

EL CUERPO COMO DISCURSO Y LOS DISCURSOS SOBRE EL CUERPO: LA METAFORICIDAD EN EL QUECHUA BOLIVIANO

Fernando Garcé s V.

tel4268814

C. de la educación. Doctorante en cultura Latinoamericana (U. Andina Simón Bolívar)

En la reflexión "científica" de occidente, el lenguaje y su concreción social, la lengua, se encuentran permanentemente asociadas al pensamiento. Así, los dos principales teóricos del lenguaje como ciencia, Saussure y Chomsky, indagan por las cualidades psíquicas del lenguaje. Para Saussure, el signo lingüístico es de naturaleza completamente psíquica, por lo que el objeto de los estudios lingüísticos no es abordable directamente por la vía de los sentidos. Para él, la relación entre concepto e imagen acústica, dada en el contexto social, es lo que configura la lengua (1916: 28). De manera similar, Chomsky afirma que existe una íntima relación entre lengua y pensamiento, al punto que se puede considerar a aquélla como el espejo de éste (1975: 13).

Junto a esta conceptualización, en el imaginario de occidente, el uso de la lengua, al estar vinculado al pensamiento no se considera parte del cuerpo. Es decir, el uso de la lengua es algo que pertenece al ámbito de la razón, del pensamiento, de la mente y por tanto no es algo que pertenezca al ámbito del cuerpo. Encontramos, entonces, ubicado el problema en la vieja disputa dualista cristiana sobre alma-cuerpo y que en el mundo moderno se actualizaría en el dualismo cuerpo-espíritu o cuerpo-mente (Heller y Fehér 1995: 8-21).

Desde otra perspectiva, Merleau-Ponty ha intentado mostrar cómo el lenguaje no es externo al pensamiento (Crossley 1995: 49). Según él, el lenguaje es el mecanismo a través del cual los seres humanos no sólo piensan sino que se vuelven conscientes de sus pensamientos; es el único medio por el cual se logra el pensar, lo cual no implica que haya una determinación en uno u otro sentido sino, antes bien, condiciones de posibilidad de existencia. Dice Merleau-Ponty que lenguaje y pensamiento son dos caras de la misma moneda (Crossley 1995: 50).

Merleau-Ponty se encuentra particularmente preocupado por el carácter público del lenguaje. Toma de Saussure la noción de que el lenguaje es una institución socio-histórica. Las lenguas como concreción social del lenguaje, son permanentemente reproducidas y modificadas en el ejercicio de prácticas comunicativas situadas que son, a su vez, prácticas in-corporadas o en-carnadas.¹ De ahí se sigue que, para Merleau-Ponty, la comunicación lingüística es un entrelazamiento de cuerpos sintientes-sensibles (hablante y oyente, escritor y lector), una inter-corporalidad (Crossley 1995: 50).

En este esquema de reflexión sobre el cuerpo, Merleau-Ponty propone una comprensión de los cuerpos como hablantes y hablados, transmisores y receptores, activos y actuados, en un juego de interrelación que se da tanto consigo mismo como con el otro (Crossley 1995: 51). Esta dualidad corporal es central para entender las controversias que se dan en torno a las posiciones discursiva y carnal-sensual en la sociología del cuerpo; esto es, entre la posición que analiza el cuerpo como un objeto discursivo y aquella que arguye por una comprensión del cuerpo como real, como un ser de carne y hueso. Lo interesante de esta controversia es que se puede pensar que se trata de concepciones mutuamente excluyentes y que nosotros debemos escoger entre ellas. No es lo que sugiere el trabajo de Merleau-Ponty; para él, el mismo discurso es un proceso carnal-sensual ya que es producido por medio del trabajo del cuerpo. De tal forma que puede haber una no electividad entre discurso y carnalidad ya que se pertenecerían mutuamente como las piernas al caminar. Podemos estudiar el cuerpo como un ser que construye

representaciones de sí mismo o de otros cuerpos (Crossley 1995: 51).

