
RITUAL Y CAMBIO SOCIO-ECONOMICO

El caso aymara

Simón Pedro Arnold

LA PRESENTE COMUNICACIÓN se ubica en el marco más amplio de una investigación en curso, no solamente en el contexto aymara y andino, sino también de manera comparativa en Rwanda, Burundi y Ghana. La problemática propuesta aquí parte de una constatación bastante común desde hace muchos años en el campo de las ciencias sociales: los diferentes modelos e intentos de desarrollo implementados desde hace treinta años en los países llamados del «Tercer Mundo» resultan ser, frecuentemente, un fracaso. Al respecto, los investigadores encuentran una de las explicaciones posibles -y a la vez una de las alternativas más realistas a este *impasse*- en el rol de las significaciones simbólico-religiosas para la comprensión y el manejo de la realidad socio-económica de un pueblo determinado. Más precisamente, la hipótesis que surge de este tipo de reflexión es la siguiente: el estatuto de la noción de tiempo y su articulación con la cosmovisión global en un sistema lingüístico-semántico determinado es fundamental para comprender e integrar la noción y la conciencia del cambio, elemento determinante de todo proceso de «desarrollo».

SIMON PEDRO ARNOLD

En esta línea, un pequeño libro de dos investigadores franceses, Philippe Lassalle y Jean Bernard Sugier, comparando los casos de Haití y de un grupo «soufi» en Mauritania, resultó poderosamente inspirador. Este pequeño volumen, *El jardín del soufi*¹, ofrece una serie de experiencias, intuiciones e interrogantes muy sugerentes, particularmente en lo que toca a la cuestión de los rituales y de la experiencia mística y sus implicaciones en una dinámica de cambio global de sociedad.

Por nuestra parte, estamos actualmente abocados en una búsqueda del mismo corte en el caso específico del mundo aymara. Estas líneas se presentan como un primer avance, un esbozo de algunas intuiciones y preguntas de base en la fase inicial de nuestro trabajo².

No pretendemos, por lo tanto, a estas alturas del proceso, ofrecer cosas nuevas y menos aún definitivas. Más bien se trata de un primer ordenamiento en el que muchas intuiciones no son originales y otras necesitan todavía profundizarse y sobre todo averiguarse. Pero, en el marco de un debate como el nuestro, se trata más de compartir inquietudes y perspectivas que de ofrecer soluciones.

I. PROBLEMÁTICA

Mi propósito, de manera resumida, es presentar aquí algunos rasgos de lo que se podría llamar la «visión simbólica actual del Ande», tanto desde el mundo de la modernidad occidental como desde el propio mundo andino. Este

¹ Philippe Lassalle et Jean Bernard Sugier, *Le jardin du soufi* (rituels et développement). Ed. L'Harmattan, Paris 1992.

² El artículo que presentamos corresponde a la ponencia del autor en el Seminario-Taller El futuro de los Andes, organizado por el Instituto de Pastoral Andina en Cusco los días 27, 28 y 29 de septiembre de 1994.

RITUAL Y CAMBIO SOCIOECONOMICO

«mito andino» contemporáneo, por así llamarlo, lo observaremos en ambos casos a través de dos entradas: la económica y la cultural.

1. Desde el esquema de la modernidad neoliberal

1.1. Perspectiva económica

En la ideología del mercado que domina hoy la esfera económica y política, quisiera referirme a dos conceptos implícitos que articulan la cosmovisión moderna actual. Se trata, en primer lugar, del concepto de eje de flujo económico y, en segundo lugar, lo que llamaría las olas alrededor del eje.

Las estadísticas, nueva dogmática moderna, nos revelan que más de 90% del flujo económico mundial transita por un solo eje geográfico, constituido por América del Norte, la CEE y Japón, con sus respectivos satélites. Por contraste, es interesante señalar que un continente como Africa, por ejemplo, con sus más o menos 600 millones de habitantes, representa un poco más del 1% de este mismo flujo. América Latina cuenta apenas algo más. El Perú está a la cola del tren y los Andes a la cola del Perú.

Pero más allá de este criterio exclusivo de rentabilidad económica, la cosmovisión modernizante integra lo que podríamos llamar olas sucesivas de zonas geográfico-estratégicas de desigual importancia para el eje, por criterios no exclusivamente económicos, aunque relacionados con la economía, como son la seguridad o, más aún, la garantía de abastecimiento de materias primas.

Algunos países del Tercer Mundo se ubican así, simbólicamente, en la primera ola o la segunda, justificando de esta manera una intervención más o menos eficaz y rápida en caso de conflictos internos, intervenciones llamadas «humanitarias». Tales son el caso de Somalia y más claramente aún de la zona petrolífera del Golfo. En cam-

SIMON PEDRO ARNOLD

bio, en Rwanda, por ejemplo, esta intervención «humanitaria» no parece justificarse de la misma manera; este país pertenece no a la primera ola sino a la segunda o tercera, es decir, no tiene interés económico-estratégico significativo para el eje.

Para esta zona u «ola» del mundo la preocupación es minimalista. Se trata ya no de desarrollo en una perspectiva de intercambios crecientes, sino de mantener la tensión a un nivel «soportable» para el eje a través de un vasto programa de «ayudas» sociales.

Dentro de esta «cosmovisión» estratégica neoliberal, una vasta porción de la humanidad resulta económicamente sobrante. En esta zona, de alguna manera, con tal de que se mantenga a niveles soportables para la tranquilidad del eje, violencias y otras epidemias mortales son tácitamente bien venidas.

En la cosmovisión económico-céntrica, ¿dónde se ubica el Ande?: ni en el eje ni en la primera ola. La lejanía geográfica en relación con el eje y la complejidad, tanto geográfica como etnocultural de nuestra zona, nos ubican en algún lugar entre la segunda y la última ola. Hasta nuestros recursos naturales importantes ya no son suficientes para ponernos entre los países de periferia estratégicamente interesantes.

1.2. Perspectiva cultural

Algunos, sin embargo, nos prometen un mañana soleado gracias a nuestros recursos ecológicos, naturales, culturales. Ocupamos un lugar de elección dentro de la mitología moderna de la calidad de vida: el mito de la pureza ecológico-cultural de los Andes está en pleno auge. Nuestra miseria, paradójicamente, viene a ser la causante de nuestra suerte. Aquí todavía las cosas andan como antes, las plantas crecen sin abono, las comunidades todavía serían «solidarias y moralmente sanas», la grandiosidad de nuestros

RITUAL Y CAMBIO SOCIOECONOMICO

paisajes forjaría un hombre a su medida, no contaminado, y la religión andina contendría «secretos de vida» perdidos en Occidente. Aparecemos como la «reserva» moral y ecológica del mundo, uno de sus principales pulmones espirituales.

