Al comienzo nos queríamos mucho. Tuvimos esta criatura. (...)”

“–En esa casa del frente se está casando el hombre que fue mi marido.”

“Se veía que eso deseaba la mujer (...) Pensaba que ya era demasiado tarde, que ya el hombre se había casado.”

“... aceptó, aunque le pareció muy extraño el pago que le pedía la joven.”

[la joven desconocida dice:]“–Préstame tu ropa. Me haré pasar por ti en esa casa.”

(8) ZORRINA (joven desconocida):

“De repente, y sin que se sepa por dónde vino, una joven desconocida se paró junto a ellas.”

“–¿Por qué lloras, hermanita? –le preguntó a la mujer.”

“La mujer le contó de su vida: [a la joven desconocida]”

“–Yo todavía puedo hacer algo por ti (...)”

“Me pagas con esos gusanos que comen los zorrinos.”

“–Préstame tu ropa. Me haré pasar por ti en esa casa.”

“Y vestida como la mujer abandonada, la joven llegó a la casa, y saludó a los padrinos.”

“Entonces la joven se puso a bailar y bailar”

“Llegó la noche y todos, cansados, se quedaron dormidos. Sólo la joven siguió bailando.”

[muerta la novia] “Sospecharon que la culpable era la joven que se quedó bailando hasta el final.”

[aunque cerradas las puertas] “(...) la joven no estaba. Buscándola, encontraron en un rincón de la casa un hueco. Era un hueco de esos que hacen los zorrinos.”

“–Zorrina había sido la joven –dijeron asustados.”

## (9) HOMBRE

[dice la mujer:] “(...) el cambió, andaba enamorando a otras mujeres, hasta que un día nos abandonó.”

[dice la mujer:] “–En esa casa del frente se está casando el hombre que fue mi marido (...)”

[dice la joven desconocida haciéndose pasar por la mujer:] “(...) ese hombre era mi marido y padre de mi hijo (...)”

[los padres de la novia le dicen:] “–Regresa con tu primera mujer y con tu hijo. Seguramente para que vuelvas con ellos vino la zorrina.”

“–Sí –dijo el hombre, y empezó a caminar hacia su antigua casa.”

## (10) NOVIA

“Al día siguiente, todos se levantaron en la casa, menos la novia. Cuando fueron a despertarla la encontraron muerta.”

## (3) MALLKUMPITA TAWAQUMPITA

(Del Cóndor y la muchacha)

### (1) TIEMPO

“Antes los abuelos contaban esto.”

### (2) JOVEN PASTORA (KANTUTA)

“(…) era una pastora de ovejas, que siempre iba sola a los montes, acompañada sólo por sus animales.”

“Una vez, cuando estaba allá, había visto a un cóndor que, volando, daba vueltas sobre ella y su rebaño.”

“Al día siguiente (…), el cóndor ya no apareció, y la muchacha se alegró porque había temido por sus ovejas.”

“Entonces vio que por los senderos de la montaña alguien venía.”

“(…) la muchacha fue dándose cuenta de que era un joven, y que estaba bien vestido, tenía una chalina de vicuña.”

“(…) pudo ver que era simpático.”

“… estaba contenta, respondió al saludo del joven, y conversaron con interés.”

“Así supo la muchacha que él había sido también un pastor, como ella, y que quería ayudarla a cuidar su rebaño.”

“Ella le contó que siempre iba sola a los montes, y que aceptaba su ayuda.”

“(…) convinieron en verse los días siguientes y se despidieron;”

“(…) volvió feliz a su hogar, donde la esperaba su madre anciana.”

“Volvieron a verse los siguientes días; (…) hablaban, bailaban y jugaban.”

[El joven propuso un juego] “(…); la muchacha aceptó y así jugaron.”

“(…) Y cuando ella se dejó cargar, con los ojos cerrados, el joven empezó a elevarse por los aires; ella abrió los ojos y vio que se había transformado en un cóndor, que la estaba llevando lejos,”

[Ella rogó sin ser escuchada]

“(…) el cóndor llegó a su nido, en lo alto de una quebrada (…). “(…) el cóndor le dijo que allí vivirían juntos;”

“Kantuta lloraba de pena por su suerte, por la suerte de su madre abandonada, por sus ovejas perdidas.”

“El tiempo pasó y Kantuta languidecía de pena;”

“para impedir que muriera, el cóndor le ofreció su comida: un pedazo de carne medio podrida.”

“Ella rechazó la comida diciendo que no podía comer la carne cruda; (...)”

“(...) Kantuta, (...) rechazó otra vez, la carne parecía asada, pero no lo estaba.”

“(...) ellos tuvieron tres crías [condorcitos] (...). Pero Kantuta seguía triste y descontenta.”

“(...) le habían salido plumas en el cuello y en el pecho (...)”

“Antes de partir, el Picaflor mató a las crías del cóndor, para que no lo delataran ante el cóndor.”

“Kantuta regresó así a su hogar, donde se reunió con su madre. El Picaflor obtuvo la huerta, llena de flores de Kantuta, y todos quedaron felices.”

### (3) CONDOR

“(...) volando, daba vueltas sobre ella y su rebaño.”

“Al día siguiente, (...) el cóndor ya no apareció (...)”

“Entonces vio que por los senderos de la montaña alguien venía.”

“(...) era un joven, y que estaba bien vestido, tenía una chalina de vicuña.”

“El joven se acercó más a donde estaba la muchacha, y Kantuta pudo ver que era simpático.”

“Así supo la muchacha que él había sido también un pastor, como ella, y que quería ayudarla a cuidar su rebaño.”

[El joven ofrece su ayuda] “convinieron en verse los días siguientes y se despidieron (...)”

“(...) ellos hablaban, bailaban y jugaban.”

“El muchacho le sugirió que jugaran al juego de cargarse y de llevarse al otro lado del riachuelo, el que era cargado debía cerrar siempre los ojos; la muchacha aceptó (...)”

“El tercer día, el joven volvió a pedirle que jugaran. Y cuando ella se dejó cargar, con los ojos cerrados, el joven empezó a elevarse por los aires;”

[La joven vio que él] “(...) se había transformado en un cóndor, que la estaba llevando lejos, a las alturas (...) y que no hacía caso a sus ruegos para que la bajara.”

“(...) llegó a su nido, en lo alto de una quebrada, y allí dejó a Kantuta.”

“(...) le dijo que allí vivirían juntos (...)”

“(...) para impedir que muriera [Kantuta], el cóndor le ofreció su comida: un pedazo de carne medio podrida.”

[La joven rechazó lo ofrecido] “El cóndor se sintió perplejo, porque no sabía como asar la carne en el fuego.”

“(...) quería complacer a Kantuta, llevó la carne afuera de su nido y la levantó contra el sol que era de fuego y tal vez podía asarla.”

“Otra vez salió el cóndor a tratar de asar la carne (...)”

“Y el cóndor tuvo que aprender nuevas cosas.”

“El cóndor, que mientras tonto había salido a buscar la comida para su familia, al volver a su nido encontró muertos a sus hijos y desaparecida a Kantuta.”

“Pensó que alguien se la había robado, tal vez como él se la había robado también. Sólo podía ser un ave como él, porque era imposible llegar y salir del nido si no era volando.”

“Entonces, furioso, convocó a gritos a todas las aves, pájaros y animales voladores a asistir a una reunión. Aquel que no asista, pensaba el cóndor, no asistirá por sentirse culpable y ésa será su confesión de haberme robado a Kantuta; entonces lo buscaré y castigaré.”

[Ausencia del Picaflor en la reunión] “... al descubrir la ausencia del Picaflor, concluyó que había sido él; por lo que fue a buscarlo a su nido.”

“El cóndor estaba furioso y lo conminaba a salir.”

“(...) lo persiguió [al Picaflor]. Finalmente lo atrapó y se lo comió (...)”

#### (4) MONTAÑAS

“(...) tenía buen pasto y agua (...)”

#### (5) FAMILIA, HOGAR (A, B)

(A) “(...) Kantuta (...) volvió feliz a su hogar, donde la esperaba su madre anciana.”

(A) [Consumado el rapto] “(...) Kantuta lloraba de pena por su suerte, por la suerte de su madre abandonada, por sus ovejas perdidas.”

(A) “En su hogar había quedado, mientras tanto, su madre triste y solitaria. Ella lloraba siempre, desconsolada por su hija perdida.”

(A) “Kantuta regresó así a su hogar, donde se reunió con su madre. El Picaflor obtuvo la huerta, llena de flores de Kantuta, y todos quedaron felices.”

(B) “Y así pasó el tiempo y ellos tuvieron tres crías, que eran unos cóndores pequeños. Pero Kantuta seguía triste y descontenta.”

#### (6) MADRE ANCIANA

“(…) Kantuta (…) volvió feliz a su hogar, donde la esperaba su madre anciana.”

[Consumado el rapto] “(…) Kantuta lloraba de pena por su suerte, por la suerte de su madre abandonada, por sus ovejas perdidas.”

“En su hogar había quedado, mientras tanto, su madre triste y solitaria. Ella lloraba siempre, desconsolada por su hija perdida.”

“Un día en que así se lamentaba en su huerta, (…)”

“La madre de Kantuta, amargada, lo espantó de la huerta [al Picaflor] y lo recriminó.”

“Le pidió que no le diera más disgustos porque ella ya tenía bastantes: su hija se había perdido.”

“La madre de Kantuta, esperanzada aceptó la proposición del Picaflor y le prometió que si él cumplía con el acuerdo, le entregaría toda la huerta (…)”

“(…) el Picaflor (…), habló a Kantuta de la tristeza de su madre y de su deseo de volverla verla.”

“Kantuta regresó así a su hogar, donde se reunió con su madre (…) y todos quedaron felices.”

#### (7) PICAFLOR

“(…) un Picaflor se acercó a libar de las flores de Kantuta (…)”

.”La madre de Kantuta, amargada, lo espantó de la huerta y lo recriminó.”

“El Picaflor recordó haber visto a una muchacha que vivía con un cóndor (...)”

... “Una vez había hablado con ella, y había conocido la historia de su rapto.”

“El Picaflor dijo entonces a la madre anciana que sabía dónde estaba su hija y que, si ella quería, él podía traerla de regreso.”

“La madre de Kantuta, (...) aceptó la proposición del Picaflor y le prometió que (...) le entregaría toda la huerta para que pudiera libar libremente hasta saciarse.”

“Establecido el trato, el Picaflor alzó vuelo hacia las alturas, a rescatar a Kantuta.”

