

Epistemología, filosofía de la mente y bioética

Los Uros: apuntes para un estudio del comportamiento gestual y espacial de los indígenas aymara del lago Titicaca

Dulce María Bautista¹

Resumen

El artículo recopila la experiencia de un estudio de campo realizado por la autora entre 1998 y 2000 en la región de Puno (Perú), exactamente en el lago Titicaca, donde vive la comunidad indígena aymara, la cual ha construido su hábitat en islas flotantes hechas de juncos de una especie vegetal llamada totora.

El uso de su espacio no tiene metas ni rutinas definidas. Lo utilizan donde se sienten bien y cuando se cansan, levantan las amarras y se trasladan con su isla a otro lado del lago. Como la totora es una fibra, se deteriora y por eso cada seis meses es remplazada por nueva fibra, con lo cual el diseño de las viviendas cambia de tal manera que, pasados seis meses, no es posible encontrar la misma isla. El carácter transeúnte implica que los usuarios de un territorio varíen su cultura, pero los aymara, con su temperamento, conservan sus costumbres porque además su cambio de «lugar» es un ejercicio ritual de desplazamiento.

Respecto a su gestualidad, los aymara son huidizos, hablan en voz baja, en señal de respeto por el extranjero, y su más alto grado de expresión corporal gira en torno de la venta de objetos artesanales, de los cuales viven. De la misma forma como Mead y Bateson estudiaron el comportamiento de los habitantes de la isla de Bali para explicar conductas esquizofrénicas, la isla de los Uros se presenta como un excelente campo de observación, una enciclopedia natural que nos puede aportar nuevos registros en cuanto a un tema que, día a día, no deja de sorprendernos y del cual, aún no se ha dicho la última palabra.

Palabras clave: kinésica, kinema, relaciones interpersonales, conducta espacial.

Title: The Uros: Notes for a Study of the Gestural and Spatial Behaviour of the Aymara Indians from the Titicaca Lake.

1 Magíster en literatura; investigadora-colaboradora del Mental Research Institute (MRI), de la Universidad de Palo Alto, California; profesora de Semiótica y de Argumentación en las facultades de Comunicación y Diseño de la Pontificia Universidad Javeriana.

Abstract

The article contents the experience about a study do it by the author between 1998 and 2000 in the Puno city (of peruvian country), exactly in Titicaca's lake, place where lives aymara indigen community, which were been built it's habitat in flotant islands that where building with totora's an special type of junk.

The use of the space doesn't have any golds or define routes, they use the islands in anywhere and when they are tired, the best option is rise of there anchor and go with it's island to other place.

Ever sis months totora's junk are replaced and for that reason the design off the houses change at all. Even six months people outside of the Titicaca's lake couldn't find the same houses or islands. This special character gives to aymara people an unique temperament basis of there strong culture. About gestuality, aymara people pretends be shy talk in low tone in a respect sign to the foreign and the best sign of corporal expression it's around the sell of their arts that are they basis of own style life.

As the same that Mead and Bateson describes schizophrenia in Bali's people behaviors, the Uro's island appears as an excellent observation community, a natural encyclopedia that gives to us a new record, there is not been write the last word about this topic an it is the reason of that study.

Key words: kinetic, interpersonal relations, spatial behavior.

En la región de Puno (Perú), en el lago Titicaca, habita la comunidad aymara, parte de un grupo de pue-

blos que ha construido su hábitat en islas flotantes hechas de juncos de totora (especie vegetal resistente), que crecen en el mismo lago. La totora es una gramínea muy parecida al junco, en su forma y sus características, aunque pertenecen a distintas familias. Posee, además, tallos flexibles y largos que pueden alcanzar los tres metros de longitud. Es un recurso renovable utilizado como medio de transporte, pues las balsas son de totora y también se usan para construir la vivienda. Datos recogidos en 1938 aseguran que canoas de apreciable tamaño hacían viajes entre las distintas localidades y alcanzaban a transportar hasta seis toneladas. Los tallos secos sirven como leña y son alimento cuando se les quita la corteza, de donde sale una sustancia blanca y fibrosa que complementa la dieta².

El lugar elegido para construir la isla depende de la profundidad del lago y de la aceptación del punto elegido³. Al recorrer las islas, el visitante tiene la impresión de estar flotando. La totora tejida hábilmente no sólo forma el piso de la isla, sino que sirve para los techos, paredes y puertas de las viviendas. Los hombres de la tribu se dedican a la navegación doméstica y las mujeres tienen un trabajo complementario, en el cual se destaca la manufactura de objetos artesanales que, en los

² Tomado de <http://www.paradigma.cl/eco/uros>.

³ Se denomina *punto* al lugar exacto del espacio donde se ejercita una acción.

últimos tiempos, se ha comercializado más a través del turismo.

Existe una gran tradición tribal que hace de este pueblo un grupo humano con identidad propia y características culturales que han sobrevivido desde la antigüedad en el uso del espacio y en su navegación, que no tiene metas precisas ni rutinas. Simplemente están en el sitio o punto que más les gusta y cuando se cansan alzan las amarras de su isla y se van a otro lado. Los aymara dependen de la pesca, que no es muy abundante por las condiciones del lago; sin embargo, igualmente, navegan en sus balsas y deambulan sin rumbo definido buscando los peces⁴. Por la utilización del espacio y por su gestualidad, este grupo es interesante para la semiótica, pues aporta conceptos de cultura transeúnte.