Este mito, como sabemos, es por lo menos cuestionable a la luz de la invasión de la cosmovisión moderna en el Ande y de sus estragos fatales en la «reserva» en cuestión. Además, esta visión idílica, una vez más, es a lo mejor terapéutica de las enfermedades del eje más que de las nuestras; y lo peor es que llega a hacer de nuestro ámbito un museo, un zoológico para el ocio turístico y mediático del Primer Mundo. ¿En qué abre esta cosmovisión un «futuro» para el Ande?

2. Desde los andinos

2.1. Perspectiva económica

En el mundo andino, particularmente en la juventud, como lo revela la encuesta reciente del IPA³, la mitología modernizante entró con fuerza, pero se trata de una modernidad «criolla» para uso andino. A través del rápido proceso de urbanización del Sur Andino, presenciamos también lo que llamaría una «criollización» del medio. Esta mutación rápida engendra aspiraciones tanto de estilos de vida nuevos como de superación económica y académica. Pero estas aspiraciones se traducen concretamente en sueños frustrados. Las migajas del sistema modernizante no bastan para alimentar las aspiraciones, pero sí para crear amargura y rupturas culturales dramáticas respecto de los modos anteriores de ver y comprender el mundo.

³ Cfr. *Allpanchis* («Los nuevos hijos del sol»), n. 41. IPA, 1993.

SIMON PEDRO ARNOLD

2.2. Perspectiva cultural

Frente a este asalto económico, ¿cómo queda y evoluciona la cosmovisión tradicional andina? En el punto en que nos encontramos de nuestro trabajo es demasiado temprano para tener una opinión clara al respecto. Pero podemos por lo menos reconocer ya dos dinámicas complementarias en esta situación nueva. Es impresionante constatar la capacidad importante de resistencia de los modos de ver y comprender el mundo típicamente andinos (aymaras), aun en poblaciones jóvenes muy expuestas a la modernidad por la escolarización, los medios masivos o la migración a la ciudad. La ancestral desconfianza del andino hacia las propuestas del «otro» mantiene vivas, aunque a veces de manera parcialmente escondida o clandestina, las convicciones antiguas, a pesar de su contradicción con los modelos modernos (por ejemplo, la tremenda fuerza del mito del kharisiri y otros, aun en ambientes «modernizados»)⁴. Puede ocurrir que se tenga una doble lectura del mundo: una modernizante para uso externo y una «mítica» para uso «doméstico», es decir, real. Esta fuerza de resistencia de la cosmovisión andina (que analizaremos más tarde) tiene, a mi parecer, dos explicaciones: la primera es que se trata de un sistema de interpretación global del mundo (lo que no da la modernidad, dejando espacios importantes de sentido vacíos)⁵, pues resulta muy difícil abandonar sólo una parte del esquema mental sin abandonarlo todo. La segunda es que la realidad de las «migajas del neoliberalismo criollo» crea una frustración rencorosa y un sentimiento de inseguridad que encuentra, por lo menos clandestinamente, una respuesta en la explica-

⁴ Mito del blanco, especialmente cura o monja, *chupasebo*.

⁵ El área de la privacidad afectiva, moral y espiritual propia de la modernidad explica muchos casos de crisis del hombre contemporáneo en todo lo que toca al sentido.

RITUAL Y CAMBIO SOCIOECONOMICO

ción globalizante y satisfactoria a nivel de sentido colectivo. Pero también la cosmovisión tradicional se ve gravemente agredida en ambientes más modernizados por la «duda» y la «vergüenza». Esta doble constatación de resistencia y de agresión explica en parte lo que se acostumbra a llamar en nuestro medio la baja autoestima. Lo tradicional está grabado de vergüenza y la modernidad criolla se expresa como frustración. ¿Cómo, en tal contexto, no sentir una división interna, un tremendo problema de identidad cultural y psicológica? Lo andino es «despreciado» desde el punto de vista de la modernidad, pero los andinos no son «dignos» de alcanzar ni siquiera las migajas de una modernidad criolla.

II. HIPÓTESIS DE TRABAJO

1. Cambio y cambios

Dentro de las opciones rápidamente formuladas antes, la cuestión del cambio es evidentemente fundamental. Nos parece necesario al respecto introducir aquí una distinción tradicional en las ciencias humanas entre cambio singular y cambios plurales.

Los cambios son elementos de variación del conjunto del sistema de significaciones y de manejo del universo humano, caracterizados por su aspecto limitado y particular; se puede pasar, por ejemplo, de la iluminación por velas a la electricidad, del vestido tradicional al modo de vestir occidental moderno. Son variantes aparentemente puntuales que llamaremos cambios plurales. La modernidad introduce un sinnúmero de estos cambios y muchas veces el desarrollo se ha concebido exclusivamente a este nivel. El cambio singular es, más bien, la transformación global del sistema de valores de interpretaciones y sentido que el encuentro intercultural puede introducir, e introduce de hecho, en una sociedad determinada. La relación en-

SIMON PEDRO ARNOLD

tre estos tipos de cambio, su interdependencia es precisamente el problema esencial de una sociedad en mutación y se opera de manera nada menos que automática.

Además, la valoración de este cambio varía sustancialmente de un tipo de sociedad a otra. Si en la modernidad los cambios plurales, es decir, la renovación permanente de los modos y estilos de vida se ha vuelto un valor en sí y un modo de funcionamiento cultural y económico⁶, no se puede decir lo mismo de sociedades tradicionales como la campesina andina, donde, como lo veremos, el valor supremo y el motor de la acción no es el cambio, sino la armonía y el equilibrio. En tal contexto, los «cambios» que llevarían a un cambio global entrarían más bien en la zona de las amenazas y del pecado, sin que esto refleje necesariamente un espíritu conservador, como lo veremos más adelante.

2. Cambio y espacio tiempo

La visión moderna del mundo es lineal y fragmentada. La dominación del hombre científico sobre el universo implica esta visión parcializada del tiempo por una parte y del espacio por otra, independiente el uno del otro. El mundo es un vasto laboratorio de piezas vivas combinables hasta el infinito por la mano del hombre. El cambio y los cambios, entonces, equivalen a un reordenamiento constante del laboratorio.

Pero en el mundo andino no existe propiamente distinción ni fragmentación temporal y espacial. La visión no es lineal y fragmentada, sino integrada y cíclica, como es bien conocido de los antropólogos. En esta perspectiva, entonces, los cambios que no se «integren» en el mun-

⁶ Cfr. Todo el mercado de la moda y de la propaganda comercial, donde «lo nuevo» equivale a «lo mejor».

RITUAL Y CAMBIO SOCIOECONOMICO

do conocido y en la repetición casi ritual de los ciclos temporales no pueden sino introducir duda, angustia y rechazo.