La discursividad sobre el cuerpo adquiere un sentido especialmente importante en la construcción metafórica de los distintos grupos socio-culturales. Lakoff y Johnson (1980) han intentado mostrar cómo el trabajo metafórico del habla cotidiana es central en la concepción del lenguaje. Su argumento central, luego de varias páginas de ejemplos de estructuración metafórica, es que nuestro pensamiento, percepción y conceptualización del mundo se da en términos metafóricos.

Nosotros hemos llegado a la conclusión de que la metáfora [...] impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción. Nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos es fundamentalmente de naturaleza metafórica (Lakoff y Johnson 1980: 39).

El trabajo de estos autores desemboca en una crítica tanto al objetivismo como al subjetivismo en filosofía y lingüística para, desde ahí, proponer como base de comprensión del mundo, un “experencialismo” anclado en la cultura de los diversos grupos hablantes (Lakoff y Johnson 1980: 228-282).

La base de definición de lo que es metáfora está en que ésta permite “entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra” (Lakoff y Johnson 1980: 41). Y en referencia al lugar que ocuparía la metáfora en un “experencialismo” como base de verdad, afirman que “La metáfora no es solamente una cuestión del lenguaje, es decir, de palabras meramente. Sostenemos que, por el contrario, los procesos del pensamiento humano son en gran medida metafóricos” (1980: 42). Dicho de otra manera, “la mayor parte de nuestro sistema conceptual normal está estructurado metafóricamente; es decir, la mayoría de los conceptos se entienden parcialmente en términos de otros conceptos” (1980: 96).

Lo interesante de lo expuesto es que estas metáforas se construyen y circulan en el mercado lingüístico cotidiano; no son fruto de especialistas, como pretende la intelectualidad literaria de occidente. Como dice Hurtado de Mendoza, “la metáfora no es una cuestión central sólo con respecto a la poesía, sino también, a dominios tan diversos como la interpretación de sucesos y la naturaleza de los modelos científicos” (2002: 217).

Si seguimos la pista de la propuesta teórica de Lakoff y Johnson, lo interesante es que es en la metáfora donde tenemos la clave de comprensión de las relaciones lengua, cultura y comprensión de la realidad.

En relación con el tema que nos ocupa, la expresión metafórica en las diversas lenguas de los grupos socioculturales resulta funcionar como vehículo de expresión de representaciones e imaginarios en torno al cuerpo. Así, Bourdieu (1998), en referencia a la sociedad cabiléña, muestra cómo en la construcción social de los cuerpos se da todo un juego de representaciones que clasifica lo masculino y femenino en una serie de oposiciones (alto/bajo, arriba/abajo, delante/detrás, derecha/izquierda, recto/curvo, etc.). Estas oposiciones,

Al ser parecidas en la diferencia [...] suelen ser lo suficientemente concordantes para apoyarse mutuamente en y a través del juego inagotable de las transferencias prácticas y de las metáforas, y suficientemente divergentes para conferir a cada una de ellas una especie de densidad semántica originada por la sobredeterminación de afinidades, connotaciones y correspondencias (Bourdieu 1998: 20).

Desde estas reflexiones iniciales queremos acercarnos al mundo de la metaforicidad corporal quechua. Para ello echaremos una mirada a un medio de comunicación concreto: el Periódico CONOSUR Ñawpaqman (PCÑ). Se trata, en realidad, de un periódico revista bilingüe (en quechua y castellano) que se publica bimensualmente desde 1986 en el Departamento de Cochabamba (Bolivia) y que ofrece noticias, reflexiones y comentarios de temas locales, nacionales e internacionales vinculados estrechamente con el movimiento campesino e indígena. Uno de los fuertes componentes de la práctica de escritura del PCÑ es la utilización del recurso de inscripción del discurso oral; es decir, la mayor parte de los textos quechuas son elaborados a partir de la transcripción de entrevistas y/o discursos de distintos actores sociales del mundo quechua.

Hemos revisado los números 32 a 96 del PCÑ, esto es, los números que van desde 1988 hasta el 2002.2 Luego, ubicamos los fragmentos textuales en los que se encuentran expresiones metafóricas quechuas en referencia al cuerpo y las ordenamos temáticamente, escogiendo los casos que nos han parecido más ilustrativos de cara a nuestro interés.