Para comprender mejor el sentido de este artículo, es importante resaltar que la cultura, desde su ámbito evolutivo y por ende cambiante, permite entender las formas significativas que arman una urdiembre desde la cual el interés por su interpretación se torna de gran valor toda vez que es en ella donde

se insertan los valores auténticos de las comunidades.

Estos paquetes de significación, como lo dirían Lotman y Geertz, cada quien en su momento, parten de las consideraciones etnográficas, pero van mucho más allá y se han convertido en campo privilegiado para la semiótica. Ya definía Lotman a la semiótica como una semiosfera, al explicar los límites de los referentes y sus significantes, no sólo como la información codificada por las comunidades, sino también como los elementos que motivan y permiten la interacción humana.

Estudiar de qué forma se organiza la comunidad en el espacio, qué tipo de gestualidad presenta, qué clase de símbolos modifican sus comportamientos y de qué modo se establece o se interrumpe la interacción —a mi modo de ver— supera la mirada de inventario y centra el ejercicio en la exploración de nuevos campos donde los límites del emisor y del receptor se vuelven cada vez más pequeños para favorecer el engrandecimiento de la interacción comunicativa. ¿Por qué es tan difícil entender el espacio como un elemento más del tránsito humano? ¿Por

⁴ La persona que haya pasado alguna vez por la ribera de un río o laguna seguramente habrá visto como parte natural del paisaje los juncos que crecen en sus orillas o en las partes menos profundas. El hecho de que estén o no estos juncos sólo nos afecta en cuanto a la modificación del paisaje; nos resultaría difícil imaginar que en cierta región del lago Titicaca haya comunidades enteras que dependen de esa planta para su subsistencia. (Cfr. <http://members.ncbi.com/perou.uross.html>).

qué ese tránsito se reduce en el tiempo y se sustituye por el placer de recrear nuevas espacialidades? Tal vez porque, como lo diría Marc Augé, los espacios se tornan anónimos en las ciudades y en lugares como las islas de los Uros; en cambio, esa espacialidad se vuelve ritual, exigente, mucho más simbólica en razón de los límites y las fronteras que imponen aquellos territorios geográficamente pequeños, sin embargo, ello no significa que los pequeños territorios sean menos valiosos o más anónimos para nuestro conocimiento. Todo lo contrario, enseñan esa estructura que tiende a funcionar perfectamente porque es también un reflejo del locus mítico, del locus amenus buscado por la humanidad a través de su evolución. Y ha sido Malinowsky, entre otros, quien ha contribuido al estudio de la antropología cultural, al incluir los temas de las multiplicidades, de las variables culturales y de la interacción social de los fenómenos. De esta suerte, ritos, creencias, aprendizajes (o deuteroprendizajes, en el decir de Bateson), temores, cultos, formas de elaboración del duelo, etc. constituyen modelos de contextos que facilitan una lectura del comportamiento de las comunidades.

El uso del espacio —por cierto tan restringido para los habitantes de las islas de los Uros— y la manifestación de una limitada kinésica de actitud en apariencia sumisa, dependiente, suponen construcciones

culturales que manifiestan rasgos de reserva hacia la interacción comunicativa, por lo menos hacia los extraños. Y este aspecto es de especial interés para nosotros, porque es precisamente en esas elaboraciones culturales donde se matizan los elementos espaciales de la cultura Aymara.

Estamos seguros de que es tan rica esta comunidad, que sus aportes a la cosmovisión son incontables y aún poco estudiados, pero el fenómeno del uso temporal de los objetos y los espacios es quizá el que mejor dice de su *modus vivendi*; por eso no sólo consideramos las leyes de la significación, sino los alcances que estas concepciones espaciales pueden tener para estudios posteriores, incluso, porque apenas se vislumbra esa posibilidad. La semiótica es para los Uros, en el mejor concepto de Geertz, una actitud interpretativa de significantes.

Gregory Bateson y la Escuela de Palo Alto estudian la interacción, en cuanto hecho, entre seres humanos, independiente de las condiciones ideales de comunicación. Para llevar a cabo esta lectura es preciso analizar el contexto donde se desarrollan los hechos de la comunidad y los eventos comunicativos, por ello se analiza el uso del espacio y las formas gestuales de los participantes en dicha interacción.

Dado que los hechos de la comunicación humana son objetos de

análisis de variada naturaleza y que dicha multiplicidad puede más bien desvirtuar un objetivo único, lo cual podría verse como una deficiencia, se hace indispensable limitar los campos de acción en cuanto a la observación de los fenómenos comunicativos. Por esta razón, el presente artículo cumple con la función de leer las relaciones kinésicas y proxémicas del campo interaccional de los aymara del lago Titicaca en su interacción con los visitantes o foráneos con quienes entablan comunicación. Pretende, además, mostrar el carácter limitado de la interacción, toda vez que los códigos de interpretación desde ellos hasta los foráneos y viceversa están afectados por la diferencia cultural. Se convierte este aspecto en un modo de distanciamiento. No obstante, por la identidad cultural de los aymara y su aparente hermetismo verbal, se hace interesante reconocer el rasgo de comportamiento en la interacción comunicativa entre la comunidad y los visitantes de las islas. Recordemos que:

El proceso de aprendizaje en que se ve envuelto el humano desde el mismo momento de su nacimiento transcurre en un medio que transmite información y modos de calibrar dicha información, que enseña lenguajes y reglas acerca de dichos lenguajes, que va organizando la conducta del sujeto mediante pautas regladas de interacción muy complejas, muy precisas, y total-

mente fuera del ámbito de perca-tación —salvo, tal vez, cuando tales reglas se ven violadas—. Este proceso determina o favorece a su vez una visión de sí y del mundo que se incorpora al estilo del sujeto sin cuestionamiento y sin conciencia de su existencia. Nadie nos enseña específicamente cómo se combinan los mensajes verbales y los gestuales, por ejemplo, pero de todas maneras se enseña y aprende. Nadie explica en qué consiste una coalición y cómo se propone y corrige, pero su aprendizaje tiene lugar desde el mismo comienzo de la socialización, a través de la experiencia interaccional cotidiana(1).