“Volaba raudo, como un cóndor, porque era tan grande como aquel.”

“Cuando el Picaflor llegó al nido del cóndor, habló a Kantuta (...) Le confesó que estaba allí para rescatarla.”

“Antes de partir, el Picaflor mató a las crías del cóndor, para que no lo delataran ante el cóndor.”

“Todos los pájaros y aves del monte asistieron a la reunión, menos el Picaflor que temía ser descubierto.”

“En su nido, el Picaflor dormía. Y cuando el cóndor llamó a su puerta y lo reconoció, supo que había sido descubierto.”

“El Picaflor le decía que se estaba vistiendo, mientras trataba de encontrar un hueco para escapar. Finalmente lo encontró y escapó.”

[El cóndor] “(...) lo persiguió. Finalmente lo atrapó y se lo comió, solo dejó pequeñas plumas.”

“De esas plumas renacieron los picaflores que ahora conocemos, por eso son tan pequeños.”

## (4) LA PERDIZ Y EL ZORRO

### (1) ZORRO

“...andaba por colinas y cerros con el fin de satisfacer sus necesidades.”

“A estos animales les gustan presas vivas y por esta razón, el zorro se encontraba buscando algo, pero solamente halló una perdiz.”

“Al escuchar el ritmo melódico, el zorro se prestó dicho instrumento musical que poseía el ave y comenzó a conversar en la siguiente manera:”

“¿Cómo estás compañera perdiz? ¡Qué bonita es la música que tu tocas!”

“El zorro le seguía interrogando con la idea de prestarse el ‘pinquillo’, diciendo:”

“¿no podrías prestarme tu flauta por un ratito?”

“él seguía insistiendo hasta que aceptó la proposición.”

“El zorro tomó la flauta muy contento en sus manos para emitir(sic.) la música, y se escapó corriendo aun lugar muy lejano, para luego desaparecer.”

[la perdiz dice:] “(...) me alcanzó un zorro pidiendo que yo le prestara mi flauta. (...) le preste el instrumento por un ratito no más. En ese momento el astuto zorro huyó llevándose mi flauta (...)”

“(...) se presentó el mismo zorro, vio a la perdiz que había usurpado la flauta.”

“Asustado y a toda prisa se acercó para levantarla diciendo:”

“... uy mi pobre compañera perdiz se ha muerto y todavía se está agusanando (...)”

“la arrojó al suelo diciendo: ‘seguro es porque le quité su flauta y de amargura se ha muerto’.”

[la perdiz bate las alas con ají:] “El zorro quedó totalmente ciego, pagando el engaño que había cometido.”

## (2) PERDIZ

“(...) le gusta mucho la música y siempre porta un instrumento denominado ‘pinquillo’ o flauta para así emitir resonancias melódicas.”

[respecto de la flauta o pinquillo] “(...) la perdiz no quiso prestarle”

“La perdiz le prestó el instrumento con indicaciones previas:”

“ ‘muy bien joven zorro entonces te prestaré por un ratito no más, lo puedes usar solamente en estos momentos, y nada más’ ”.

“... quedó amarga y entristecida por el engaño del zorro.”

“... recurrió(sic.) por varios lugares con el fin de conseguir alguna ayuda por parte de sus semejantes,”

“entonces acudió a la morada de una águila (...)”

“... preguntó de la siguiente manera; al águila: Señor, he venido para hacerte una consulta.”

“La perdiz respondió diciendo: Señor, un día estaba tocando mi flauta en una pampa (...)”

“Yo no quise pero después le preste el instrumento por un ratito no más.”

“(...) el astuto zorro huyó llevándose mi flauta, yo no podía alcanzarla ni encontrarla.”

“¿Qué puedo hacer señor águila?...”

[El aguila dice:] “(...) muy bien pequeña perdiz te daré esta alternativa y ojalá puedas tener éxito.”

“La perdiz aceptó esta propuesta y fue a preparar dicho cocido y también a moler ají.”

“Conforme al designio del águila se fue a lugares por donde el zorro solía andar y quedó tendida, semimuerta.”

[dice el zorro:] “(...) uy mi pobre compañera perdiz se ha muerto y todavía se está agusanando (...)”

“En ese momento la perdiz movió las alas para que el ají que llevaba dentro de sus alas penetrara a sus ojos.”

### (3) AGUILA

[la perdiz al buscar ayuda:] “(...) acudió a la morada de una águila que se hallaba ubicada en la parte más alta de una peña.”

[la perdiz dice:] “Señor, he venido para hacerte una consulta.”

“El ave rapaz exclamó diciendo: ¿Cuál es la consulta que tienes? Habla no más.”

[la perdiz dice:] “(...) Señor, un día estaba tocando mi flauta en una pampa y me alcanzó un zorro (...)”

“¿Qué puedo hacer señor águila?...”

“Al escuchar estas declaraciones el águila respondió: muy bien pequeña perdiz te daré esta alternativa y ojalá puedas tener éxito.”

[... dice:] “En primer lugar prepara una olla de quinua cocida con una cierta cantidad de ají. Con el primer preparado debes cubrir todo tu cuerpo (...)”

## (5) LA CAMISA MÁGICA

### (1) JOVEN INDÍGENA

“...bella y rica se moría de mal de amores.”

“Su pecho exhalaba largos suspiros (...)”

“Sus manos pálidas (...) tejían sueños de amor, ‘luchos’ y ‘chuspas’ (...)”

“...se moría exangüe y pálida, contemplando los vagos crepúsculos, enferma de soñar y de ser amada.”

“... se quitó la camisa y se la entregó [al *callahuaya*]”

“[El joven] (...) fué(sic.) recibido con gran júbilo por todos los de la casa y especialmente por la joven enferma, cuyas mejillas enrojecieron casi al instante y sus ojos se iluminaron por una extraña luz (...)”

### (2) PADRES

“... se habían convertido en carceleros de la gracia y de la belleza de su hija (...)”

“... no la dejaban ir a lavar al río, ni traer agua de la fuente, ni bailar en las fiestas del pueblo (...)”

“... alarmados por la salud de su hija, llamaron a consulta un *Callahuaya*.”

### (3) *CALLAHUAYA*

“Los padres, alarmados por la salud de su hija, llamaron a consulta a un *Callahuaya*.”

“El mago miró a la joven, tocó las trenzas de sus cabellos y la tomó de las manos.”

“... Observó su camisa limpia...”

“... explicó a sus familiares: –La ‘tahuaku’ no tiene nada, ni vale la pena que tomé ninguna hierba.”

“Se hizo como ordenó el Callahuaya (...)”

“... sahumó la prenda (...) y se la llevó...”

“(...) el padre de la joven preguntó al Callahuaya lo que debía hacer para curar a su hija y el mago ceremoniosamente dijo: –En esta camisa está el remedio para tu hija. Cásala con el joven que la traiga.”

#### (4) CAMISA MAGICA

“(...) limpia y exornada por los bordados de la ‘huallkas’.”

[*Callahuaya* pide:] “Pido que se saque la camisa que lleva puesta y me la entregue.”

“El Callahuaya sahumó la prenda (...) con alhucema y romero (...)”

[*Callahuaya* dice:] “En esta camisa está el remedio para tu hija.”

[*Sigue diciendo*:] “Cásala con el joven que la traiga. (...) quien la recoja será el elegido para ser el marido de tu hija, quien curará definitivamente.”

“Así hizo el Callahuaya; se llevó la camisa y la arrojó por un camino (...)”

#### (5) JOVEN (VARON)

[*Callahuaya* dice:] “(...) Cásala con el joven que la traiga.”

[*Callahuaya* dice de la camisa:] “(...) quien la recoja será el elegido para ser el marido de tu hija, quien curará definitivamente.”

“(...) a las pocas horas se presentaba un joven llevando la extraviada prenda (...)”

“(...) fué(sic.) recibido con gran júbilo por todos los de la casa (...)”

## 4.2. ANÁLISIS SEMASIOLOGICO

Este se presentará en el siguiente orden: En principio, aparecerá el término(s), que identifica al signo hallado en el análisis de este trabajo, en castellano, con una numeración que corresponde a la ubicación del signo en los cuentos revisados, a continuación, entre paréntesis, el equivalente del signo en lengua aimara<sup>20</sup>. Debajo de estos signos, a renglón seguido y enumerado, aparecerán:

1. Denominaciones o entradas en lengua aimara, existentes en los diccionarios de dicha lengua, relacionados con el término o términos involucrados con cada signo hallado, con todos los datos de registro gramatical y sintáctico, etc., que estos porten, y, enseguida, las definiciones que les corresponden.
2. En este punto, se proporcionan las definiciones, “esquemáticas”, determinadas estrictamente por el contexto semántico y sintáctico de los textos (cuentos), provenientes o derivadas de los enunciados obtenidos en la segmentación; y,

Los diccionarios empleados para el punto 1, son dos principalmente, uno de procedencia peruana (*Diccionario Aymara-Castellano*, sin año de publicación, del Proyecto Experimental de Educación Bilingüe Puno. Convenio Perú-República Federal de Alemania), y, el segundo, de procedencia boliviana (*Diccionario Bilingüe Aymara Castellano*, 2004, de Félix Layme Pairumani). La forma de empleo, consulta y registro de estos diccionarios en este trabajo es como sigue: se toma como base el diccionario peruano para consignar las entradas relacionadas con los signos hallados, precedidos éstos de la letra **a**, enseguida, se consulta el diccionario de Layme para cotejo o

---

<sup>20</sup> No todos los “signos-entrada”, tendrán su equivalente en lengua aimara, Existen algunos conceptos que no poseen un equivalente puntual de una lengua a la otra, o de una cultura a otra. Los relatos que presentan los equivalentes en ambas lenguas, son aquellos que poseen versiones tanto en aimara como en castellano dentro del corpus hallado.

contraste. De haber diferencias, también se consignará ésta en el punto 1, precedido de la letra **b**, de no ser así, o coincidir con el diccionario anterior, no se registra.

A estos dos diccionarios de reciente data, se suma el de Bertonio (1612), igualmente, para el cotejo respectivo, precedidas las entradas del mismo, en su registro, con la letra **c**.

La selección de estos diccionarios, fue hecha bajo el criterio de la experiencia y trayectoria de los participantes (autores) en la elaboración de dichos vocabularios.

Sobre el significado propiamente dicho de los signos ideológicos, estos se establecerán en el apartado siguiente, número 5.