3. Tiempo y lenguaje

El lugar simbólico donde se juega el desafío del cambio es la concepción del tiempo, eje natural del y de los cambios, tal como lo expresa y lo conceptúa un sistema lingüístico determinado. En tal sentido, el conocimiento estructural y práctico del idioma (aymara o quechua) nos parece condición indispensable para adentrarse en la experiencia del tiempo de nuestro pueblo y comprender por tanto su experiencia del cambio y su actitud ante «los cambios».

III. EL «MUNDO» ANDINO FRENTE A LA MODERNIDAD

En esta parte de nuestra reflexión intentamos, a través de una comparación sistemática con el mundo moderno, destacar lo que podría constituir «lo andino» en el aspecto cultural.

1. Cosmovisión general comparativa

Muchos y excelentes aportes existen que nos presentan, desde diferentes ángulos, la visión del mundo desde los Andes⁷. Mi propósito aquí no es retomar lo que ya se ha dicho, sino sacar lo que podríamos llamar el armazón de esta visión y compararlo con su equivalente moderno, en la medida de lo posible.

⁷ Pensamos, en particular en el caso aymara, en los trabajos de Xavier Albó, Hans van den Berg, Juan van Kessel y otros que inspiran ampliamente mis planteamientos sobre cosmovisión andina.

SIMON PEDRO ARNOLD

Un primer rasgo importante de la cosmovisión andina es su unidad. El mundo, en sus diversas dimensiones, constituye una enmarañada unidad imposible de desenlazar.

En la cosmovisión modernizante, apoyada como parece por la propuesta de creación bíblica, el mundo es un conjunto ordenado de áreas cuidadosamente separadas, autónomas en su principio, como lo demuestra el capítulo primero del Génesis⁸. Pero son recíprocamente jerarquizadas bajo el único dominio de la criatura humana, encargada de nombrar y dominar el conjunto, como un regalo del Creador hecho sólo a esta «imágen y semejanza» arrogante y caprichosa de Dios.

Un segundo carácter determinante de la cosmovisión andina es la reciprocidad dinámica. El «mundo», en su unidad constitutiva, es dinámico, eternamente vivo y articulado por un sinfín de «nervios» simbólicos, alimentado por una infinidad de redes de arterias y venas cósmicas. Todo en el mundo es interdependiente y recíproco.

En la perspectiva semítico-modernizante, la articulación cósmica no es la de un cuerpo, sino más bien la de un sistema de dominación y servicio. Todas las criaturas, separadas cuidadosamente del caos primitivo, tienen un solo fin: servir a Dios y a su lugarteniente tiránico, el hombre. En cuanto a este supermanager del universo, su rol es doble: manifestar el poderío de Dios sobre todas

⁸ En este primer capítulo del Génesis, la labor del Creador es presentada como separación de los diferentes elementos sacados del caos primordial. Cada criatura tiene asignados un día y una noche, para culminar con la creación del hombre y de la mujer, encargados, en nombre de un Dios que se retira el séptimo día, de nombrar y dominar el conjunto. No pretendemos, por supuesto, que esta cosmovisión bíblica sea la única que constituya la modernidad. Habría que tener en cuenta la influencia fundamental del mundo griego, pero nos referimos aquí, particularmente, a la hipótesis de Weber sobre la articulación entre capitalismo y moral protestante.

RITUAL Y CAMBIO SOCIOECONOMICO

las cosas, usando de ellas y protegiéndolas para que puedan seguir sirviendo. Esta lectura de la creación está inspirada por la fobia de la Biblia a los ídolos y al culto animista. No es de asombrarse entonces que, hasta hoy, la denuncia occidental-cristiana de la cosmovisión andina vaya precisamente por este lado de la idolatría (lenguaje de la evangelización colonial) o de la superstición irracional (lenguaje modernizante).

Lo que acabamos de describir respecto de la cosmovisión andina tiene una consecuencia importantísima, que definiremos como «acentrismo». El mundo andino no tiene centro, propiamente hablando. En el sistema de reciprocidad universal nada ni nadie domina. Los opuestos se necesitan mutuamente, así lo divino no puede darse sin lo humano y recíprocamente. Lo espiritual no tiene sentido sin lo material (materialismo mítico), y viceversa. Lo humano sólo se da en masculino y femenino (cuestión importante para objetar ciertas lecturas occidentales del machismo en el Ande). De alguna manera, tampoco el bien puede darse sin el mal. En este sistema de reciprocidades y responsabilidades mutuas, la comunidad humana es como un laboratorio, pero no el paradigma, como en la Biblia. Lo humano es un elemento más del sistema de responsabilidades recíprocas. El ideal andino, por lo tanto, no es la dominación, sino más bien la complementariedad, la armonía. En esta visión, el objetivo de la vida es más el cumplimiento que el progreso o la superación.

2. El espacio-tiempo

A partir de la cosmovisión general que acabamos de esbozar, podemos emitir aquí algunas hipótesis sobre el funcionamiento del espacio-tiempo andino, concepto tan fundamental, como lo hemos señalado ya, para entender la comprensión y aprehensión de la noción de cambio.

SIMON PEDRO ARNOLD

2.1. La eternidad cíclica

Si la cosmovisión andina funciona como una unidad de reciprocidades por cumplimiento, el tiempo no puede separarse del espacio. Más bien aparece como una especie de rítmica del espacio. El tiempo son las estaciones, es decir, las fases del universo; varía, por lo tanto, según los índices espaciales del ritmo cósmico (la lluvia, las fecundaciones de la fauna, la luna y las estrellas, etc.).

Es interesante al respecto constatar que en aymara, por ejemplo, el «futuro» está atrás y el «pasado» delante. Son realidades ya existentes de alguna manera, pero advenientes (futuro) o ya adelantadas, advenidas (pasado). En otras palabras, el tiempo se conceptúa como un espacio en marcha frente a un obrero que tiene que operar sobre él (lo humano). Es una especie de eternidad material y dinámica. Además, esta eternidad material y dinámica es cíclica, regresa constantemente⁹. Las variaciones menores o mayores no son debidas al azar o a mecanismos observables científicamente, sino a razones mítico-religiosas. El comportamiento moral de todo lo creado, incluido por supuesto lo humano, condiciona estas variaciones. Veremos la importancia de esta lectura simbólica del espacio-tiempo cuando hablemos de tecnología.

La comparación con la perspectiva semítico-modernizante es evidente. Para el hombre moderno occidental, heredero de la Biblia, el espacio es una materia viva¹⁰, cuya transformación es prerrogativa exclusiva del hombre.

En cuanto al tiempo, es concebido ampliamente como el medio lineal de apropiación del espacio por el hombre. Entre el espacio y el tiempo existe, para el mun-

⁹ Cfr. El mito universal del eterno retorno con sus traducciones andinas.

¹⁰ Una vez más, la creación en su conjunto está al servicio de su dominador humano, encargado por Dios de trabajarla, transformarla y dominarla.