El universo simbólico de los aymara de las islas flotantes de los Uros se refleja en su cotidianeidad. Ya desde su concepción de la vida y la muerte, los espacios están regidos por un carácter mágico que rompe las barreras entre lo rutinario y la trascendencia, porque los muertos continúan viviendo y desempeñando sus actividades en el más allá, que es aquí mismo, en el ahora del día a día. Una de las explicaciones puede darse en el hecho de que en la comunidad no se entiende el olvido respecto a los muertos, se les recuerda permanentemente, ellos siguen ahí y no solamente en el terreno de la memoria y, más aún, pueden tomar posesión del cuerpo de algún miembro de la comunidad si las reglas de convivencia son violadas.

A los muertos se les teme y se les atribuyen poderes para causar enfermedades sobre todo en los niños pero, asimismo, se les venera y respeta porque están aquí, siguen entre nosotros. Por eso los espacios de los muertos juegan a estar sin estar. De la misma forma, el funeral aymara está marcado por comportamientos donde la gestualidad expresa dolor y euforia a la vez. Mientras los hombres construyen el ataúd, ríen al tiempo que consumen alcohol y coca, porque es un motivo de diversión para ellos. Las mujeres, en cambio, lloran. Cuando el muerto es llevado a la tumba, el desplazamiento del cadáver es objeto de juegos, chanzas, risas, incluso se despierta un cierto tipo de competencia por ver quién de los hombres soporta más tiempo el ataúd encima antes de entregarlo a su relevo.

Pero los muertos no están sepultados en las islas, sino en el continente. Esta ruptura espacial, sin embargo, no hace que el muerto se vaya porque para los aymara continúa allí, presente en la isla, acompañándolos todos los días, desde un cierto límite que solamente se rompe en la fiesta de Todos los Santos, una celebración para dejar que los muertos hablen a través de la música y la danza, lo cual para los Aymara, como para muchos otros pueblos de los Andes americanos, es un hecho parecido y muy importante. En términos generales, la gestualidad para estas festividades se represen-

ta en las formas de quienes ya murieron y se recrean en muñecos de pan que desfilan a lo largo de los días de baile a fines de octubre.

Nadie parece tener en cuenta la palabra, ni siquiera durante las festividades, porque la comunidad en general apenas susurra, habla realmente poco, realiza su interacción de modo más gestual que verbal. Incluso la crianza de los niños es un trabajo limitado casi exclusivamente a la madre y ni ella les habla en presencia de otras personas. La crianza se limita al movimiento, las palabras casi no existen. La mujer carga a su hijo a las espaldas, amarrado a una faja ancha hasta el período del destete. Lo lleva fajado también a él, pues se considera que el niño es vulnerable a ser invadido por los espíritus si no está fajado y muy cubierto. Después, otros miembros se empiezan a acercar a él, para expresarle afecto por medio de pequeñas dádivas que, con el tiempo, los mismos jóvenes rechazan. Es el período para formar grupos de amigos que al crecer se convierten en novios y después en maridos y esposas, cuya interacción dura relativamente poco tiempo, pues al comprometerse, desaparecen las expresiones gestuales de amor y se transforman en una especie de patrimonio comunitario expresado y guardado a través de la camaradería.

En la época del enamoramiento son destacables los cantos amoro-

sos en los cuales el hombre, en ocasiones, asume un papel retador y amenaza con el abandono, mientras los cantos que involucran a las mujeres se refieren al desengaño. Por supuesto, no es la recopilación de una conducta reiterativa de abandono o desengaño ya que, en términos generales, los hombres conservan su intención de continuar con su 'amada' y ellas hacen otro tanto. De todas maneras, las manifestaciones mencionadas y otras en las cuales se comparan los amantes con animales peligrosos o temidos por la comunidad son recurrentes, como en el caso que observamos a continuación, tomado de Alejandro Ortiz Rescaniere, quien a su vez cita a Guamán Poma, el compilador del siguiente canto:

Alto punapi vicuñitas
Alto punapi tarukitas
Manadachanmanta separakoqme,
kaspá
Manadachanmanta separakoqme,
kaspá

Vicuñita de altas punas
Venadito de altas punas
que sabe separarse de su manada
que sabe separarse de su manada. (2)

“Al amante se le compara con un animal salvaje. Ambos llevan una vida solitaria, de vagabundeo, lejos de los padres” (2). O la siguiente, donde el hombre representa un papel agresivo:

Aunque bajo llave te estés
Aunque encerrada te halles,
Si deseo, si quiero,
En mis brazos llorarás,
Si deseo, si quiero,
Entre mis manos sufrirás. (2)

Después, la expresividad y euforia del enamoramiento pasan a convertirse en una especie de silencio compartido entre las mujeres aymara. Estas formas de asumir el mundo se ven reflejadas en los comportamientos de los habitantes de las islas de los Uros respecto a los visitantes. Aunado a su tradición, este modo de ser se convierte también en una forma de cerrar su privacidad y de expresar respeto y sumisión hacia el foráneo. Según Boas:

La cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se vean afectadas por las costumbres del grupo en que vive y los productos de las actividades humanas en cuanto a que son determinados por dichas costumbres. (3)

Ésta es una de las maneras como podemos intentar una explicación para los modos de interactuar de los aymara. ¿Se encuentran ellos afectados por la intromisión de otra cultura en sus islas? ¿Nos afecta como visitantes su actitud casi herética? Hemos de pasar a leer algunos de sus símbolos.