## **(1\*) EL HERMANO RICO QUE SE CONVIRTIÓ EN VENADO<sup>21</sup>**

**(1) EN TIEMPOS LEJANOS (Nayra pacha):**

1. a. NAYRATPACHA. desde hace tiempo.  
b. NAYRA PACHA. s. Pasado. Antiguamente.  
c. Nayrapacha. Tiempo antiguo.  
c. Nayra. Primero o primeramente.
2. En tiempos muy lejanos.

**(2) HERMANO MAYOR RICO (Jiliri qamiri, Qamiri jilata):**

1. a. JILIRI. 1. persona mayor de edad (hermano o hermana mayor); 2. jefe;  
sin. JILAQATA. < JILA 3.

---

<sup>21</sup> Sobre los equivalentes de los signos en lengua aimara, para este cuento, los que corresponden a los signos (1), (2), (6), (7), (8), (9), (10), (11), y (12), fueron tomados de la versión en aimara del propio cuento. Los equivalentes de los signos que no forman parte de esta lista, fueron tomados de los diccionarios empleados para este trabajo, algunos de los cuales en calidad de tentativos, sujetos a modificación.

- b. JILIRI. adj. s. Mayor. De más edad. 2. El hermano mayor.
- a. QAMIRI. 1. persona pudiente (con dinero, ganado, y terreno); 2. v. QAMICHU.
- b. QAMIRI. adj. y s. Rico, ca. Que tiene mucho dinero o bienes.
- 2. 1. Bastante rico, pero avaro, egoísta, ambicioso, envidioso, mentiroso y timador. 2. Objeto de castigo o sanción. 3. Objeto de rechazo.

(3) HERMANO MENOR POBRE (wajcha):

- 1. a. SULLKA (-). menor de edad, dicese del hermano (a).
- a. WAJCHA (-). huérfano, pobre.
- b. WAJCHA. fig. Persona pobre o muy pobre. // desamparado.
- 2. 1. Demasiado pobre y de poca suerte. 2. Noble, sincero, agradecido y obediente. 3. Objeto de abuso. 4. Recompensado por su sinceridad, agradecimiento y obediencia; por ello, más rico que el hermano.

(4) AMBICION, ENVIDIA, EGOISMO

- 1. (*no se halló término(s) equivalente(s)*)
- 2. (1) Abuso por codicia, egoísmo y envidia. (2) Objeto de desgracias o castigos.

(5) FAMILIA (Jatha)

- 1. a. JATHA (-). 1. semilla; 2. progenitores de la familia (antecesores)..
- 2. 1. "Conjunto" o núcleo familiar para la subsistencia. 2. La familia sanciona a sus miembros.

(6) CERRO(S) (Qullu):

1. b. QULLU. s. Cerro. Montaña. Gran elevación natural del terreno. Monte.
2. 1. Proveedores de alimento para la subsistencia. 2. Lugar en el que vive el “anciano barbudo” que otorga bienes y riqueza.

(7) ANCIANO DE LARGAS BARBAS (Jach'a sunkhani Auki):

1. a. AWKI. 1. padre; 2. viejo anciano; 3. dios.  
b. AWKI. s. Padre. Anciano.  
a. SUNKHA (-). 1. barba, bigote; 2. perro peludo.
2. 1. Anciano de aspecto pobre y humilde. 2. “...Padre generoso”, compasivo y consejero, señor. 3. Dador de bienestar y castigo, y dador de normas y valores de vida.

(8) ANIMALES SILVESTRES (K'ita uywa)

1. a. K'ITA (-) 1. cimarrón; 2. nombre que se da a especies silvestres de tubérculos y de animales.  
b. K'ITHA, *k'ithasiri*. adj. y s. Fugitivo, va. // Huidizo, za. Que huye o es inclinado a huir, fugitivo. // Cimarrón.
2. 1. Alimentos. 2. Protegidos del “anciano de largas barbas”. 3. Castigo...

(9) MAÍZ (Tunqu):

1. a. TUNQU. Maíz.
2. 1. Riqueza. 2. Bienestar.

(10) FLORES (Panqara):

1. a. PANQARA (-). flor; sin. T'IKKA
  - b. T'IKHA. s. Flor. // Aretes hechos de lana de colores para colocar en la oreja del ganado
2. 1. Regalo. 2. Objeto de castigo.

(11) VENADO SALVAJE (Taruka):

1. a. TARUKA. venado.
  - b. TARUJA. s. Venado. Especie de siervo de América del Sur.
  - c. Tarukha haque: Descorazonado hombre salvaje, que no sabe tratar contar con nadie, rústico.
2. 1. Forma de castigo. 2. Objeto de rechazo.

(12) EL PUEBLO (Marka)

1. a. MARKA (-). 1. pueblo, comunidad; 2. país, nación.
2. 1. Observadores de su medio social y críticos. 2. Sostenedores de las normas sociales.

(2\*) DE LA MUJER ABANDONADA Y DE LA ZORRINA

(1) HACE MUCHO TIEMPO (Nayra pachanakanxa):

1. a. NAYRATPACHA. desde hace tiempo.
  - b. Nayra pacha s. Pasado. Antiguamente.
  - c. Nayrapacha. Tiempo antiguo.
  - c. Nayra. Primero o primeramente.
2. 1. Hace mucho tiempo.

(2) PUEBLO (Marka):

1. a. MARKA (-). 1. pueblo, comunidad; 2. país, nación.
2. 1. "...muy lejano".

(3) MATRIMONIO:

1. a. JAQICHASIÑA. formar un nuevo hogar (después del matrimonio).  
b. JAQICHAWI. JAQICHASIWI. s. Boda. Casamiento.
2. 1. Fiesta, celebración, abundante en comida, bebida e invitados. 2. Final trágico.

(4) PADRES:

1. b. AWKI. TATA. s. Padre.  
b. TAYKA, mamá. s. Madre. Mujer que ha tenido hijos. // fig. Anciana.
2. 1. Oferente. 2. Recomiendan y reconocen volver al orden.

(5) PADRINOS:

1. (*no se halló término(s) equivalente(s)*)
2. 1. Parte importante de una fiesta. 2. Cierta grado de autoridad sobre los ahijados.

(6) FAMILIA (mujer y criatura) (Jatha):

1. a. JATHA(-). 1. semilla; 2. progenitores de la familia (antecesores).
2. 1. Desintegrada y sufrida por comportamiento inadecuado del varón (marido).

(7) MUJER (Warmi):

1. a. WARMI (-). 1. mujer; 2. esposa.
2. 1. Comparte sus tribulaciones y su deseo de recobrar la integridad familiar y su felicidad. 2. Acepta la ayuda ofrecida.

(8) ZORRINA (joven desconocida) (Añuthaya):

1. a. AÑUTHAYA. zool. zorrino.
2. 1. Joven desconocida con poderes de transfiguración. 2. Aparecida.  
3. Coadyuvante o colaboradora.

(9) HOMBRE (Chacha):

1. b. CHACHA. s. Varón. Hombre, persona de sexo masculino. // s. Marido.  
//adj. Chacha. Hombre de edad viril. //Chacha. Hombre de respeto, de autoridad. //adj. fig. mucho, demasiado.
2. 1. Padre de familia y esposo. 2. Hombre irresponsable.

(10) NOVIA

1. *(no se halló término(s) equivalente(s))*
2. Mujer castigada con la muerte en el día de su matrimonio con un hombre comprometido o casado.

### (3\*) MALLKUMPITA TAWAQUMPITA

(Del Cóndor y la muchacha)

#### (1) TIEMPO (Nayra pachanakx<sup>22</sup>)

1. a. NAYRATPACHA. desde hace tiempo.  
b. NAYRA PACHA. s. Pasado. Antiguamente.  
c. Nayrapacha. Tiempo antiguo.  
c. Nayra. Primero o primeramente.
2. 1. "Antes los abuelos contaban esto."

#### (2) JOVEN PASTORA (KANTUTA)

1. a. TAWAQU (-). mujer joven, adolescente soltera.
2. 1. Pastora del ganado familiar. 2. Joven casadera, expuesta a pretendientes. 3. Complaciente con la amistad. 4. Ingenua. Raptada. 5. Lamenta su situación y la situación de abandono de la madre y sus ovejas. 6. Pierde su salud. No se acostumbra a la nueva vida. 7. Empieza a transformarse. 8. Se deshace de su nueva vida con ayuda. 9. Vuelve al encuentro con su madre y a la felicidad.

#### (3) CONDOR (Mallku, Kunturi)

1. a. MALLKU. 1. Condor; 2. cacique, gobernador.
2. 1. Merodeador. Asediador. 2. Se transfigura en joven elegante y apuesto. 3. Conversador. Persuasivo. Embaucador. Timador. 4. Proveniente (residente) de lugares lejanos, inaccesibles. 5. Procede de acuerdo a sus costumbres en el cuidado de la joven y la nueva familia, desconociendo otras formas. 6. Abandonado por la joven (fracaso). 7. Sospecha de otro raptor como él. 8.

---

<sup>22</sup> Tomado de la versión peruana, en lengua aimara.

Ente o sujeto de autoridad, convoca, imperativo, a reunión de todas las aves.

9. Vengativo y sancionador.

(4) MONTAÑA (Qullu)

1. b. QULLU. s. Cerro. Montaña. Gran elevación natural del terreno. Monte.
2. 1. Lugar bueno para el pastoreo.

(5) FAMILIA, HOGAR (A, B) (Jatha)

1. a. JATHA(-). 1. semilla; 2. progenitores de la familia (antecesores).
2. A.1. Ámbito de felicidad. A.2. De fácil resquebrajamiento. B.1. Familia y hogar fallidos.

(6) MADRE ANCIANA

1. a. TAYKA. 1. madre (persona); 2. vieja, anciana.
2. 1. Guía de los hijos. 2. Persona de consideración y respeto. 3. Lamenta la pérdida de la hija. 4. Guarda esperanzas e intenta recuperar a la hija.

(7) PICAFLOR (Luli)

1. a. LULI. zool. picaflor; sin. LURINSU (cast.), PULI.
2. 1. Bebedor del néctar de las flores. 2. Conocedor de lugares y situaciones. 3. Ofrece ayuda para el rescate. 4. Poseedor de habilidades similares al cóndor, en el vuelo y tamaño. 5. Temeroso del cóndor. 6. Termina siendo comida del cóndor. 7. Renace de las plumas como pequeños picaflores.