Trabajaremos con las metáforas que giran en torno a cuatro partes del cuerpo humano: una [cabeza], sunqu [corazón], maki [mano] y llawar [sangre]. Adicionalmente

incorporaremos también la referencia metafórica de chupa [cola de animal] por las connotaciones interesantes que ofrece.

Una última observación antes de pasar a presentar los resultados de nuestra pesquisa: el mundo metafórico del PCÑ se manifiesta sobre todo en el nivel del discurso sociopolítico. Ello no excluye que también se maneje un cierto nivel metafórico en otros ámbitos discursivos; sin embargo, al ver, por ejemplo, los textos referentes al sistema productivo campesino o a las páginas que se le dedican a la predicción climática, éstos mantienen un carácter más descriptivo y directo. Ello es interesante e importante porque, como se verá, mucho del lenguaje metafórico corporal camina de la mano con la referencialidad política de los textos.

Hemos respetado la escritura quechua tal como se encuentra en el PCÑ.3 Además, junto a los textos quechuas hemos incorporado una traducción aproximativa que muestre la riqueza expresiva de la metafóricidad corporal. Veamos lo encontrado.

La concepción de uma, como parte de la corporeidad humana que implica las actividades relacionadas con el pensamiento y la reflexión es la primera que salta a la vista. Tomemos al azar el ejemplo, “Chay jallp’amanta saneamientoman yaykunapaqqa, sumaq umacharikuna, mana qaqaman, mana larq’aman urmaykusanapaq, jallp’aqa mana pantanapaqchu” [Para entrar al saneamiento de tierras hay que echarle cabeza para no caer en el abismo; la tierra no es para equivocarse] (94: 4). A través de un proceso verbalizador, uma se encuentra en referencia con la necesidad de “echarle cabeza” al saneamiento de tierras, de tal forma que se vea bien y con claridad las decisiones y las acciones a tomar.

Uma es también sede de deseos e intenciones, por una parte, y de posibilidades de recepción de ideas, por otra. Así aparece en “Kunitan gobiernop umanpiqa campesinosta wich’uy munachkan jaqay Parque Isiboro Sécremanta, chayman gringosta sat’inankupaq” [Ahora en su cabeza del gobierno quieren botar a los campesinos del Parque Isiboro Sécre para meter ahí a los gringos] (64: 5) y en “Participación Popular, mana umaykuman yaykunchu” [La ley de Participación Popular no entra a nuestra cabeza] (57: 13). De ahí que el no entendimiento mutuo, la no intercomprensión se exprese mediante la metáfora de afección a uma: “Autoridadeswan entiendenakuy jatun uma nanay” [Entenderse con las autoridades es un gran dolor de cabeza] (82: 5).

A partir de estos ejemplos primeros, tal vez podemos entender con más facilidad el hecho que uma esté en permanente relación con dos grandes bloques semánticos: el primero, tiene que ver con las intenciones o con los hechos de engaño y el segundo con los puestos de autoridad y las acciones de dirección social-política.

El engaño, el embuste, el provocar la confusión en el otro, vienen dados, en los textos del PCÑ, mediante el uso del giro uma muyuy ~ uma muyuchiy (lit. ‘dar vueltas la cabeza, hacer dar vueltas la cabeza’). Así se puede ver en los siguientes ejemplos:

uk yana uwija warmikunaq qutuchakuynin ukhupi rikhurisqa, umaninkuta muyuchiyta munaspa, jinamanta atuqman qarananpaq warmi masisninta [Una oveja negra apareció en el interior de la organización de mujeres queriendo hacer dar vueltas la cabeza, para de esa manera entregar a sus compañeras mujeres al zorro] (46: 17).

Jallp’a impuestosmanta parlaspa, kay leyqa [la Ley de Participación Popular] aswan ñawpaqi nichkan mana paganata, aswan qhipampitaq paganata, jinapi uma muyuy mana kanampaqqa, allinta khamunan tiyan [Hablando de los impuestos de la tierra, la ley de participación popular primero dice que no hay que pagar, luego dice que hay que pagar; así, para que no haya vueltas de cabeza hay que masticar bien, rumiar bien la ley] (59: 11).

dirigentesllataq uma muyuyi kanchik [los mismos dirigentes estamos confundidos, con la cabeza dando vueltas] (77-78: 5).