El sentido de cultura global y cultura transeúnte

En la actualidad, los fenómenos de interculturalidad son de interés académico, porque los conceptos de frontera cultural, territorio cultural y límite cultural han variado ostensiblemente con la concepción de lo que casi, en términos de lugar común, los especialistas en estudios culturales han llamado aldea global. Distancias y fronteras son términos relativos si consideramos, además, que el mundo virtual agrupa también territorios culturales. Incluso, el mismo término cultura, tan estudiado por los antropólogos, tiene hoy día tantas acepciones que resulta imposible adoptar una de ellas para delimitar las manifestaciones culturales.

Las llamadas regiones o territorios culturales se caracterizan, esencialmente, por estar en continua interacción. De la intensidad y de la permanencia de dicha interacción sobrevive, en parte, cada cultura. Por lo tanto, no hay duda de que la cultura es la actividad común a los grupos humanos activos. Su crecimiento y desarrollo dependen en buena medida de los significados y de las formas significativas registradas por la comunidad y que conservan en su territorio. Aunque la comunidad o algunos de sus miembros se desplacen, el sistema significativo irá con ellos y se adaptará a las circunstancias, pues los territo-

rios ya no pueden ser contenedores de una cultura (4).

Así es como se explica por qué las culturas siempre están en hibridación. En términos generales, no son homogéneas y su garantía de permanencia es precisamente esa heterogeneidad, pues la cultura se enriquece, se transforma y moldea elementos de significación de otras culturas. Priman, entonces, las formas significativas; por eso cuando las personas mudan de territorio también lo hacen de cultura. De esta manera, unos y otros son “parcialmente distintos” y esto se mide en los rasgos de la gestualidad; en el uso del espacio, la lengua y el habla, y, en fin, en aquellos elementos particularmente humanos.

Para los aymara, el desplazamiento viene dado por acontecimientos extremos que afectan la vida comunitaria, por ejemplo, la muerte de alguno de sus miembros. Es diferente la concepción aymara de la vida, porque se encuentra ligada a un espacio simbólico donde está presente una cierta hibridación espacial. Para ellos existen básicamente tres dimensiones, a saber, el pacha, entendido como un tiempo de época, que también es el universo, el cual se divide a su vez en los siguientes elementos: el alaxpacha, que constituye un espacio eterno similar al cielo de las culturas occidentales; el akapacha, que es una forma verbal para expresar un es-

pacio donde es posible la “vida de los muertos” y corresponde a los deícticos ésta, éste, esto (sin embargo, los vivos participan de este carácter proximal de los objetos, máxime cuando se refieren a un mundo en el cual las grandes distancias no existen, incluido el lago Titicaca, que no tiene fronteras para los indígenas, pues los límites políticos se cumplen casi exclusivamente para los extranjeros), y la manq’apacha, palabra que agrupa la comida como objeto espacial para los muertos que se alimentan como en vida.

Ese espacio sagrado ocupado por los objetos dedicados a la comida de los muertos es un territorio al cual no pueden entrar los vivos, pero es igualmente transitorio y está por ello en permanente transformación. Lo anterior no significa que los vivos tengan prohibido el disfrute de estas tres dimensiones. La vida igualmente se expresa en términos de vivir el momento, de acercarse, de ocupar un lugar proximal, de revivir para los muertos en el día de Todos los Santos, de la vida en sí misma (que es espacio y lúdica), de vivir con alguien, de vivir para siempre o de ser humano.

La vida no tiene fin para los aymara; presenta unas ciertas leyes que deben respetarse, por cuanto el universo rige su armonía. El sistema que compila estos principios constituye una especie de ética que para los aymara se conoce con el nombre

de Jaqi Jaqi. Y se encuentra más completamente guardada en la memoria de los viejos, aunque recientemente se ha tratado de compilar en libros (no olvidemos que la mayoría de las culturas indígenas de América han sido ágrafas). La vida es intocable por su carácter de perpetua y comporta un sentido místico que rebasa los espacios materiales para establecer los trascendentes, en el sentido de que existen planos por los cuales trasiega el ser aún desencarnado y retorna una vez ha cumplido el ciclo que tiene una forma de espiral. Algunos autores afirman que el concepto de espacio trascendente, por el cual pasan los muertos, es circular pero en realidad ésta sería una consideración válida si los muertos retornan a la vida.