## (4\*) LA PERDIZ Y EL ZORRO

### (1) ZORRO (Qamaqi)

1. a. QAMAQI. 1. zool. zorro; 2. fig. mentiroso H; sin. TIWULA, PACHA JILATA (Llanque).
- b. QAMAQI. adj. Zorro. // Mentiroso, embrollón. Mendaz.
2. 1. Andariego en busca de vida o supervivencia. 2. Gusta de presas vivas. 3. Deseoso de poseer características y/o cualidades musicales como la perdiz. 4. Persuasivo y zalamero (adulón). 5. Ladrón. 6. Astuto. 7. Temeroso, arrepentido e ingenuo. 8. Objeto de castigo por sus malas acciones.

### (2) PERDIZ (P'isaqa)

1. a. P'ISAQA. zool. Perdiz.
2. 1. Gusta bastante de la música. 2. Poseedor de instrumento musical. 3. Cautos hasta cierto punto. 4. Crédulo. 5. Decepcionada y triste. 6. Busca ayuda. 7. Se sabe superada e inferior al zorro. 8. Obediente para los consejos. 9. Recupera su instrumento con estrategia sugerida (consejo).

### (3) AGUILA (Paka)

1. a. PAKA. zool. águila (ave).
2. 1. Morador de lugares altos. 2. Ente superior, señor, objeto de consultas y consejo.

## (5\*) LA CAMISA MÁGICA

### (1) JOVEN INDÍGENA

1. b. TAWAQU. f. Mocetona. Moza. Mujer joven.
2. 1. Bella, de familia rica. 2. Enamorada, enferma de soledad, con anhelos de casarse.

### (2) PADRES

1. a. TATA. 1. padre; 2. señor., AWKI  
a. TAYKA. madre (persona).
2. Vigilantes celosos y bastante restrictivos del porvenir de la hija.

### (3) CALLAHUAYA

1. a. KALLAWAYA. Curandero de Charasani (Bolivia).  
b. KALLAWAYA.s. Médico herbolario ambulante natural de Charazani.
2. Mago.

### (4) CAMISA MAGICA

1. (*no se halló término(s) equivalente(s)*)
2. 1. Objeto de vínculo con la futura pareja. 2. Remedio.

### (5) JOVEN (VARON)

1. b. WAYNA. adj. Mocetón. Hombre joven alto y corpulento. // Soltero.
2. 1. Elegido para pareja de la joven. 2. Persona que soluciona el problema.

## 5. LOS SIGNOS IDEOLÓGICOS (significado e interpretación)

En este apartado, presentamos los signos ideológicos resultantes del análisis llevado a cabo en este trabajo. Como estos deben presentarse en forma de un listado, es necesario que haya un criterio ordenador para el mismo. El criterio para la configuración de esta lista, está dado en base a campos léxicos.

“Un **campo léxico** se constituye con el conjunto de términos que se relacionan o incorporan en una misma noción expresada por un término más general y que puede servir de *término interpretante* a todos los otros términos del campo léxico” (Ballón, otros, 1992: 45, subrayado del autor). En otros términos, también podemos definir al campo léxico como el “conjunto de términos ligados entre sí por una estructura de relaciones” (Rey, 1970: 283, citado en Ballón y otros: 45). De este modo, en la presentación de los resultados de este trabajo, “agrupamos” los signos por relación temática en el sentido de temas del que tratan, así tenemos: 1. Tiempo, lugar; 2. Autoridad (estatus), poder; 3. Economía (bienes). Condición económica; 4. Actitud. Comportamiento. Retribución; 5. Familia; 6. Naturaleza; 7. Pueblo, comunidad; y, 8. Instrumentos, medio de ayuda, recompensa o castigo.

Los factores que determinan los rubros de dicha relación temática (campos léxicos), por supuesto, son las relaciones existentes entre los propios signos, cabe aclarar, a partir de los significados asignados por los relatos mediante las definiciones contextuales (DC). Para referencia inicial, o punto de partida de esta ordenación temática, se revisó el primer cuento del corpus, tomando de éste, los posibles rubros o relaciones existentes en dicho relato. A partir de éstas, se configura los campos léxicos de todo el corpus.

Este procedimiento obedece, primero, a que el mencionado relato, es uno de los más completos al poseer en gran parte, los elementos o pasos de la estructura interna de esta variedad de relatos, a la vez de poseer la mayor cantidad de signos hallados (12). Segundo, el tomar como referencia inicial un solo cuento puede parecer arbitrario, sin embargo, no lo es, puesto que todos los relatos del corpus, son de un mismo tipo, hecho que permite cierto grado de generalización.

Aparte de la distribución de los signos en campos léxicos, estos serán ordenados, para su aparición en el listado, de acuerdo a “la combinatoria gráfica alfabética dentro de cada temática” (Ballón y otros, 1992: 39), como lo indica el procedimiento de la perspectiva semasiológica.

Dicho esto, cabe señalar el cómo quedará constituida la macro-estructura en conjunto, para cada signo ideológico:

1. Se presentan los “signos-entradas” en castellano con el sinónimo parcial en aimara, entre paréntesis, en el caso de tenerlo o consignarlo. Enseguida, se registra la numeración del cuento(s) del cual proviene(n), de haber más de un registro, significa que la definición se extiende a todos los signos representados en dichas numeraciones.
2. A renglón seguido, se alcanza el artículo definitorio que contiene el significado o definición del signo (interpretación). Estos en la medida de lo posible, se formularán en términos de generalización, sin dejar de ceñirse a las definiciones que alcanzan los relatos.

Sobre el posible “doble significado” y/o la posibilidad de la pertenencia de un signo a más de un campo léxico, se procederá a su distribución doble de ser el caso, de acuerdo a las exigencias de la definición que dan los cuentos sobre las “signo-entradas”.

## 5.1. Tiempo, lugar

EN TIEMPOS LEJANOS (Nayra pacha, Nayra pachanakanxa) (1\*):

HACE MUCHO TIEMPO (2\*), ANTES (3\*):

El tiempo en estos relatos, hace alusión a un momento temporal antiguo, a un tiempo primero, al que en términos sencillos se alude o nombra como antes, anterior, anteriormente. Aparte de lo mencionado, este signo requiere necesariamente de una descripción en términos literarios o narrativos aimaras (andinos), así, esta denominación, señala que el narrador no conoce directamente tal espacio temporal, razón por la cual utiliza el término dice (siwa) en este tipo de cuentos, haciendo ver que “así dicen que ocurrió”.

CERRO(S), (Qullu) (1\*):

MONTAÑA (3\*)

Desde el punto de vista literario o narrativo, es el espacio físico en el cual se desarrolla parte de los acontecimientos de la historia.

PUEBLO (Marka) (2\*):

Pueblo, tiene la categoría de espacio físico en el que se desarrollan las acciones del relato. La frase “en un pueblo muy lejano (...)”, connota la categoría de remoto e impreciso, usual en este tipo de historias, para señalar referencia verosímil.

## **5.2. Autoridad (estatus), poder**

### **5.2.1. Social**

#### **PADRES (2\*) (5\*) - (3\*):**

Los padres son los encargados de ver por la felicidad y el bienestar de los hijos, incluso, con exceso de celo. Asimismo, son los que llaman al orden y al cumplimiento de las obligaciones o compromisos familiares.

#### **PADRINOS (2\*):**

Los padrinos son parte importante de los compromisos sociales como el matrimonio. Poseen autoridad en el conjunto social o círculo del que forman parte. Finalmente, son los que guían el camino y/o la vida de los ahijados.

#### **HERMANO MAYOR RICO (Jiliri qamiri, Qamiri jilata) (1\*):**

El hermano mayor, tiene cierto grado de autoridad sobre el hermano menor. En términos generales, el hermano mayor posee un estatus alto dentro de la familia en el ande.

#### **EL PUEBLO (Marka) (1\*):**

El pueblo es observador de su colectividad y es el que censura las conductas inadecuadas, convirtiéndose, de este modo, en los que sostienen y validan las normas sociales.

#### ZORRO (Qamaqi) (4\*):

Personaje que recorre el campo y los cerros. Embauca con astucia y zalamería a personajes generalmente más pequeños o débiles, sobre los cuales abusa o busca abusar.

#### MUJER (Warmi) (2\*):

La mujer denota cierto estatus de subordinación frente al varón (marido), quien decide hacerse de otra vida. En el relato, la mujer nada puede hacer al respecto, excepto mirar.

#### HOMBRE (Chacha) (2\*):

Tiene estatus alto en la familia y comunidad, como marido y padre de familia. “Chacha. Hombre de respeto, de autoridad. //adj. fig. mucho, demasiado” (Layme; 2004).

### 5.2.2. Poder hacer o poder sobrenatural

#### ANCIANO DE LARGAS BARBAS (Jach'a sunkhani Auki) (1\*):

El *Anciano de largas barbas*, es un personaje generoso, compasivo, consejero de apariencia humilde que dota de bienes y bienestar a los solicitantes, y, de castigo a los transgresores. Señala las norma morales que se deben observar como conducta. Por otro lado, este personaje representa al cerro(s), aunque, por la influencia de la cultura occidental, está descrito con rasgos pertenecientes a la religión católica occidental (“largas barbas”, “señor mío”). Sin embargo, no deja de simbolizar a la deidad de los cerros o montañas andinas (*Wak'a*).

ZORRINA (joven desconocida) (Añuthaya) (2\*):

La *zorrina* es un personaje que aparece transfigurado como una joven desconocida y que ofrece ayuda a cambio de una recompensa mínima y extraña. Evita el que se cometa una transgresión que desfavorecería al personaje que ayuda. En el orden general, el zorrino trae la muerte o los presagios de la muerte, como ocurre en el relato con la presencia de la joven-zorrina (muerte de la novia).

CONDOR (Mallku, Kunturi) (3\*):

Personaje desconocido, procedente de lugares lejanos, que ronda y/o acecha al objeto de su interés. Ente que tiene la capacidad de transfigurarse y embaucar (seducir) a su víctima persuasivamente, buscando lograr sus objetivos. Muestra como características, la posesión de costumbres determinadas y actitudes de individuo posesivo.

A su vez, es un ente o sujeto de gran autoridad, imperativo, vengativo y sancionador.

PICAFLOR (Luli) (3\*):

Concedor de lugares y situaciones. Posee habilidades que pone a disposición para ayudar. Escapa a la sanción de un ente mayor y poderoso (el cóndor) reconvertido en una nueva forma. Es temeroso de entes de mayor autoridad y envergadura.