RITUAL Y CAMBIO SOCIOECONOMICO

do occidental, un abismo colmado por la hegemonía humana. Este esquema de un tiempo-instrumento al servicio del hombre para agarrar el espacio es la base del concepto moderno de historia y de historicidad. La historicidad laica es exactamente la antítesis de la eternidad cíclica con sus variaciones de corte simbólico. Es útil recordar aquí que la noción moderna de cambio está en el centro de esta concepción «histórica» del espacio-tiempo.

2.2. La verticalidad andina

Si el tiempo andino es material y cíclico, lo espacial, específicamente hablando, se caracteriza por su verticalidad y su jerarquización extrema. Lo «alto» y lo «bajo» articulan la visión espacial del Ande, pero también la antropología implícita andina, con sus «ecos» sociales y psicológicos. La reciprocidad se realiza a través de un sutil sistema jerárquico, ritualmente codificado e inmutable, con tal de que se cumpla con la moral cósmica como la hemos descrito más arriba. Esta jerarquía no está ligada al prestigio personal, al mérito o al éxito individual, sino a su posición simbólica en el servicio cósmico de reciprocidades.

En el mundo moderno, en cambio, la articulación espacial es más bien de tipo horizontal, un terreno por delante y para conquistar. La antropología social y psicológica implícita que surge de esta horizontalidad espacial es la de una humanidad en busca de autonomía para el proyecto del proceso de conquista del espacio. Cuando el Ande jerarquiza en función del lugar que uno «ocupa» en el espacio-tiempo (ejemplo: prestigio del anciano por el lugar de sabiduría y experiencia que ocupa en el espacio comunitario), el occidental establece una jerarquía de prestigio por el lugar que «conquista» (la ideología del triunfo, de la competencia). Se trata de una valoración por victoria más que por estado.

SIMON PEDRO ARNOLD

Una vez más, esta espacialidad comparativa, con sus respectivas antropologías subyacentes, es determinante para comprender la noción de cambio en ambas realidades. En el Ande el cambio está ligado a un crecimiento constante. En el mundo moderno el cambio introduce un elemento inédito de conquista del espacio.

3. *Tecnología simbólica versus tecnología científica*

De todo lo expuesto anteriormente resultan dos visiones radicalmente distintas del modo de transformación del universo, es decir, dos tecnologías diferentes.

Para hablar del «know how» andino, los estudiosos utilizan cada vez más la noción de tecnología simbólica. Esta terminología, lejos de ser despreciativa, en comparación con la visión moderna de la técnica, la amplía sin necesariamente negarla. Así, el acercarse a la realidad material exige conocimientos materiales, tradiciones e invenciones. Pero no es tanto la eficacia de la transformación lo que importa, sino el buen entendimiento entre diversos actores vivos de un proceso de servicio de armonía. La tecnología es parte de un acto de amor entre seres vivos. De ahí que lo específicamente técnico se vea complementado y de alguna manera supeditado a un conocimiento más profundo, que son las reglas de este acto de amor, es decir, los ritos que cada etapa del trabajo exige.

A veces se oponen estos tipos de tecnología, como si la tecnología simbólica impidiera el desarrollo moderno. A mi parecer no es así, la una no niega la otra (ejemplo: la medicina tradicional y la medicina occidental), pero sí le pone condiciones de sentido no exclusivamente técnicas, pues la razón de ser del trabajo humano no es tanto la eficacia material cuanto una mejor armonía entre los diferentes actores del universo. La principal oposición en-

RITUAL Y CAMBIO SOCIOECONOMICO

tre estas dos tecnologías está en el objetivo apuntando. En el mundo moderno es una mejor dominación por el hombre del espacio-tiempo. Para el andino se trata de gozar mejor de las relaciones cósmicas que constituyen la vida de toda la creación. Así, lo que podría aparecer como un conservadurismo, y que muchas veces lo es por la situación de amenaza permanente del andino, no es sino una escala de valores distinta para evaluar el cambio y su rol.

4. *Filosofía andina versus modernidad*

En un artículo muy sugerente de J. Estermann¹¹, el problema de la existencia de un pensamiento filosófico en el Ande a partir de las categorías occidentales ha sido planteado con mucho acierto. Varios de los elementos de nuestra reflexión aquí se encuentran en armonía con los planteamientos de Estermann.

Pero, en la problemática que nos ocupa, la cuestión central es la del estatuto de los valores en todo proceso de cambio o de desarrollo de los diversos elementos que hemos señalado. Se puede deducir que el pensamiento andino se articula principalmente alrededor de una intensa preocupación ética (el cumplimiento de un rol social y simbólico), concebida como camino obligado hacia la celebración. Así, la «filosofía» andina es ante todo una ética social y espiritual y la «utopía» andina apunta esencialmente a la fiesta, es decir, a la celebración gozosa y colectiva de la armonía preservada o recuperada por la práctica ética. Dentro de esta dialéctica ética-celebración se ubica la experiencia mística del andino, que desarrollare-

¹¹ Cfr. José Estermann, «Filosofía andina, elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado», en: *Stromata*, junio 1993, n. 1/2, año XLIX, San Miguel, Argentina.

SIMON PEDRO ARNOLD

mos más tarde. Este binomio explica admirablemente lo que llamaría la ascesis andina, esa asombrosa frugalidad del hombre individual y por contraste su intensa capacidad de derroche y gozo colectivo. En esta sociedad el eje vertebrador del sentido no es ni el trabajo, a pesar de una tremenda laboriosidad, ni tampoco la riqueza, a pesar de una intensa sensualidad. En otras palabras, lo económico no constituye en el Ande, como es cada vez más el caso de la modernidad, el área significativa fundante de la cultura. Más bien nos parece cada vez más que el corazón del sentido andino está en la fiesta y su derroche religioso-orgiástico. La fiesta es como la realización simbólica del ideal andino de reconciliación cósmica. En tal sentido, la borrachera y la danza¹² aparecen como anticipación o realización del ideal de complementariedad. Aquí, Dios, comunidad y cosas se entrelazan para hacer y decir «mundo».

En la realidad moderna, la reducción de lo ético-moral al ámbito privado ha ido vaciando poco a poco lo ético de su contenido real, necesariamente colectivo. Lo económico ha pasado de ser medio (para alcanzar el prestigio y la felicidad) a meta en sí. El observador de nuestra sociedad no puede dejar de quedar impresionado por el desgaste de los criterios éticos y la consiguiente depreciación del factor humano-social, en provecho del monopolio siempre más opresor del elemento económico. En él se concentran hoy las dimensiones políticas, sociales, éticas y religiosas que constituyen la cultura. El individualismo occidental ha llevado a esta sumisión radical a lo económico.

¹² Como a diversos autores, nos parece evidente que la borrachera andina colectiva tiene una función catártica sagrada ligada a la danza. Es la antítesis del «silencio ritual» del que hablamos en el capítulo siguiente.