Según los testimonios de los aymara de las islas observadas, esta afirmación carece de sentido, porque los muertos no resucitan (como en la concepción judeocristiana), sino que atraviesan distintos estadios circulares donde van cumpliendo condiciones de viaje, pasaje, pasaje-viaje, etc. Es pertinente aclarar también que el Jaqi es una especie de cuerpo que engloba el ser y las distintas potencialidades de su manifestación en los espacios y los tiempos. De ahí que se insista en que “el Aymara está dotado de dos principios vitales, esto conforme a la concepción de vida-pasaje-viaje. Porque para los aymara el Jaqi no muere en el sentido cristiano del

término. Según esta concepción de la muerte (pasaje-viaje) se utiliza a menudo la palabra Chhaqhtaway-xatanawa (se había perdido)” (5), para significar que acaba de morir y se encuentra en una especie de espacio límbico, mientras encuentra el camino que a través de los ritos logra hallar. Y otra expresión es se irá o morirá, que antecede el final o la agonía, lo cual supone que deben prepararse utensilios a modo de equipaje para que lleve el futuro muerto y así no esté mucho tiempo perdido en el espacio anónimo que debe atravesar en primera instancia.

Solamente cuando el cuerpo trascendente se aparta del cuerpo físico, ocurre el pasaje o la muerte como tal. Aquí surgen “dos procesos lentos de pasaje-viaje [...] porque el pasaje-viaje no se produce instantáneamente”, sino que el espíritu en primera instancia toma la forma de otro ser (no especifican los aymara cuál, si animal, humano o inmaterial) y en esta nueva esencia se patentiza “otro ser”, digamos, producto de esa transformación, y queda otra esencia, la cual no se mezcla porque tiene el poder de la trascendencia definido este término como la propiedad de los cuerpos inmatriciales de alcanzar el estado de mayor pureza o retornar a las esencias primeras (explicado desde la teoría platónica para entenderlo a nuestro modo occidental) y esa esencia pasa a formar parte de los objetos de la tierra, del universo de los espacios perpe-

tuos, de la perfección y de los principios vitales.

Se constituye en un impulso (se me ocurre pensar que parecido al Elan Vital) que impulsa sin ser impulsado, pero ésta es una afirmación muy occidentalizada, aunque no encuentro otra forma más cercana para expresar una interpretación que nos sirva de momento al propósito de aprehender las combinaciones entre las sustancias evolucionadas, los espacios ilimites y las circunstancias finitas, problemas planteados por la ruptura vista desde la cosmovisión aymara. Más aún, siendo el mundo material, finito, tan limitado y aparentemente estrecho —ya hemos hecho referencia a la distribución de las pequeñas islas y su contexto espacial—, se explicaría cómo la adopción y conservación del concepto de espacio ilimitado podría explicar las diferencias y las dificultades de los espacios y las relaciones proximales existentes en la cotidianidad de los aymara.

Y hay más. El sentido de la vitalidad, representado a través del concepto de espíritu esencial de las cosas que retornan a su origen, a su *locus amenus*, se ve reflejado en la actitud que el aymara tiene respecto al concepto de actividad:

... porque es sabido por todos los aymara que cuando observan a un hombre sin creatividad, sin intención, sin juicio, sin humor, sin

decisión ni voluntad, lo consideran un ser enajenado que rompe con los principios éticos del jaqi puesto que para ellos no puede existir escisión entre acto y pensamiento. (5)

Algunos términos importantes para definir el ejercicio de la semiótica en la lectura de un fenómeno cultural

De acuerdo con cada una de las manifestaciones de los grupos, en la interacción se presentan la kinésica y la proxémica. Su lectura depende de los significados y las formas significativas que la comunidad registra, utiliza y conserva en su territorio. La semiótica, como ejercicio que estudia los principios de los sistemas de signos, permite observar la cultura en sus diferentes manifestaciones. El signo, como eje articulador de la significación, facilita que los grupos puedan entenderse. La agrupación de signos forma grandes sistemas que determinan el ser, la identidad cultural. Esto explica por qué para cada comunidad las mismas cosas del mundo significan distinto.

Para los aymara el concepto de espacio está ligado al concepto de tránsito, de paso, y este paso está caracterizado por la ritualidad. Por eso las palabras *esto*, *ésta*, *éste* toman el significado de ser (como verbo) para indicar que un objeto denominado *éste* existe en un ser ahí,

mientras que el espacio, el estar, se refiere con palabras relacionadas con la forma Alex, ya mencionada, para recrear una forma espacial de los muertos que interactúan con los vivos y de los ritos consagrados a la muerte. El verbo estar es de carácter trascendente, mientras el verbo ser es inmediato, se supedita a la condición deíctica. Por eso es importante resaltar que lo transeúnte en la cultura refiere elementos que pasan de un estadio a otro en forma de espiral y de este modo se agrupan los signos.

Los signos, agrupados en sistemas, se van haciendo complejos hasta formar grandes cadenas que las comunidades actualizan, conservan o eliminan según sus necesidades. Por eso se habla de grados de complejización del signo. El código, por otra parte, es un archivo de lenguajes que da cuenta de los objetos semióticos, los cuales no son, en modo alguno, tangibles (concretos, percibidos en la realidad inmediata de los intérpretes). Un objeto es una categoría para designar la existencia de algo que “existe para algo”.

La kinésica es el código de los gestos que cobra significación culturalmente. La proxémica se refiere tanto al código de los espacios y sus usos como al de los objetos que intervienen en éste y en las relaciones del hombre con su entorno. Por lo tanto, cuando se agrupan diferentes sistemas semióticos, se crean los polisistemas,

que son conjuntos de sistemas complejos que hacen parte del repertorio cultural. Éstos se alimentan entre sí y sobreviven los unos gracias a los otros, formando una cadena que Lotman ha llamado semiosfera.