AGUILA (Paka) (4\*):

Personaje residente de lugares altos. Ente con aire de superioridad que accede a ayudar por intermedio de consejos cuando es requerido.

CALLAHUAYA (5\*):

Curandero (“Médico”) que acude a subsanar los problemas de salud de los solicitantes. Recomienda qué hacer frente a los inconvenientes de “salud”. Finalmente, es el personaje que sabe como solucionar diferentes problemas de salud propiamente dicha y de otro tipo.

### **5.3. Economía (bienes). Condición económica**

#### **5.3.1. Riqueza**

MAÍZ (Tunqu) (1\*):

Representa la riqueza, el bienestar de la familia.

MATRIMONIO (2\*):

Fiesta de gran gasto económico, opulento en elementos como comida, bebida, invitados, etc.

#### **5.3.2. Pobreza**

HERMANO MENOR POBRE (wajcha) (1\*):

Demasiado pobre y de poca suerte. Debe buscar la subsistencia de su familia en el monte, entre los animales y las hojas y raíces silvestres. Sin embargo, persona con grandes atributos de nobleza y obediencia.

## **5.4. Actitud. Comportamiento. Retribución**

### **5.4.1. Actitud**

AMBICION, ENVIDIA, EGOISMO (1\*):

Estas manifestaciones negativas, conducen al abuso y atropello de unos a otros. Y, como conducta, son objeto de castigo o sanción.

### **5.4.2. Conducta (positiva / negativa)**

HERMANO MAYOR RICO (Jiliri qamiri, Qamiri jilata) (1\*):

3. Personifica la ambición, el egoísmo, la envidia y el engaño. Es bastante rico, pero avaro, egoísta, mentiroso y timador, consigue su riqueza por medio del abuso. Por tanto, es un “hombre descorazonado salvaje, que no sabe tratar con nadie” (1984; Bertonio [1612]).

HERMANO MENOR POBRE (wajcha) (1\*):

Encarna a una persona de recursos económicos mínimos, sin embargo, con grandes atributos de nobleza (sinceridad, agradecimiento) y obediencia, razón por la cual, es merecedor de las recompensas y los favores otorgados por las deidades.

HOMBRE (Chacha) (2\*):

En el relato, es un hombre irresponsable, inconsciente de sus obligaciones, que no cumple con la familia y el hijo, motivo por el cual, su nuevo matrimonio no se lleva a cabo por la muerte de la novia.

#### JOVEN PASTORA (KANTUTA) (3\*):

Es condescendiente y complaciente con la amistad de un desconocido, dando lugar a una situación de raptó. Como resultado de su consentimiento, provoca su propia infelicidad, la infelicidad de su madre anciana, y, la pérdida del ganado que pastorea.

#### 5.4.3. Retribución (recompensa / castigo)

#### HERMANO MENOR POBRE (1\*):

El hermano menor, por sus grandes atributos de honestidad, sinceridad y obediencia, es recompensado por las deidades y convertido en rico.

#### VENADO SALVAJE (Taruka) (1\*):

##### 2. Objeto de rechazo.

Por su mala conducta, el Hermano mayor es transformado en venado salvaje, convirtiéndose éste en una forma de castigo, el cual es objeto de crítica, reprobación y sanción por el pueblo, y, objeto de rechazo por la propia familia.

#### NOVIA (2\*):

Mujer que sufre el castigo de la muerte en el día de su matrimonio, por pretender casarse con un hombre comprometido o casado.

#### ZORRO (Qamaqi) (4\*):

Es un ladrón y astuto timador, razón por la cual, es sancionado continuamente después de sus acciones negativas o malas.

## 5.5. Familia

FAMILIA (Jatha) (1\*) (2\*) (3\*):

Se considera como un “conjunto” que se cohesiona y apoya entre sí, para enfrentar los problemas como el de la subsistencia. Asimismo, es el medio en el que se encuentra la felicidad cuando todo va en orden.

De igual modo, es un medio que puede resquebrajarse y/o desintegrarse por el abandono o incumplimiento de las obligaciones o roles de los miembros. En otro modo, puede resultar un fracaso si está mal constituido.

Igualmente, la familia se constituye en un ente que sanciona a sus propios miembros, directa e indirectamente.

## 5.6. Naturaleza

ANIMALES SILVESTRES (K'ita uywa) (1\*):

Forman parte del paisaje de los montes, los mismos son tomados como alimento. A su vez, estos pertenecen a los cerros o montañas, representado en el *Anciano de largas barbas*, los cuales son protegidos por aquel o por ellos.

VENADO SALVAJE (Taruka) (1\*):

Por su condición, es rechazado por la gente.

CERRO(S), (Qullu) (1\*):

MONTAÑA (3\*):

Lugar en el que las condiciones son apropiadas y ricas para la vida. Estos son proveedores de “bienes” (animales, alimento, etc.). Asimismo,

son lugares sagrados que representan a deidades para la comunidad (*Anciano barbudo, achachila*), a los cuales se les invoca por favores.

## **5.7. Pueblo, comunidad**

### **Colectivo / Individuo(s)**

#### **EL PUEBLO (Marka) (1\*):**

El pueblo o comunidad, es el colectivo que observa a sus miembros y el desenvolvimiento de estos. Así, es el que censura las conductas inadecuadas, convirtiéndose de este modo, en los que sostienen las normas sociales, validando y criticando los comportamientos.

#### **MUJER (Warmi) (2\*):**

Mujer, esposa.

#### **HOMBRE (Chacha) (2\*):**

Varón de edad viril; marido; padre de familia; hombre de respeto, de autoridad.

#### **JOVEN PASTORA (KANTUTA) (3\*):**

Mujer joven, casadera; adolescente soltera; pastora del ganado familiar.

#### **MADRE ANCIANA (3\*) (2\*) (5\*):**

Persona que se encarga del cuidado y bienestar de los hijos, y que merece consideración y respeto.

PERDIZ (P'isaqa) (4\*):

Morador común o habitual del medio andino, de conducta respetable, poseedor(a) de ciertas cualidades (recursos, “bienes” en sentido figurado), el cual es objeto de abuso por un personaje de mayor “estatus”. Receptora de la ayuda de sus semejantes.

JOVEN INDÍGENA (5\*):

Mujer joven de familia rica, con anhelos de casarse.

JOVEN (VARON) (5\*):

Hombre joven, soltero. Elegido para pareja o matrimonio.

### **5.8. Instrumentos, medio de ayuda, recompensa o castigo<sup>23</sup>**

MAÍZ (Tunqu) (1\*):

En el relato, el maíz le es otorgado al personaje central del cuento (Hermano menor pobre) para que a través de él, pueda volverse rico, tener “bienes”, alimento, etc.

FLORES (Panqara) (1\*)

En el cuento, las flores son un objeto de castigo a las malas acciones, el cual es entregado como regalo. Transforma al castigado en animal (venado salvaje).

CAMISA MAGICA (5\*):

La camisa, en el relato, es el medio u objeto que sirve para curar a la joven, mediante el vínculo que establece entre la misma y el futuro marido o pareja.

---

<sup>23</sup> Estas entradas cumplen una doble función, la de signos y a la vez la de recursos literarios o narrativos.

## CONCLUSIONES

1. Los signos ideológicos en los cuentos o relatos aimaras analizados, pueden clasificarse en dos tipos, los que serán denominados: a) “signos culturales”, los más abundantes (todos); y b) “signos literarios”, los más escasos. Los primeros representan y/o describen de forma directa la realidad social aimara (lo cotidiano, por tanto lo ideológico). Los segundos, puede decirse que cumplen una doble función, una narratológica (permiten la funcionalidad del relato; pueden hallarse en cualquier literatura), y la otra igualmente, el de representación de la realidad al mismo tiempo, por tanto, también ideológico. Los primeros, están compuestos por los ocho rubros de la clasificación producto de la categorización –en estos cuentos– (punto 5 del capítulo IV). Los segundos, que también forman parte del primer grupo, están constituidos únicamente por los signos registrados en los rubros de *tiempo y lugar* (5.1.) e *instrumentos, medios de ayuda, recompensa o castigo* (5.8).
2. Sobre los signos y significados, puede afirmarse sin error, que el análisis constituido fundamentalmente por el procedimiento operatorio de la *semiótica de enunciados*, permite determinar y/o establecer los signos específicos en o a partir de los cuentos, y su vez, permite hallar de manera específica los

significados de los mismos, y, a partir de ellos, posibilita el realizar una interpretación más ceñida de acuerdo a los “contenidos” de la cultura estudiada. De este modo, en los significados contextuales de los signos, pueden recogerse los conceptos, categorías, etc., de la sociedad aimara, los cuales conforman la ideología de dicha cultura.

3. A pesar de que el corpus está constituido por cuentos similares (una misma subespecie) se encuentran en él signos diversos. En cuanto a los signos idénticos de relato a relato, estos cuentan con rasgos definicionales diferentes de acuerdo a su uso, o, los contextos en los cuales aparecen en cada cuento, de modo que en conjunto, permite completar la serie de rasgos de definición de cada uno de estos.
4. A pesar de haberse hecho el análisis en castellano, es posible aproximarse en términos de sinonimia o parasinónimos, a las significaciones en lengua aimara.
5. Asimismo, y por último, el estudio demuestra que es posible construir una lista mayor de signos (inventario) a partir de los cuentos orales aimaras, andinos en general, que permita trabajar mejor el pensamiento cosmovisivo andino y la literatura igualmente.

## RECOMENDACIONES

1. Hacer un análisis y reconocimiento más extendido de la ideología de la cultura aimara a través de los signo ideológicos, empleando corpus más amplios y diversos para comparar y determinar con mayor “precisión”, de ser posible, los conceptos, ideas, el pensamiento aimara, etc., contenidos en los significados de los signos.
2. Comparar las posibles variantes conceptuales o de pensamiento, entre las diferentes comunidades aimaras, determinadas por la geografía y su distancia, para establecer grados de diferencia en los “contenidos de su pensamiento”, a partir de los cuales podría determinarse la evolución o cambios en las manifestaciones de su cosmovisión a través del tiempo, plasmados en documentos (literarios u otros) recogidos en diferentes épocas.
3. Realizar análisis en la propia lengua para determinar con mayor precisión los signos y significados, y a su vez poder comparar a partir de dichos resultados, las versiones en castellano y así determinar el grado de alejamiento o cercanía de las traducciones respecto del material original, lo que permitiría una difusión más fiel del pensamiento y conocimientos aimaras en el plano universal.