RITUAL Y CAMBIO SOCIOECONOMICO

IV. CUESTIONES SEMÁNTICAS, SENTIDO Y CAMBIO

Hemos visto en nuestro segundo capítulo cómo el lenguaje estructura la realidad, en particular en lo que atañe al espacio-tiempo. Es una de las hipótesis de base de este trabajo el buscar en el campo de la lingüística y de la semántica explicaciones y alternativas al fracaso de los diversos modelos de desarrollo en el Ande.

La pregunta es particularmente interesante en el caso de un pueblo como el andino, y especialmente el aymara, históricamente silenciado en su cultura y su idioma y que recién, desde hace poco, tiene acceso a la escritura y la lectura de su propio idioma, con la desigual competencia del idioma dominante, el castellano.

1. Los lenguajes andinos

En la cosmovisión unitiva del Ande preferimos de arranque hablar de lenguajes plurales, sin privilegiar, de ninguna manera, el lenguaje idiomático en sí. El propio idioma, como lo veremos, es, en el Ande, una estructuración del universo con su sistema propio de reciprocidades y de interdependencia, a través del mecanismo básico y tan rico de los sufijos¹³.

1.1. Ritualidad y función del habla

Para el observador atento, el Ande aparece como un inmenso sistema ritual. El propio cosmos funciona a base

¹³ El idioma aymara es una infinita combinatoria de sufijos, los cuales, articulados con las estructuras nominales, verbales o adverbiales, edifican un verdadero universo idiomático a imagen de su cosmovisión.

SIMON PEDRO ARNOLD

de rituales de reciprocidad entre sus diversos componentes. Cuando hablamos de rito pensamos en un sistema codificado de gestos y símbolos, cuya función es la de religar entre sí los diversos elementos de otro sistema englobante que llamaremos sentido.

Las cosas y los seres son ritos y se comunican ritualmente entre sí. Cuando se habla comúnmente del silencio andino, a menudo no se tiene en cuenta esta dimensión ritual, pues no existe toma de palabra específicamente en el Ande sin un acto ritual previo (ejemplo: el regalo), sin que el intercambio hablado lleve a otro rito (contrato de reciprocidad, ejemplo: compadrazgo). En este sentido, el lenguaje es acto y vinculación y el idioma en sí no es sino uno de los elementos de este acto o proceso. No es de asombrarse entonces que el aymara parezca tremendamente limitado, casi nulo, en el área de la abstracción conceptual (ejemplo: ausencia del verbo «ser» en sí) y tan rico, infinitamente rico, en su capacidad de combinar, articular, reunir, describir... Hablar, en aymara, no es un acto aislado, como lo es en civilizaciones de la palabra en Africa o en el mundo árabe. Aquí el habla no es sino uno de los elementos de un sistema de relación que abarca todos los seres y hasta el cielo y la tierra. En alguna manera, se trata menos de «decir» que de «realizar» pactos y reunir.

1.2. Estructuras idiomáticas y cosmovisión

De lo que acabamos de decir resulta una íntima relación entre cosmovisión y estructuras idiomáticas. El idioma estructura el mundo, pero el mundo estructura quizás aún más el idioma y a su usuario.

Tomemos dos ejemplos ya señalados: la noción de ser y las nociones de presente, futuro y pasado.

En aymara es imposible «ser». Con la partícula WA sólo se puede dar rango principal a situaciones y objetos

RITUAL Y CAMBIO SOCIOECONOMICO

concretos. El «ser así» no es de orden metafísico y personal sino material y relacional, activo. El ser es una jerarquía de rol. ¿Cómo no percibir ahí la íntima vinculación con todo lo que hemos dicho de la acentralidad de la cosmovisión andina? En cuanto a la noción de presente, pasado y futuro ya hemos señalado su visión espacial inversa de la occidental. El presente es la relación en acto, inclusive con una lógica interna implacable que sería interesante demostrar si tuviéramos tiempo. Por ejemplo, el uso del progresivo equivalente al «yendo», gerundio español, es inexistente en la forma negativa en aymara, pues la negación interrumpe el acto. En cambio, la partícula YA, en sentido del hacer, es de uso infinitamente más frecuente que en los idiomas occidentales y está muy frecuentemente ligada al saber. Este mismo verbo saber es comprendido no como un bien adquirido sino en el sentido de costumbre (cfr. el castellano de los aymaristas). Existe, por lo tanto, una identidad perfecta entre el idioma y la cosmovisión. Aquel no es sino el servidor de la armonía circulatoria de ésta.

1.3. Silencio, secreto y clandestinidad

Hemos evocado el silencio andino como lugar de la ritualidad articuladora de sentido. Pero el mundo andino es también una cultura de la opresión; en esta experiencia secular el habla del opresor representa de manera paradigmática su dominación y su poder. Un poder y una dominación independientes de su función ritual. El habla dominante es instrumento al servicio del dominante y no, como en el caso andino, servidora de la articulación cósmica.

De esta experiencia del idioma como dominación surge con gran probabilidad el silencio y la intensa práctica de la clandestinidad en la ritualidad andina. El rito clandestino tiene que protegerse de un «hablar» aplastador y de su mensaje dominante: la religión. De ahí que el

SIMON PEDRO ARNOLD

campo religioso tradicional se haya vuelto tan secreto en el Ande (contradicción con la utopía celebrante y colectiva de la filosofía andina -cfr. más arriba-). Hablar es peligroso en el Ande.

1.4. Mito y experiencia

Como acabamos de ver, el «habla» aymara está íntimamente ligada a la cosmovisión global y articulada con la ritualidad de esta cultura. Esta articulación, a nuestro parecer, se hace a través del relato mítico estereotipado, en el sentido amplio de la palabra. Así, las fórmulas proverbiales o los relatos fabulosos tienen aquí un rol pedagógico esencial. Las diversas etapas de la vida humana, en sus aspectos morales personales, familiares, comunitarios y para con el cosmos exigen en el mundo aymara una iniciación mítica, cuyos maestros son los adultos y los ancianos (cfr. el rol del relato en el rotuchi o corte de pelo, en el noviazgo, etc.)¹⁴. La ritualidad va siempre acompañada de su expresión mítica.

De igual modo, el lenguaje común está sembrado de fórmulas estereotipadas, cuyo código está bien asimilado desde la niñez (ejemplo: «me vas a disculpar», antes de cualquier invitación; «he venido a visitarlo», para introducir un pedido de favor, etc.).

El lenguaje aymara juega así abundantemente con los códigos simbólico-míticos fijos, haciendo del habla un acto de intercambio de experiencia cultural más que un terreno de innovación y creación. Hablar es intercambiar experiencias comunes, averiguarse mutuamente dentro del código común.