En consecuencia, para entender el mundo, los individuos culturales construyen estrategias de interpretación. Entonces, ya que los sistemas semióticos están inmersos en procesos sociales, los individuos deben esforzarse para realizar lecturas semióticas que superen la inmediatez de los fenómenos culturales, esto es, “no existe nunca una situación en la que funcione solamente un repertorio para todas las posibles circunstancias de la sociedad” (6).

Interpretar el sistema de codificación kinésico-proxémico de una comunidad supone ir más allá del código verbal y centrar la atención en la importancia, valoración y apropiación de los gestos. Ray Birdwhistell afirma que “si bien el comportamiento del movimiento corporal se basa en la estructura fisiológica, los aspectos comunicativos de este comportamiento están pautados por la experiencia social y cultural” (7). Para los aymara, la gestualidad de interacción es relativamente limitada respecto al foráneo. Son evasivos en la mirada y se concentran mucho tiempo en las acciones que ejercen sobre los objetos artesanales que venden. De alguna manera, manifiestan su timidez ante el extraño,

se tornan callados o hablan muy suave y su actitud es reticente y huidiza. Entre ellos son risueños y de pocas palabras. Las relaciones espaciales de los aymara son limitadas en cuanto a la interacción proximal, pues no existe diferenciación entre espacio personal y espacio social. Tal vez debido a que son transeúntes, tienden a cambiar de lugar dentro de la isla con mucha frecuencia y el concepto de tiempo está igualmente supeditado al ahora de sus acciones inmediatas. El hecho de estar situados en cualquier parte del lago hace que los habitantes de estas islas permanezcan largo tiempo juntos, especialmente mujeres y niños, pues los hombres salen muy temprano a pescar.

Comunicación verbal y no verbal

En cuanto a la expresión interactiva del rostro, Birdwhistell afirma que el rostro humano es capaz de hacer unas 250.000 expresiones distintas, de las cuales se han elaborado símbolos que hoy se aceptan internacionalmente y sirven para reconocer las señales del rostro más importantes. Cada una de éstas son descodificables y representables gráficamente.

La lectura del rostro supone una interacción, entendido este término como el momento en que un sujeto lee la expresión de otro sujeto y produce una respuesta. En prin-

cipio, podríamos decir que la interacción es el efecto de la acción entre los sujetos que intervienen en la comunicación; en este caso, la comunicación gestual vendría dada por la lectura de los gestos producidos por los interactuantes en un proceso significativo donde el rostro marca el principio de una comunicación.

En situaciones de conversación real, según Birdwhistell, el rostro no puede mantenerse inmóvil. Esto implica que, necesariamente, se produzcan cambios en el resto de la postura y lo mismo en la cabeza, así como en la posición de las manos y los pies. Por lo tanto, el gesto no es un acto congelado, sino el resultado de un conjunto de estados internos y representaciones externas de estos estados en el tiempo y en el espacio, lo cual nos lleva a pensar en el gesto como en el principio y final del movimiento. Por ende, el movimiento es el eje de la interacción, siempre que haya un receptor que lo decodifique o interprete, es decir, cuando establece comunicación:

En consecuencia, éste puede ser definido como un movimiento significativo, es algo intencional y cargado de sentido que pone en cuestión toda la personalidad [...] Como dice H. L. Orlic: el gesto es la materia prima del psiquismo, ya que éste se halla integrado a la vez por la puesta en tensión del organismo que se dispone para la acción y por la anticipación del esquema de di-

cha acción en relación con unos modelos actuales o pasados. (8)

Este aspecto se refleja en el comportamiento de los aymara, en sus ritos fúnebres y en sus carnavales de amor. De los primeros hemos hablado suficientemente para explicar que existen espacios en forma de espiral y que actúan en el tránsito a la manera de ciclos por cumplirse en una cadena infinita de interacción y que los vivos reflejan con risas y chanzas el sentido de duelo mientras construyen los ataúdes o cuando los llevan al continente, en tanto las mujeres lloran.

En los ritos amatorios, los aymara demuestran gestos desafiantes cuando avanzan hacia el territorio de la mujer en señal de dominación y estos gestos vienen apoyados por códigos verbales que los reiteran, como ya lo mencionamos más arriba. También se presenta una interacción más marcada en las manos y la mirada se fija en los ojos de la pareja, porque, como hemos venido diciendo, en el resto del tiempo los aymara son de mirada evasiva. Los novios se 'escapan' muchas veces de las miradas sociales y se refugian en el continente o en lugares agrestes y, cuando no pueden encontrarse a solas, expresan su emotividad a través de la danza.