4. En el plano estrictamente literario, hacer un estudio mucho más profundo de la literatura aimara como literatura, profundizando en los aspectos como los recursos literarios o narratológicos, los cuales servirían para la enseñanza de la literatura en la educación aimara.
  
5. La educación en lengua nativa con contenidos de la propia cultura, debe tomar en cuenta este tipo de trabajos y sus resultados para una enseñanza más sistemática y apropiada en las aulas de la sociedad aimara y círculos de estudios aimaras.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALBO, Xavier, LAYME, Félix, (1992), *Literatura aymara. Antología*, La Paz, CIPCA, Hisbol, Jayma.
- ALVA MENDO, Jacobo V. (2003), "El testimonio oral en los andes centrales. Travesías y rumor". En: ESPINO RELUCÉ, Gonzalo (Comp.). *Tradición oral, culturas peruanas –Una invitación al debate –*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp.63-90.
- AYALA, José Luis, (1996), "Literatura aimara". En: Toro Montalvo, Cesar (Comp.), *Historia de la literatura peruana. Tomo VIII. Literatura aimara*, Lima, AFA Editores, pp.779-796.
- BALLON AGUIRRE, E. y CAMPODONICO, H., 1977, "Relato oral y organización superficial (aplicación metodológica)". *Allpanchis: X*: pp.137-174 (Cusco).
- BALLON AGUIRRE, E., CERRON-PALOMINO Y CHAMBI A., Emilio (1992), *Vocabulario razonado de la actividad agraria andina*, Cusco, Bartolomé de las Casas.
- BIBLIOTECA DE CONSULTA MICROSOFT ENCARTA (2004). Versión multimedia.
- BLANCO, Desiderio (1980), *Metodología del análisis semiótico*, Lima, Universidad de Lima.
- (1989), *Claves semióticas. Comunicación / significación*, Lima, Universidad de Lima.
- BOBES NAVES, María del C. (1998), *La semiología*, Madrid, Ed. Síntesis.
- BONNAFOUS, Simone (2005), "Ideología". En: CHARAUDEAU-MAINGUENEAU (Directores), *Diccionario de análisis del discurso*, Buenos Aires, Amarrortu

Editores, pp.306-309.

BRAGA, María Laura (1999). "La teoría semiológica de Eco". En ZECCHETTO, V. (coord.), *Seis semiólogos en busca del lector*. Buenos Aires, Ciccus La Crujia, pp. 172-205.

BRIGGS, Lucy T., 1987, "Lingüística y literatura aymaras: estado actual". *Allpanchis*: XIX: 29/30: pp.511-517 (Cusco).

CARDONA, Giorgio R., *Diccionario de lingüística*, Barcelona, Ariel.

CERRON-PALOMINO, Rodolfo, (2000), *Lingüística aimara*, Lima, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

CHATELET, Francois (1987). "Concepto de ideología". En: LECAROS, F. (comp.), *Visión de las ciencias sociales*. Lima, Rikchay Perú, pp. 81-83.

CHOQUE CANQUI, Roberto (1992), "Educación". En: VAN DEN BERG, Hans y SCHIFFERS, Norbert (Comps.). *La cosmovisión aimara*, La Paz, UCB/Hisbol, pp.265-288.

DUCROT, O. y TODOROV, T. (1983), *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. 8va. Ed. México, Siglo Veintiuno.

ECO, Umberto (2000), *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Barcelona, Lumen [1984].

ESCANDELL VIDAL, M. Victoria (1993), *Introducción a la pragmática*, Barcelona, Anthropos. Universidad Nacional de Educación a Distancia.

ESPINO RELUCÉ, Gonzalo (1999), *La literatura oral o la literatura de tradición oral*, Quito, Abya-Yala.

ESPINOZA OCHOA, Teodoro, "Crianza de llamas y alpacas". Villa La Paz, abril 2003.

- FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo (1968), *El crepúsculo de las ideologías*, Santiago, Zig-zag.
- FILINICH, María Isabel (2003), *Descripción*, Buenos Aires, Eudeba.
- GODENZZI, Juan C. (2005), *En las redes del lenguaje. Cognición, discurso y sociedad en los Andes*, Lima, Universidad del Pacífico.
- GREIMAS, A. J. y COURTÉS, J. (1982), *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos [1979].
- LOZADA PEREIRA, Blithz (1992), *De la cosmovisión andina a la filosofía aymara de la historia*, La Paz, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- MAGARIÑOS DE MORENTÍN, Juan Angel (1996), *Los fundamentos lógicos de la semiótica y su práctica*, Buenos Aires, Edicial.
- MAINGUENEAU, Dominique (2005), "Pragmático / a". En: CHARAUDEAU-MAINGUENEAU (Directores), *Diccionario de análisis del discurso*, Buenos Aires, Amarrortu Editores, pp.456-459.
- PAYNE, Johnny (1984), *Cuentos cusqueños*, Cusco, Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de las Casas.
- PEREZ RIFO, Mónica y VEGA ALVARADO, Olly (2001), *Claves para la conexión textual*, Santiago, Universidad Católica de Chile.
- PROPP, Vladimir (1989), *Morfología del cuento*, México, Colofón [1928].
- REIS, Carlos (1987), *Para una semiótica de la ideología*, Madrid, Taurus.
- RENGIFO V., Grimaldo (2001), *Identidad cultural y lenguaje*, Lima, Pratec.

- STUBBS, Michael (1987), *Análisis del discurso. Análisis sociolingüístico del lenguaje natural*, Madrid, Alianza Editorial.
- TAIPE C., Néstor y ORREGO B., Rita, 1996, "Laboriosidad y ociosidad en dos relatos andinos". *Allpanchis*: N° 48: pp.175-188 (Cusco).
- TAYLOR, Gerald, (1988), "La tradición oral andina y la escritura". En: LOPEZ, Luis Enrique (Editor), *Pesquisas en lingüística andina*, Lima, pp. 181-189.
- VAN DEN BERG, Hans (1992), "Religión aymara". En: VAN DEN BERG, Hans y SCHIFFERS, Norbert (Comps.). *La cosmovisión aymara*, La Paz, UCB/Hisbol, pp. 291-308.
- VAN DIJK, Teun A. (2000), *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Barcelona, Gedisa S.A.
- (2001), "El estudio del discurso". En: VAN DIJK, Teun A. (Comp.). *El discurso como estructura y proceso. Estudios sobre el discurso I. Una introducción multidisciplinaria*, Barcelona, Gedisa S.A.
- VERÓN, Eliseo (1998). *La semiosis social*, Barcelona, Gedisa.
- VICH, V. y ZAVALA, V. (2004), *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*, Buenos Aires, Norma.
- VOLOSHINOV, Valentín N. (1976), *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión [1930].
- ZECCHETTO, Victorino (2003), *La danza de los signos. Nociones de semiótica general*, Buenos Aires, La Crujía Ediciones.

## DIRECCIONES ELECTRÓNICAS

VILLAR, Fernando. "El poder de la ideología y la justificación ideológica del ajuste estructural". En: Monografias. <http://www.monografias.com/cgi-bin/search.cgi?query>. Lunes, 21 de agosto 2006, 7:22 pm.

RENGIFO V., Grimaldo. "El aprendizaje campesino" (1998). En: [www.pratec.org.pe](http://www.pratec.org.pe).  
Lunes, 22 de enero, 10,31 am.

## DICCIONARIOS CONSULTADOS

BETONIO, Ludovico (1984), *Vocabulario de la lengua aymara*, Cochabamba, Ceres, [1612].

PROYECTO EXPERIMENTAL DE EDUCACIÓN BILINGÜE PUNO (Convenio - Perú Alemania). Diccionario aymara-castellano, Puno.

LAYME PAIRUMANI, Félix (2004), *Diccionario bilingüe. Aymara Castellano Castellano Aymara*, 3<sup>ra</sup> edición, La paz, Consejo Educativo Aymara.

## RECOPIACIONES EMPLEADAS

ARCHIVO ORAL DE LA CARRERA DE LITERATURA. 1993. *Cuentos orales andinos (antología)*. Responsable: Lucy Jemio Gonzáles, La Paz, UMSA.

CORPORACIÓN DE FOMENTO Y PROMOCIÓN SOCIAL Y ECONÓMICA DE PUNO, comp., *Cosmovisión y narrativa andina*", Tomo III, Puno, Editorial Universo, 1987.

SAYRITUPA ASQUI, D. y REY DE CASTRO R.,(1990), *Wiñay Pacha [Tierra y tiempo eternos]*, Volumen II, Puno, GTZ.

TORO MONTALVO, Cesar (1996), *Historia de la literatura peruana. Literatura aymara*, T. VIII, Lima, A.F.A. Editores.

## ANEXOS

## CUENTOS

### CUENTO Nro. 1

#### EL HERMANO RICO QUE SE CONVIRTIÓ EN VENADO<sup>24</sup>

En tiempos<sup>(1)</sup> muy lejanos vivían en un pueblo dos hermanos. El mayor<sup>(2)</sup> era bastante rico y el menor<sup>(3)</sup> demasiado pobre. El mayor tenía muchas tierras y ganado en abundancia pero era muy avaro, egoísta y ambicioso. El menor en cambio no tenía nada. Las tierras que había recibido en herencia se las había quitado su hermano<sup>(4)</sup>. El y su familia<sup>(5)</sup> conseguían subsistir comiendo solamente hojas de quinua silvestre, pero a pesar de todo tenía un corazón noble.

Llegaron tiempos de escasez y el hermano pobre no consiguió más hojas de quinua y decidió ir rumbo a cerros<sup>(6)</sup> lejanos en busca de animales silvestres para poder alimentar a su familia, pero no tuvo la suerte de hallar ningún animal para cazar y agotado se sentó con su tristeza.

Así estaba cuando se le acercó un anciano de largas barbas<sup>(7)</sup> y aspecto muy pobre y humilde que le preguntó:

-¿Qué cosa estás haciendo por estas tierras, tan triste y con ese aire tan cansado?

-¡Ay mi padre generoso! Si tú supieras de mi vida. La alimentación de mi mujer y mis hijos consistía en hojas de quinua las que ya no hay por la escasez que sufrimos. Vengo de muy lejos a estos cerros a buscar animales que se puedan cazar y no he podido encontrar nada.

El anciano barbudo replicó:

-Así que no tienes comida, ¿por qué entonces no trabajas la chacra?

---

<sup>24</sup> Cuento tomado de *Wiñay Pacha [Tierra y tiempo eternos]* (1990), Volumen II.