¹⁴ En estos casos, la ritualidad de los roles va acompañada de relatos fabulosos (caso del noviazgo de parte del padre de la novia) o de teatralización (el mercado de lana en el corte de pelo).

RITUAL Y CAMBIO SOCIOECONOMICO

2. El diálogo universal

Todo lo expuesto hasta aquí podría hacer pensar que el mundo andino es, ante todo, un mundo del símbolo y del silencio. Me parece, por el contrario, que la cosmovisión de nuestra región está enteramente basada en el diálogo universal. El equilibrio y la armonía dinámica como ideal primordial se realizan por el intercambio permanente de lenguajes.

2.1. El mundo dual de la reciprocidad

La dualidad andina por la reciprocidad universal es, prácticamente, una eterna conversación entre los diversos actores del mundo, todo aquí habla y «se» habla mutuamente. La gramática de la reciprocidad no está escrita en los libros, pero sí en los gestos y en la conciencia moral y no necesita jamás descodificación. Para el extranjero, más bien, el desafío se encuentra precisamente en la inutilidad de sus referencias lingüísticas para entrar en el mundo del «sentido» aymara. La comprensión de esta gramática implícita del gesto y de la reciprocidad es la condición «sine qua non» para «conversar» en y con el Ande.

2.2 El cosmos habla

Pero la reciprocidad no es el único lenguaje formal de la ritualidad andina. Los diferentes miembros del cosmos son seres vivos que hablan entre sí (ejemplo: los apus conversan entre sí los martes y los viernes; estos son días sagrados y temidos a la vez). La papa, los animales, los olores (ejemplo: el zorrino)¹⁵, los astros, etc., tienen su len-

¹⁵ El olor a zorrino anuncia una muerte próxima.

SIMON PEDRO ARNOLD

guaje entre sí y para con el género humano. Entrar en esta «conversación» cósmica supone una iniciación indispensable para ocupar su puesto en el «reloj hablante» que es el cosmos. Pero las criaturas no sólo conversan, sino que sienten el sufrimiento, el gozo, el amor y el odio. Estos no son prerrogativas de los humanos, ni siquiera de los dioses. Todo absolutamente siente, de ahí las exigencias éticas de base de respeto, de agradecimiento, de compasión de parte de todas las criaturas y de las fuerzas espirituales, en una responsabilidad recíproca. La religión andina es esencialmente la escucha de estos «gritos» y el cumplimiento de la respuesta ética que esperan. La misa, el agua bendita, la oración, la reconciliación, la «challa» y tantos actos religiosos más que invaden la totalidad de la vida aymara no son sino un permanente diálogo de atención recíproca al «sentir» del mundo.

De esta atención al sentir cósmico que es la religión depende finalmente que el cosmos actúe en un sentido u otro; pues las criaturas, mejor dicho, los miembros diversos del cuerpo cósmico, no son «pachas» flojos que se contentarían con recibir alabanzas y atenciones varias. Todos son actores incansables del equilibrio, «mensajeros», «cargadores», «proveedores», etc. Pero el sentido de la acción está condicionado estrictamente por el cumplimiento de este acto de amor universal que es el culto religioso.

3. Cambio y solidaridad

3.1. Profetismo y fuerzas integristas en el Ande

Por hipótesis, pensamos que el grado de permeabilidad o de resistencia de una cultura al cambio depende principalmente de sus mecanismos «proféticos» y, a la inversa, de las fuerzas «integristas» en presencia. Precisemos primero aquí los términos.

Profetismo: capacidad de un individuo o de un grupo de convencer de la necesidad de un «cambio» o de

RITUAL Y CAMBIO SOCIOECONOMICO

una «conversión» para sobrevivir como cultura o volver a ser fieles a sus fundamentos más sagrados. Esta capacidad está ligada a nociones como las condiciones de prestigio o de confiabilidad-credibilidad establecidas por una cultura determinada.

Integrismo: es un profetismo a la inversa. Se trata de la capacidad de un individuo o de un grupo de vencer de la necesidad de resistir a un cambio externo o a una conversión de modo de vida como condición para salvar o ser fieles a los fundamentos sagrados de su cultura (ejemplo: los integrismos islámicos, judíos, cristianos, hindúes, etc.).

Estas dos nociones vienen a plantear el grado de «conservadurismo» o de «progresismo» de una cultura determinada.

Para nosotros, estas categorías, a primera vista, no encajan con la cosmovisión andina, tal como la intuimos en estas páginas. A pesar de comportamientos prudentes y de un indudable escepticismo ante el cambio, como también de un evidente «tradicionalismo» o «costumbrismo» (cfr. la expresión tan frecuente «es nuestra costumbre») en el Ande. Nuestro pueblo no se preocupa tanto por la «preservación» o la «mejora» de su identificación cultural como con lo que llamaría su «obediencia» cósmica. El andino tiene una asombrosa capacidad de adaptación (cfr. los andinos emigrados a la costa), acompañada de una no menor capacidad de resistencia cultural (cfr. la sobrevivencia del mundo religioso andino campesino en la ciudad o por lo menos de las creencias)¹⁶.

¹⁶ A este nivel de nuestro trabajo, podemos ya constatar, a partir de las encuestas aplicadas en Juliaca, como subsisten las creencias en la ciudad, a veces con cierta duda o vergüenza, pero el retorno al pueblo de origen es casi siempre con motivo de una celebración religiosa. Es conocida también la sobrevivencia de prácticas religiosas provincianas entre los migrantes de la costa. La pregunta, sin embargo, está todavía por trabajar en el caso de la juventud.

SIMON PEDRO ARNOLD

Mi duda, en esta etapa de mi reflexión, es en cuanto a la existencia, tanto del profetismo como del integrismo, en la cultura andina. El profetismo supondría un estatuto privilegiado para un individuo o un grupo, posición repugnante para la cosmovisión de reciprocidad igualitaria. La tan común desconfianza y la igualmente frecuente envidia andina tienen una de sus explicaciones en esta visión horizontal de las relaciones de reciprocidad. Nadie es más grande y nadie puede pretender aportar algo unilateralmente a la comunidad sin, a su vez, recibir de ella. Desde un punto de vista occidental, esta oposición visceral a la «diferencia» en el Ande aparece como una oposición a la superación y una sacralización de la mediocridad. Podría ser que algo de cierto haya en esta afirmación. Sin embargo el problema es más complejo.

Existe también una fuerte permeabilidad al cambio en el Ande, si no, no estaríamos hablando aquí, después de 500 años de cambios, de un pueblo vivo y actual, sino de un reducto del pasado más o menos fosilizado en su resistencia o en vías de desaparición en un mestizaje intenso.