La comunicación verbal no es un ejercicio limitado, sino complementario de la interacción no verbal:

Una vez que el gesto expresivo queda ligado al estado de espíritu que lo ha desencadenado, la emoción o estado de espíritu contrarios engendran automáticamente la expresión contraria. Además, cada emoción va acompañada de una descarga de expresión nerviosa que le es propia, lo cual quiere decir que todo movimiento expresivo corresponde a una emoción diferente. (8)

Para los aymara, la comunicación verbal es realmente limitada, lo mismo que su utilización gestual. No son muy expresivos con el rostro, son más bien repetitivos y les cuesta trabajo asimilar los gestos de otros, en este caso los visitantes de las islas. Hablan el uro puqino combinado con elementos quechuas y aymaras. Aunque los visitantes son bien recibidos, eventualmente cohiben a los nativos, lo cual influye en los cambios comportamentales gestuales porque su cotidianeidad se ve invadida por formas culturales distintas. Sin embargo, para expresar el término *aquí* los nativos señalan el suelo y dicen *ya, ahora*, etc. Es decir, el tiempo y el espacio están estrechamente ligados para ellos y esto implica que el intérprete de su cultura pregunte continuamente qué quieren decir, pues no se sabe a veces si hablan en términos de tiempo o de espacio. Desde el punto de vista de la teoría del mito, podemos afirmar que, como el espacio mítico es atemporal y esta condición de atemporalidad se refiere estricta-

mente a la cronología que nosotros manejamos o a la idealización de lo temporal, según parece en la verbalización temporoespacial de los aymara, entonces significa que debemos acercarnos a la interpretación de estos signos de un modo menos estricto en el sentido de la sintaxis y sí más propenso a la pragmática.

Recordemos que, según Morris, “el estudio de la comunicación humana puede subdividirse en tres áreas: la sintáctica, la semántica y la pragmática”. Así aplicadas al marco de la comunicación humana, la primera de estas tres áreas abarca los problemas relativos a transmitir información y, por ende, constituye su ordenamiento. La segunda entenderá las cadenas relacionales de los campos asociativos y significativos de los contextos lingüísticos y la tercera implicaría la interacción en un contexto marcado por la condición cultural. A este último aspecto nos referimos cuando tratamos los conceptos de espacio y tiempo mítico actualizados por la comunidad aymara en su verbalización.

La kinésica o estudio de los gestos como base del comportamiento no verbal se legitima en distintas concepciones del cuerpo y sus relaciones interespaciales y, por extensión, interculturales. De ahí se desprende la necesidad de establecer la delimitación de los patrones comportamentales de los sujetos, asimilados por las diversas culturas. El

gesto expresivo, en particular el de agresión, centra su atención en el 'otro', como receptor del flujo comunicativo.

Darwin plantea que la expresión gestual tiene amplia consideración en la vida social. Así como existen gestos universales como la sonrisa, existen algunos otros que constituyen sistemas más elaborados de comportamientos que denotan una cierta particularidad cultural. En cuanto a los gestos, podemos observar que las conductas ritualizadas o estereotipadas "suelen hallarse en todos los pertenecientes a una misma especie e intervienen esencialmente en tres campos: el de las atenciones para con los hijos, el de la manera de cortejar y el de la conducta social, en particular en lo que atañe al saludo y a los contactos ya que tienden a establecer y a conservar la armonía dentro de las relaciones sociales" (citado por Kostolany). Respecto a las atenciones con los hijos, los aymara son poco dedicados a la crianza: las mujeres los amamantan un largo período, pero no les hablan ni los miran mientras los alimentan. No tienen la costumbre de acariciarlos, sino que cumplen el ritual de alimentación de forma silenciosa y aparentemente distraída. Los niños crecen junto a las madres y cuando son varones abandonan la choza para ir junto a sus padres en busca de peces. Las niñas, en cambio, siguen las costumbres maternas de labores artesa-

nales. El cortejo y la conducta social son como lo hemos dicho, relativamente limitados. No se observan actos agresivos sino su imitación; en términos generales, la vida de los aymara es pacífica y rutinaria a los ojos de los foráneos.

Papel de los significados

Los significados y las formas significativas son el esqueleto de una cultura, esto es, conforman su autonomía, en palabras de Malinowski. Así se dan las tradiciones de los pueblos y éstas se reflejan en los actos cotidianos. Para los aymara, la barca, además de ser su vehículo más importante para garantizar la supervivencia, significa una deidad. Está hecha con una cabeza de felino, el animal sagrado que evoca al dios-puma, señor de las aguas del lago, adorado por los nativos desde la época precolombina. Expuesto lo anterior, es imposible desligar su arte y su cotidianeidad de la concepción religiosa de su tradición cultural, la cual se expresa en imágenes más que en palabras y se transmite de esta manera: "toda la tradición tribal, toda la estructura de la sociedad, está incrustada en el más escurridizo de los materiales: el ser humano [...] las normas de las instituciones indígenas son el resultado automático de la interacción de las fuerzas mentales de la tradición y las condiciones materiales del medio ambiente".

El concepto de sufrimiento aparece implícito en varios textos. El ciclo de la vida tiene implicado el sufrimiento como una parte del trabajo propio de quien atraviesa los círculos concéntricos de la evolución. El fuego tiene el efecto purificador de llevar el mensaje y los viveres más allá del plano terrenal y, a la vez, es significado de espejo con dos caras una hacia el pasado y otra hacia el futuro. Por esta razón, en los ritos fúnebres se enciende un fuego (en el continente, no en la isla flotante) y el aspecto trascendente del jaqi ve a través del humo el pasado y el futuro propio y el de la comunidad.