-Sabes, señor mío, mi hermano mayor me ha quitado la chacra dejándonos en la miseria-, se sinceró el hombre contándole su vida. Cuando hubo terminado con su historia, el anciano se compadeció y le dijo:

-No caces animales silvestres<sup>(8)</sup> que son míos y no debes matarlos - y sacando unos granos de distintas clases de maíz de su bolsillo, continuó diciendo:

-Este maíz<sup>(9)</sup> lo echarás todo en el corral y este otro no lo mirarás hasta que llegues a tu casa. Ahora vuelve a donde vives y ya no tendrás que cazar nunca más.

El anciano al despedirlo le aconsejó:

-Tú no debes hacer llorar a tus semejantes como ha hecho tu hermano. No tengas envidia, ni seas nunca egoísta.

El pobre, agradecido, obedeció en todo al anciano marchándose sin mirar atrás. Mientras iba andando, el atado le iba pesando más y más; pero él, obediente, no lo abría como le había advertido el viejo.

Apenas podía cargar su atadito cuando por fin llegó a su casa. Cuan grande fue la sorpresa al desatarlo: el maíz se había convertido en oro y plata. Luego sacó el otro poco de maíz de su bolsillo y lo echó al corral vacío. Al día siguiente, el corral apareció lleno de llamas, ovejas y alpacas.

Pasado un tiempo, el hermano rico se enteró de la buena fortuna de su hermano menor que ahora era más rico en tierras y ganado que él y se decía: “¿Pero de dónde habrá sacado tanto oro y tanta plata para comprar tierras? ¿De dónde salieron tantos ganados? Seguro que los ha robado”.

Pensando de esta manera por pura envidia, se dirigió a la casa de su hermano y lo empezó a golpear y acusar de ladrón. El pobre, al encontrarse en este trance, gritaba y juraba que no lo era, y como lo acogotaba hasta casi matarlo le dijo:

-Allá en la montaña, donde hay animales silvestres para cazar, un anciano barbudo me dio unas semillas, de las que ha brotado todo cuanto ahora tengo.

De inmediato el hermano rico sintió más ambición que nunca y obligó a su hermano menor a que le relatara la historia con todos los detalles. En cuanto hubo tomado nota de como había surgido tan milagrosa fortuna, partió sin despedirse, en busca de mayor riqueza.

Fingiendo, se puso primero a buscar animales salvajes que cazar, luego, simulando cansancio se sentó al borde de un sendero y entonces se le apareció un anciano de barbas blancas que al acercársele le habló así:

-¿Por qué estás con ese ánimo tan triste?

El hermano rico contestó, de acuerdo con lo narrado por el menor:

-He venido en busca de animales de caza, mi familia y yo no tenemos que comer por la sequía y escasez. No tengo tierras para cultivar. Mis hermanos me odian sin motivo alguno y las tierras que tuve ellos me las quitaron. Lo único que hemos estado comiendo son las hojas de la quinua silvestre.

Mientras oía callado el relato del hombre rico, el anciano pensaba para sí: “¡Mentiroso!, ¡ambicioso! Tú has venido para que yo crea en tus embustes y acreciente tu mal habida fortuna. Ahora aprenderás tú para ejemplo de los que sean iguales a tí(sic) que no tienen un corazón sincero.”

Aparentando gran compasión el anciano le entregó como regalo varias flores<sup>(10)</sup> y le indicó que las pusiera dentro de su chullo, advirtiéndole:

-No vayas a quitarte el chullo por ningún motivo antes de que llegues a tu casa y ahora que nos separemos no vayas a mirar para atrás en el camino.

Simulando agradecimiento, el hermano mayor se despidió del anciano de la blanca barba. Muy ufano por haber engañado al viejo, se frotaba las manos de gusto por haber conseguido ensanchar su hacienda. Al menos así lo creía.

En el camino notaba que su atado no aumentaba de peso como le había sucedido al más joven, más bien sentía que la cabeza le pesaba más y más pero obedeciendo al anciano no revisó el chullo.

Cuando ya estaba llegando a su casa, en la cabeza le salieron cuernos y las piernas y brazos se le transformaron en patas. Lejos de convertirse aquellos pétalos en oro, plata y ganado, el mismo se había convertido por encanto en un venado salvaje<sup>(11)</sup>. Cuando llegó a su casa, su mujer y sus hijos no pudieron reconocerlo y lo ahuyentaron lanzándole piedras con sus hondas.

En el pueblo<sup>(12)</sup> algunos notaron que este venado llevaba el chullo del hermano rico y dijeron:

—Una desgracia ha caído sobre este hombre avaro y envidioso, que por su codicia está ahora andando con tremendo cuernos.

Esta historia nos enseña que no hay que ser codiciosos, porque Dios Padre los suele castigar colocándoles cuernos.

## **CUENTO Nro. 2**

### **DE LA MUJER ABANDONADA Y DE LA ZORRINA<sup>25</sup>**

Hace mucho tiempo<sup>(1)</sup>, en un pueblo<sup>(2)</sup> muy lejano, se estaba celebrando un matrimonio<sup>(3)</sup>. Los padres<sup>(4)</sup> de la novia ofrecían comidas y bebidas. Había abundancia y los padrinos<sup>(5)</sup> y los invitados, pues, comían y bebían y todos bailaban. Y de tanto bailar se levantaba polvo del suelo.

---

<sup>25</sup> Cuento tomado de *Cosmovisión y narrativa andina* (1987), Tomo III.

Frente a la casa, mirando esta celebración, estaban una mujer y su criatura<sup>(6)(7)</sup>.

Miraban llorando. Y se veía también que los dos estaban de hambre.

De repente, y sin que se sepa por dónde vino, una joven desconocida<sup>(8)</sup> se paro junto a ellas.

- ¿Por qué lloras, hermanita? - le preguntó a la mujer. La mujer le contó de su vida:

- Yo vivía con un hombre<sup>(9)</sup> -le dijo-. Al comienzo nos queríamos mucho. Tuvimos esta criatura. Después él cambió, andaba enamorando a otras mujeres, hasta que un día nos abandonó.

- ¿Pero por qué lloras aquí, en la calle? - volvió a preguntarle la joven.

- En esa casa del frente se está casando el hombre que fue mi marido -le contestó la mujer.

- ¿Quisieras volver a vivir con ese hombre? -le dijo la joven.

Se veía que eso deseaba la mujer, pero no le contestó. Pensaba que ya era demasiado tarde, que ya el hombre se había casado.

-Yo todavía puedo hacer algo por ti -le dijo la joven.

-Me pagas con esos gusanos que comen los zorrinos.

La mujer aceptó, aunque le pareció muy extraño el pago que le pedía la joven.

-Préstame tu ropa. Me aré pasar por ti en esa casa.

Y vestida como la mujer abandonada, la joven llegó a la casa y saludó a los padrinos.

-Señores padrinos- les dijo- ese hombre era mi marido y es el padre de mi hijo, no he venido a reclamar nada. Sólo les pido que me dejen bailar un poco después me iré.

Los padrinos consintieron que ella se quedara. Entonces la joven se puso a bailar. Llegó la noche y todos, cansados se quedaron dormidos. Sólo la joven siguió bailando.

Al día siguiente, todos se levantaron en la casa, menos la novia<sup>(10)</sup>. Cuando fueron a despertarla, la encontraron muerta.

Sospecharon que la culpable era la joven que se quedó bailando hasta el final.  
-No ha podido salir de la casa. Anoche yo mismo cerré bien las puertas -recordó alguien.

Pero la joven no estaba. Buscándola, encontraron en un rincón de la casa un hueco. Era un hueco de esos que hacen los zorrinos.

-Zorrina había sido la joven -dijeron asustados.

Los padres de la novia muerta le dijeron al novio:

-Regresa con tu primera mujer y con tu hijo. Seguramente para que vuelvas con ellos vino la zorrina.

-Sí -dijo el hombre, y empezó a caminar hacia su antigua casa.

### **CUENTO Nro. 3**

#### **MALLKUMPITA TAWAQUMPITA<sup>26</sup>**

(Del Cóndor y la muchacha)

*Reelaboró: Marco Antonio Miranda*

Antes<sup>(1)</sup> los abuelos contaban esto.

Había una muchacha que se llamaba Kantuta<sup>(2)</sup>; era una pastora de ovejas, que siempre iba sola a los montes, acompañada sólo por sus animales.

Una vez, cuando estaba allá, había visto a un cóndor<sup>(3)</sup> que, volando, daba vueltas sobre ella y su rebaño. Al día siguiente, cuando colvió(sic.) al mismo lugar, que tenía

---

<sup>26</sup> Fue tomado del libro *Cuentos orales andinos (antología)* (1993).

buen pasto y agua, el cóndor ya no apareció, y la muchacha se alegró porque había temido por sus ovejas.

Entonces vio que por los senderos de la montaña<sup>(4)</sup> alguien venía. A medida que se acercaba, la muchacha fue dándose cuenta de que era un joven, y que estaba bien vestido, tenía una chalina de vicuña. El joven se acercó más a donde estaba la muchacha, y Kantuta pudo ver que era simpático. Como Kantuta estaba contenta, respondió al saludo del joven, y conversaron con interés. Así supo la muchacha que él había sido también un pastor, como ella, y que quería ayudarla a cuidar su rebaño. Ella le contó que siempre iba sola a los montes, y que aceptaba su ayuda. Con ese acuerdo, convinieron en verse los días siguientes y se despidieron; Kantuta reunió a sus ovejas y volvió feliz a su hogar<sup>(5)</sup>, donde la esperaba su madre anciana<sup>(6)</sup>.

Volvieron a verse los siguientes días; y mientras las ovejas pastaban ellos hablaban, bailaban y jugaban. El muchacho le sugirió que jugaran al juego de cargarse y de llevarse al otro lado del riachuelo, el que era cargado debía cerrar siempre los ojos; la muchacha aceptó y así jugaron.

El tercer día, el joven volvió a pedirle que jugaran. Y cuando ella se dejó cargar, con los ojos cerrados, el joven empezó a elevarse por los aires; ella abrió los ojos y vio que se había transformado en un cóndor, que la estaba llevando lejos, a las alturas, y que no hacía caso a sus ruegos para que la bajara. Después de un largo vuelo el cóndor llegó a su nido, en lo alto de una quebrada, y allí dejó a Kantuta. Y el cóndor le dijo que allí vivirían juntos; Kantuta lloraba de pena por su suerte, por la suerte de su madre abandonada, por sus ovejas perdidas.