Por lo tanto, las fuerzas proféticas del Ande, a mi parecer, son ante todo colectivas y comunitarias. Lo que pasa por el debate y la conversa comunitaria es lo único que puede convencer. De ahí la dificultad para los jóvenes o para los migrantes a la ciudad de convencer por sí solos, de ahí el fracaso de todo desarrollo comunitariamente pasivo (paternalismo). Los jóvenes o los migrantes o las ONGs tienen en primer lugar que adquirir crédito comunitario por los mecanismos de reciprocidad antes de convencer.

Del mismo modo, no existen, al parecer, fuerzas integristas en sentido estricto en el mundo andino. La resistencia al cambio no viene de un profetismo invertido, inexistente, sino de las condiciones colectivas impuestas a todo cambio.

Dentro de esta permeabilidad-resistencia de corte comunitario, entran por supuesto categorías muchas veces au-

RITUAL Y CAMBIO SOCIOECONOMICO

sententes de las preocupaciones desarrollistas. Son todas estas realidades del habla, de la ética cósmica, de la celebración cósmica. Un cambio propuesto únicamente para mejorar el nivel de vida, aunque aparentemente aceptado con gozo en un primer momento, no interesa al aymara. Todas las propuestas de cambio tendrán por hipótesis que apuntar, por lo tanto, hacia estos criterios ético-cósmicos para ser verdaderamente interesantes. Tendrán que averiguarse en este área de sentido antes de ser aceptadas y asumidas. Estas condiciones no tienen nada que ver con la mayor o menor capacidad del andino de entrar en las lógicas científicas, todo depende del «para qué».

3.2. Materialismo místico andino

Todo lo dicho nos reporta a la perplejidad tanto del catolicismo occidental como del tecnicismo moderno ante el Ande. ¿Cómo comprender que un pueblo tan religioso tenga tanta dificultad para «liberar» su religiosidad de criterios casi exclusivamente materiales? Y también, ¿cómo explicar que un pueblo tan «materialista» ponga siempre condiciones religiosas a su aceptación del «desarrollo»?

La respuesta está en el cruce: el pueblo andino tiene mística materialista tanto como un materialismo místico. Su marginalidad secular ante propuestas del Occidente, tanto religiosas como económicas y, sin embargo, su capacidad de asimilación de los mecanismos de estas propuestas, sólo se explica, a mi parecer, por esta síntesis original y fecunda que hemos descrito ampliamente en nuestro capítulo III.

3.3. Mística comunitaria

La conclusión de este importante capítulo cuarto sobre los lenguajes andinos y su articulación con el cambio culmina

SIMON PEDRO ARNOLD

espontáneamente en la comunidad. Como la mayoría de mis colegas, pienso cada vez más que en la comunidad está el corazón de la cultura andina, fuera del cual nada se puede pensar ni realizar.

Pero los últimos párrafos nos han mostrado que la comunidad andina no es sólo un modo de organización social. Considerarla así es correr con certeza al fracaso. La comunidad en el Ande es ante todo una experiencia mística. Como el cosmos que representa, la comunidad es un ser vivo en el que el individuo está estrictamente integrado. Esta mística se puede estudiar en particular en la noción de «pasar» cargos, tanto de servicio comunitario como de servicio religioso a esta misma comunidad (ejemplo: el alferado). El «pasar» cargo es a la vez una responsabilidad económica, social y moral (cfr. la obligación de ser casado religiosamente para pasar de alferado), como también el camino obligado para adquirir respetabilidad en la comunidad. Sólo se respeta al que ha «pasado».

Este «pasaje», pese a caricaturas decadentes introducidas por la competencia modernizante, no insiste tanto en el prestigio individual como en el cumplimiento, la fidelidad, la fiabilidad de un comunero. Es impresionante, por ejemplo, contemplar una pareja, muchas veces muy pobre y conocida desde siempre por el pueblo, cuando está «pasando». Desaparecen de alguna manera sus rasgos particulares, se vuelve una especie de «ícono» de la comunidad, son honrados como semi-dioses, sentados con la cruz o el estandarte del santo; hablan por código, no pueden emborracharse y son objeto de un verdadero culto colectivo, cualquiera sea su fama «profana», por así decirlo. Son algo así como los emperadores de Japón o algún Buda hierático cuya personalidad se pierde totalmente en el símbolo (aquí la comunidad).

De manera más global, nos impresiona siempre lo que desde un punto de vista moderno llamaríamos la «formalidad» de todo acto comunitario, especialmente cuando

RITUAL Y CAMBIO SOCIOECONOMICO

llega un «huesped» de afuera. Estamos simplemente en el fenómeno de desaparición de lo particular ante la dignidad eterna de lo comunitario.

Así es que intuimos la necesaria articulación de todo cambio en el Ande con la «solidaridad» en su dimensión más amplia y más religiosa de mística comunitaria.

V. ALTERNATIVAS ANDINAS

Después de este largo recorrido ya es tiempo de volver a nuestras preguntas iniciales y de tratar de confrontarlas con todo lo tratado aquí.

1. *Campo económico*

Al comenzar esta exposición hablábamos de la visión recíproca del mundo moderno y del Ande en el plano económico y en el cultural. Retomamos aquí esta distinción.

1.1. Integración y especificidad

En la discusión actual sobre el nacimiento de una identidad nacional peruana, mucho se manejan hoy, y a menudo de manera antagónica, los conceptos de integración por un lado y de identidad por el otro. Cuando se habla de integración, desde el discurso dominante se piensa evidentemente en un movimiento centrípedo. La cultura andina y las diversas culturas particulares que conforman la nación peruana son invitadas a integrarse al modelo monopólico de la modernidad limeña neoliberal.

En la perspectiva que hemos presentado de un mundo andino sin interés económico real ni potencial para el eje, pensamos que habría primero que invertir el movimiento. El desafío no es tanto integrar los Andes a la mo-

SIMON PEDRO ARNOLD

dernidad cuanto integrar la modernidad en el Ande. Promover de cierta manera una modernidad «chola» que se conforme a los criterios de identidad andina tales como los hemos dibujado más arriba. Puesto que el Ande en su identidad misma no es reacio al cambio, sino que impone condiciones a los objetivos del cambio, integrar la modernidad en el Ande será condicionar sus proyectos y medios de cambio al objetivo de la cultura andina y a sus valores.

La segunda vertiente de la discusión peruanista actual va por la preocupación de preservar las identidades y de forjar una identidad nacional de síntesis más que de homogeneización limeña.

La especificidad andina en este proceso es seguramente la dominante del mapa cultural peruano. Sin embargo, principalmente por el asalto de las comunicaciones modernas y la gran capacidad de imitación de la cultura andina, esta identidad específica me parece hoy estar en grave peligro. La problemática de la juventud andina, sin anclaje cultural preciso, es evidentemente primordial en este debate. La ideología de los medios de comunicación y de la escuela o del sistema escolar en su conjunto tienen una responsabilidad de primer plano ahí; sin embargo, la pérdida de crédito de la educación nacional para las capas populares¹⁷, como camino hacia el futuro, puede ser la oportunidad de replantear la cuestión de la andinidad de los jóvenes a través de canales independientes, como sería la Iglesia en su toma de conciencia reciente de esta cuestión¹⁸, o el mundo de las organizaciones, aunque la modernidad lo haya golpeado con dureza últimamente.