Como lo dijimos anteriormente, esto es posible porque hay una visión múltiple y mítica que es análoga a su condición atemporal. Los objetos tienen el significado de los espíritus hacia los cuales se ordenan. Son reflejos del mundo eterno y se hacen presentes gracias a la creatividad de una mente, conocida como la voluntad del universo, es decir, el pacha. La constante actitud de renovación le da al tiempo “una importancia gravitacional [...] la vida siempre es un recorrido nuevo que no es nuevo” —un tanto difícil de comprender para nosotros, pero que desde la comprensión de la infinitud es posible—. Tal vez habría que entenderlo en el sentido de renovado. Los significados, por lo tanto, cumplen el papel de hacer una hermenéutica que la comunidad interpreta para dar continuidad a su

existencia y sentido a su paso por el mundo. Explican igualmente que el uso y la adecuación del espacio cotidiano es apenas un pretexto para vivir lo que para nosotros es una fantasía o la recreación infantil de los mitos humanos.

Bibliografía

1. Watzlawick P, et al. Teoría de la comunicación Humana. Barcelona: Herder; 1997.
2. Ortiz Rescaniere A. El quechua y el aymara. Madrid: Mapfre; 1992.
3. <http://www.infopsiquiatria.com>.
4. Hannerz Ü. Conexiones transnacionales: cultura, gente, lugares. Madrid: Cátedra-Frónesis; 1998.
5. <http://htm.katari.org.com>.
6. Even-Zohar I. Teoría de los polisistemas.
7. Birdwhistell R, et al. El lenguaje de la expresión corporal. Barcelona: Gustavo Gili; 1979.
8. Kostolany F. Los gestos. Madrid: Mensajero; 1977.
9. Aumont J. La imagen. Buenos Aires: Paidós; 1996.
10. Barthes R. Mitologías. México: Siglo XXI; 1980.
11. Barthes R. Elementos de semiología. Madrid: Comunicaciones; 1973.
12. Bernstein B. Class, codes and control I: theoretical studies towards a sociology of language. London: Routledge & Kegan Paul; 1971.
13. Bertucelli M. Qué es la pragmática. Barcelona: Paidós; 1996.
14. Bourdieu P. Comentarios sobre televisión. Prime, Publicaciones Electrónicas; 2000.
15. Casetti F. Introducción a la semiótica. Barcelona: Fontanella; 1980.
16. Casetti F, Chio F di. Análisis de la televisión: instrumentos, métodos y prácticas de investigación. Barcelona: Paidós; 1999.
17. Dayan D, Veyrat-Masson I. Espacios públicos en imágenes. Barcelona: Gedisa; 1996.

18. De Toro F. *Semiótica del teatro*. Buenos Aires: Galerna; 1992.
19. De la Torre y Rizo G. *El lenguaje de los símbolos gráficos*. México: Noriega; 1992.
20. Derrida J. *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós; 1996.
21. Fabbri P. *Tácticas de los signos*. Barcelona: Gedisa; 1995.
22. Flusser V. *Los gestos*. Barcelona: Herder; 1994.
23. Galabert MJ, et al. *Diccionario de gestos con sus giros más usuales*. 4th ed. Madrid: Edelsa; 1990.
24. Gennari M. *La educación estética: arte y literatura*. Barcelona: Paidós; 1997.
25. Goffman E. *Relations in public*. Londres: Pelican; 1972.
26. Hall ET. *La dimensión oculta*. Madrid: Est. Adm. Local; 1996.
27. Halliday MAK. *El lenguaje como semiótica social*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica; 1998.
28. Jameson F, Žižek S. *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós; 1998.
29. Levi-Strauss C. *La vía de las máscaras*. México: Siglo XXI; 1988.
30. Lotman I. *La semiosfera I*. Madrid: Cátedra-Frónesis; 1996.
31. Lotman I. *La semiosfera II*. Madrid: Cátedra-Frónesis; 1998.
32. Malinowski B. *Los argonautas del pacífico occidental: comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona: Península; 1995.
33. Marty C, Marty R. *La semiótica: 99 respuestas*. Buenos Aires: Edicial; 1992.
34. Mead M, et al. *Ciencia y concepto de raza: genética y conducta*. Barcelona: Fontanella; 1972.
35. Moles A, Rohmer E. *Sicología del espacio*. Madrid: Ricardo Aguilera; 1972.
36. Moles A, Rohmer E. *Teoría de los actos*. México: Trillas; 1983.
37. Moles A, Rohmer E. *Micropsicología de la vida cotidiana*. México: Trillas; 1983.
38. Moles A, Rohmer E. *Teoría de los objetos*. París: Ediciones Universitarias; 1972.
39. Moles A, Rohmer E. *El afiche en la sociedad urbana*. Buenos Aires: Paidós; 1976.
40. Mukarovsky J. *Escritos de estética y semiótica del arte*. Barcelona: Gustavo Gili; 1975.
41. Pease A. *El lenguaje del cuerpo*. Bogotá: Planeta; 1995.
42. Peirce C. *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva visión; 1974.
43. Segre C. *Semiótica, historia y cultura*. Barcelona: Ariel; 1981.
44. Serrano S. *La semiótica: una introducción a la teoría de los signos*. Barcelona: Montesinos; 1984.
45. Viqueira C. *Percepción y cultura: un enfoque ecológico*. México: La Casa Chata; 1977.
46. Virilio P. *El último vehículo*. En: *Videoculturas de fin de siglo*. Madrid: Cátedra; 1990.
47. Watzlawick P, et al. *Teoría de la comunicación humana*. Barcelona: Herder; 1995.

Recibido para publicación: 20 de agosto de 2004

Aceptado para publicación: 10 de marzo de 2005

Correspondencia

Dulce María Bautista

Cra. 20 N° 54-63 Interior 1

Correo electrónico: dahamir@latinmail.com