El tiempo pasó y Kantuta languidecía de pena; para impedir que muriera, el cóndor le ofreció su comida: un pedazo de carne medio podrida. Ella rechazó la comida diciendo que no podía comer la carne cruda; sólo podía comerla asada. El cóndor se sintió

perplejo, porque no sabía como asar la carne en el fuego. Pero como quería complacer a Kantuta, llevó la carne afuera de su nido y la levantó contra el sol que era de fuego y tal vez podía asarla. Cuando después se la dio a Kantuta, ella la rechazó diciendo que no estaba asada. Otra vez salió el cóndor a tratar de asar la carne; descubrió una fogata cenicienta y arrastró la carne en la ceniza caliente, para que se asara. Cuando el cóndor le entregó la carne a Kantuta, ésta la rechazó otra vez, la carne parecía asada, pero no lo estaba. Y el cóndor tuvo que aprender nuevas cosas. Y así pasó el tiempo y ellos tuvieron tres crías, que eran unos cóndores pequeñitos. Pero Kantuta seguía triste y descontenta.

En su hogar había quedado, mientras tanto, su madre triste y solitaria. Ella lloraba siempre, desconsolada por su hija perdida.

Un día en que así se lamentaba en su huerta, un Picaflor<sup>(7)</sup> se acercó a libar de las flores de Kantuta que allí habían. La madre de Kantuta, amargada, lo espantó de la huerta y lo recriminó. Le pidió que no le diera más disgustos porque ella ya tenía bastantes: su hija se había perdido.

El Picaflor recordó haber visto a una muchacha que vivía con un cóndor, a la que le habían salido plumas en el cuello y en el pecho, y que tenía crías de cóndor. Una vez había hablado con ella, y había conocido la historia de su rapto.

El Picaflor dijo entonces a la madre anciana que sabía dónde estaba su hija y que, si ella quería, él podía traerla de regreso. La madre de Kantuta, esperanzada aceptó la proposición del Picaflor y le prometió que si él cumplía con el acuerdo, le entregaría toda la huerta para que pudiera libar libremente hasta saciarse.

Establecido el trato, el Picaflor alzó vuelo hacia las alturas, a rescatar a Kantuta. Volaba raudo, como un cóndor, porque era tan grande como aquel.

Cuando el Picaflor llegó al nido del cóndor, habló a Kantuta de la tristeza de su madre y de su deseo de volver a verla. Le confesó que estaba allí para rescatarla. Entonces se dispusieron a volar. Antes de partir, el Picador mató a las crías del cóndor, para que no lo delataran ante el cóndor.

Kantuta regresó así a su hogar, donde se reunió con su madre. El Picaflor obtuvo la huerta, llena de flores de Kantuta, y todos quedaron felices.

El cóndor, que mientras tonto había salido a buscar la comida para su familia, al volver a su nido encontró muertos a sus hijos y desaparecida a Kantuta. Pensó que alguien se la había robado, tal vez como él se la había robado también. Sólo podía ser un ave como él, porque era imposible llegar y salir del nido si no era volando.

Entonces, furioso, convocó a gritos a todas las aves, pájaros y animales voladores a asistir a una reunión. Aquel que no asista, pensaba el cóndor, no asistirá por sentirse culpable y ésa será su confesión de haberme robado a Kantuta; entonces lo buscaré y castigaré.

Todos los pájaros y aves del monte asistieron a la reunión, menos el Picaflor que temía ser descubierto. Entonces el cóndor, al descubrir la ausencia del Picaflor, concluyó que había sido él; por lo que fue a buscarlo a su nido.

En su nido, el Picaflor dormía. Y cuando el cóndor llamó a su puerta y lo reconoció, supo que había sido descubierto. El cóndor estaba furioso y lo conminaba a salir. El Picaflor le decía que se estaba vistiendo, mientras trataba de encontrar un hueco para escapar. Finalmente lo encontró y escapó. Pero el cóndor se dio cuenta y lo persiguió. Finalmente lo atrapó y se lo comió, solo dejó pequeñas plumas. De esas plumas renacieron los picaflores que ahora conocemos, por eso son tan pequeños.

## CUENTO Nro. 4

### LA PERDIZ Y EL ZORRO<sup>27</sup>

Un zorro<sup>(1)</sup> andaba por colinas y cerros con el fin de satisfacer sus necesidades. A estos animales les gustan presas vivas y por esta razón, el zorro se encontraba buscando algo, pero solamente halló una perdiz<sup>(2)</sup>.

A esa ave le gusta mucho la música y siempre porta un instrumento denominado “pinquillo” o flauta para así emitir resonancias melódicas.

Al escuchar el ritmo melódico, el zorro se prestó dicho instrumento musical que poseía el ave y comenzó a conversar en la siguiente manera: ¿Cómo estás compañera perdiz? ¡Qué bonita es la música que tú tocas! La perdiz respondió diciendo “parece que sí”. El zorro le seguía interrogando con la idea de prestarse el “pinquillo”, diciendo: ¿no podrías prestarme tu flauta por un ratito? Pero la perdiz no quiso prestarle, él seguía insistiendo hasta que aceptó la proposición. La perdiz le prestó el instrumento con indicaciones previas: “muy bien joven zorro entonces te prestaré por un ratito no más, lo puedes usar solamente en estos momentos, y nada más”.

El zorro tomó la flauta muy contento en sus manos para emitir(sic.) la música, y se escapó corriendo aun lugar muy lejano, para luego desaparecer, la perdiz quedó amarga y entristecida por el engaño del zorro.

La perdiz recurrió(sic.) por varios lugares con el fin de conseguir alguna ayuda por parte de sus semejantes, entonces acudió a la morada de una águila<sup>(3)</sup> que se hallaba ubicada en la parte más alta de una peña.

Entonces la perdiz preguntó de la siguiente manera; al águila: Señor, he venido para hacerte una consulta. El ave rapaz exclamó diciendo: ¿Cuál es la consulta que tienes? Habla no más. La perdiz respondió diciendo: Señor, un día estaba tocando mi

---

<sup>27</sup> Cuento tomado de *Cosmovisión y narrativa andina* (1987), Tomo III.

flauta en una pampa y me alcanzó un zorro pidiendo que yo le prestara mi flauta. Yo no quise pero después le preste el instrumento por un ratito no más. En ese momento el astuto zorro huyó llevándose mi flauta, yo no podía alcanzarla ni encontrarla. ¿Qué puedo hacer señor águila?...

Al escuchar estas declaraciones el águila respondió: muy bien pequeña perdiz te daré esta alternativa y ojalá(sic.) puedas tener éxito. En primer lugar prepara una olla de quinua cocida con una cierta cantidad de ají. Con el primer preparado debes cubrir todo tu cuerpo, luego el ají harás penetrar en tus alas. Así irás a lugares por donde anda el zorro, después permanecerás en el lugar como semimuerta hasta que te encuentre. En ese momento abrirás tus alas haciendo un fuerte movimiento hacia sus ojos para que le penetre ají. Así podrás conseguir tu "pinquillo".

La perdiz aceptó esta propuesta y fue a preparar dicho cocido y también a moler ají. Conforme al designio del águila se fue a lugares por donde el zorro solía andar y quedó tendida, semimuerta. Después de cierto tiempo y algo gusanada(sic.), se presentó el mismo zorro, vio a la perdiz que había usurpado la flauta. Asustado y a toda prisa se acercó para levantarla diciendo: ... ~~uy mi pobre compañera~~ **uy mi pobre compañera** perdiz se ha muerto y todavía se está agusanando, la arrojó al suelo diciendo: "seguro es porque le quité su flauta y de amargura se ha muerto".

En ese momento la perdiz movió las alas para que el ají que llevaba dentro de sus alas penetrara a sus ojos. El zorro quedó totalmente ciego, pagando el engaño que había cometido.

LA CAMISA MÁGICA<sup>28</sup>

Una joven<sup>(1)</sup> indígena bella y rica se moría de mal de amores. Sus ojos crecían como dos luceros, alumbrando su rostro negro y el libor de sus ojeras profundas. Su pecho exhalaba largos suspiros y su corazón latía como una paloma herida. Sus manos pálidas, como jazmines del cabo, tejían sueños de amor, “luchus” y “chuspas” para imaginarios novios que nunca se presentaban. Los padres<sup>(2)</sup> de la joven se habían convertido en carceleros de la gracia y de la belleza de su hija, y no la dejaban ir a lavar al río, ni traer agua de la fuente, ni bailar en las fiestas del pueblo... La joven, así, se moría exangüe y pálida, contemplando los vagos crepúsculos, enferma de soñar y de ser amada.

Los padres, alarmados por la salud de su hija, llamaron a consulta a un Callahuaya<sup>(3)</sup>. El mago miró a la joven, tocó las trenzas de sus cabellos y la tomó de las manos. Observó su camisa<sup>(4)</sup> limpia y exornada por los bordados de las “huallkas” de su cuello y de sus puños, y luego explicó a sus familiares:

-La “tahuaku” no tiene nada, ni vale la pena que tome ninguna hierba. Pido que se saque la camisa que lleva puesta y me la entregue.

Se hizo como ordenó el Callahuaya; la joven se quitó la camisa y se la entregó. El Callahuaya sahumó la prenda que tenía su perfume femenino, con alhucema y romero, hizo un pequeño paquete y se la llevó consigo.

Al salir de la casa el padre de la joven preguntó al Callahuaya lo que debía hacer para curar a su hija y el mago ceremoniosamente dijo:

---

<sup>28</sup> Este cuento fue tomado de la antología *Literatura aymara* (1996), tomo VIII de César Toro Montalvo, cuento que fue antologado, a su vez, de *La piedra mágica. Vida y costumbres de los Indios Callahuayas de Bolivia* (1951), de Gustavo Adolfo Otero.

-En esta camisa está el remedio para tu hija. Cásala con el joven que la traiga. Ahora la voy a tirar por el camino y quien la recoja será el elegido para ser el marido de tu hija, quien curará definitivamente.

Así hizo el Callahuaya; se llevó la camisa y la arrojó por un camino y a las pocas horas se presentaba un joven<sup>(5)</sup> llevando la extraviada prenda, el cual fué(sic) recibido con gran júbilo por todos los de la casa y especialmente por la joven enferma, cuyas mejillas enrojecieron casi al instante y sus ojos se iluminaron por una extraña luz, que no era fiebre, sino resplandor de amorosos estímulos.