¹⁷ Cfr. La desafección masiva en los últimos años y la fama pésima que tienen en las provincias los profesores y más generalmente la escuela, después de haber representado la utopía por excelencia de progreso de las clases populares.

¹⁸ Después de las campañas antiidolátricas de la evangelización colonial, cuyas secuelas se sintieron hasta los años sesenta, la Iglesia

RITUAL Y CAMBIO SOCIOECONOMICO

1.2. Inculturar la modernidad

El poco interés que representa el Ande desde el punto de vista del eje económico mundial y de sus satélites puede ser su suerte. Podemos aquí implementar una economía regional con lógicas adaptadas a nuestra región. «Small is wonderfull», dice el proverbio americano moderno. Lo pequeño es maravilloso. ¿Por qué no aplicar esto a nuestra región, pensando una economía con rasgos comunitarios y referencias místicas? La pregunta no es tanto, quizás, el futuro del Ande en el universo moderno cuanto el futuro de la modernidad en el Ande. Yo sé que moderno quiere decir, a su vez, interacción con otros mercados y otras culturas, pero la pregunta es saber si el Ande tiene que cambiar de rostro para venderse «más o menos» o si, más bien, no es su verdadero rostro propio el que tenemos alguna posibilidad de vender. Lo particular, ¿no sería paradójicamente lo más rentable en el mercado? En vez de competir en el terreno de todos, perdiendo su rostro y con poca posibilidad de ganar seriamente los mercados donde otros tienen más experiencia, ¿por qué no competir desde lo andino? Es la pregunta que desde mi lugar antropológico planteo a mis colegas economistas.

1.3. «Cholificación» después de Arguedas

Pero me dirán que lo que propongo no es sino una versión remozada de la utopía arguediana de cholificación, tal como aparece en su última novela, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* o en *Todas las sangres*; entonces se-

surandina en particular ha revisado su lectura de la religión tradicional aymara y andina, convirtiéndose en una de sus principales protectores, con un espíritu de cuestionamiento recíproco.

SIMON PEDRO ARNOLD

ría fácil objetarme que este proyecto ha fracasado por la crisis económica y por la crisis de la violencia prolongada. El sueño que Arguedas había proyectado sobre Chimbote o sobre Huancayo en los años setenta parece haberse quedado definitivamente en el estado de sueño.

Nuestra intuición difiere sin embargo de este proyecto de peruanidad abortado. El último censo nos indica al respecto unos cambios significativos; en el Perú de hoy se plantea una «nueva cholificación». La migración en el Perú ha cambiado de dirección y de significado. En vez de ser la migración de la esperanza, sin retorno, a las fábricas de la costa, ha tomado rostros diversos; un tipo de migración es la migración del miedo, es decir, el desplazamiento de personas. El caso ayacuchano parece indicar que el movimiento puede invertirse, con interesantes cambios, en un movimiento de retorno, sobre todo cuando se dan condiciones de seguridad mínima.

Por otra parte, los grandes centros costeros llegan a la saturación y todo indica que la migración tradicional hacia Lima y la costa se está frenando significativamente. En cambio, centros típicamente serranos o selváticos, como Cajamarca, Abancay o Juliaca, viven un movimiento masivo de urbanización rápida, «chola». ¿Que será de esta futura modernidad «juliaqueña»?

Además, la migración se cambió poco a poco en «movilidad» intensa, de cambio de sedentarización del campo a la ciudad. La realidad peruana se vuelve cada vez más movida, con fenómenos nuevos, como el negocio del transporte (aviones, combis, etc.), y la importancia de lo informal, principalmente del contrabando.

El pueblo peruano se vuelve cada vez más «nómada» de esta modernidad informal tan nuestra. Esto indica cambios profundos de perspectivas. Estos fenómenos nuevos son principalmente «cholos», tanto dentro de la propia sierra andina como en Lima, en adelante ciudad andina en su abrumadora mayoría.

RITUAL Y CAMBIO SOCIOECONOMICO

¿Que será de la andinidad en este permanente moverse? Sería interesante al respecto seguir de cerca fenómenos de interconexión económica cultural y social, tal como es el triangulo Tacna, Altiplano, Arequipa. ¿No estaríamos regresando a una modalidad económica tradicional del incanato (y más allá), con sus rotaciones y sus agriculturas de diversas altitudes. ¿No estaríamos volviendo a la economía transversal pre-española después de siglos de economías Norte-Sur paralelas (costa, sierra y selva)?

2. El campo cultural

En nuestro planteamiento, la distinción entre economía y cultura ya no es tan vigente, como se habrá podido constatar en los párrafos anteriores. Pero retomando las perspectivas de nuestra introducción, queremos terminar evocando rápidamente los dos estereotipos modernos sobre el Ande. El estereotipo ecológico y el turístico.

2.1. Más allá de la ecología

En vez de la visión conservadora, que hace del Ande una especie de «reserva moral» del mundo, como se dice del «pulmón amazónico», nos parece que la cosmovisión andina cuestiona radicalmente los *impasses* cada vez más numerosos de la modernidad economicista. El Ande no es un museo para visitar, es una alternativa para estudiar e inspirar nuevos modelos de sociedad. La «tradición» andina, aun fuertemente golpeada, constituye sin embargo un cuestionamiento tremendamente actual de la crisis de sociedad global. Lejos de promover un indigenismo infantil y proteccionista, pensamos en una andinidad en diálogo con el diferente, una renovación de la conciencia andina en su actualidad como terreno de debate universal.

SIMON PEDRO ARNOLD

Esto supone, por supuesto, una recuperación del «orgullo andino», tan destruido por los «a priori» racistas de todo tipo.

2.2. Mas allá del turismo

En el campo del turismo, planteado por la modernidad como una de las oportunidades de nuestra región, habría que plantear igualmente una andinidad en diálogo. No se trata tanto de visitar una región o un pueblo y una cultura enigmática como de entablar un verdadero «partenariat» de culturas. El turismo intercultural de diálogo es, en definitiva, el único que puede introducir aquí un cambio económico y mental, más allá de las divisas fuertes para algunos.

Pienso en particular en el diálogo cultural a partir de las juventudes.

CONCLUSIÓN

Como lo señalaba al comenzar estas reflexiones, se trata de proveer un esbozo de intuiciones. Todo queda por hacer, averiguar y perfilar. Esto es particularmente cierto en cuanto a las «alternativas» andinas, apenas enunciadas. Estamos entre una identidad enfrentada a su propia crisis y una nueva identidad por nacer en el diálogo.