Alcaldía ukhuman maldito qullqi gobiernomanta chayamun, umata muyuchinanpaq, wist’uman purinapaq, qullqiraykullaña maqanakunapaq [Al interior de la alcaldía viene el maldito dinero del gobierno, para hacer dar vueltas la cabeza, para caminar torcido, para que haya pelea sólo por el dinero] (80: 6).

Congresoqa nipurqa: “Ya, compañero Néstor Guzmán, ama kayman umaykuta muyuchik jamuychu, mana dedoykuta chunqakusaykuchu, escaleraykimanta sirvikuykuña” [El Congreso le dijo: “Ya compañero Néstor Guzmán, no vengas aquí a darnos vuelta la cabeza, no nos estamos chupando el dedo, ya hemos servido de tu escalera”] (83: 11).

Dirigentesta qullqiwana umata muyuchichkanku [A los dirigentes con dinero les hacen dar vueltas la cabeza] (94: 8).

La misma idea de engañar viene dada también por la forma umata q’ipichay en referencia

a 'envolver, enfardar la cabeza':

Partidos políticos elecciones generales qhawarispá jallp'amanta kawsaq runamasita umankuta q'ipichayta munasanku, maychhika qullqita churaspa [Los partidos políticos viendo las elecciones generales quieren envolver la cabeza de los campesinos, poniendo bastante dinero] (48: 8).

umanchikta q'ipichawanchik jallp'áqa Estadoqta, patronpatapuni karqa nispa [El patrón mismo siempre solía decir, envolviéndonos nuestra cabeza, "la tierra es del Estado"] (70-71: 7).

Por otro lado, uma designa, metafóricamente, a los dirigentes de las organizaciones campesinas y a los "altos" cargos de las mismas⁴:

Kunanqa musuq umallichik kayku, chaytaq jatun thaskiriy, Federacionqa manamin pukllakuyku [Ahora tenemos nuevos dirigentes, eso es un gran paso. Los de la Federación no estamos jugando] (51: 3).

wakin Federacionespi umapi kaqkuna wist'u yankunata puririkapuchkanku, manaña basespaq, comunidadpaqchu llank'anku, nitaq normas comunalesta respetankuñachu [En algunas Federaciones los que están en la cabeza están caminando por el camino torcido, ya no trabajan para las bases ni para la comunidad ni respetan las normas comunales] (86: 12).

Mana kunallanpichu iskay umas rikukuchkan Confederacionpi [No sólo ahora nomás aparecen dos cabezas en la Confederación] (98: 8).

Por ello mismo, uma también sirve para referirse a la falta de conducción de una determinada entidad social. Ello se puede ver, por ejemplo, en la crítica al gobierno en su incapacidad de dirección social: "Kay gobiernoqta mana tiyanchu uman, qhasimanakaq" [Este gobierno no tiene cabeza, está en vano] (88: 3) o en la formulación de que el gobierno "camina de cabeza": "Gobierno uray umayukmanta thaskichkan" [El gobierno camina de cabeza] (91: 2).

El otro órgano del cuerpo que se toma como punto de partida clave para la formulación metafórica quechua es el corazón. Sunqu se muestra como una palabra muy versátil en sus posibilidades de establecer conexiones metafóricas con múltiples realidades, estados de ánimo y situaciones. Citaremos los casos más recurrentes dentro del PCÑ.

Mediante el sunqu es posible hablar con la verdad y no sólo de palabras.

Dirigentesta qullqiwan umata muyuchichkanku, chayrayku dirigentes kanku cuchillo de ambos filos, qullqirayku mayladomanpis kutirillanku, simillawan k'achituta parlanku, mana sunqunkuwanchu [A los dirigentes les hacen dar vueltas la cabeza con dinero, por eso los dirigentes son cuchillo de ambos filos, por el dinero se vuelven a cualquier lado, con la boca hablan lindo, no con el corazón] (94: 8).

Pero, además, sunqu sirve para referirse a lo central de una realidad, en su concepción de 'mitad' y de 'importancia'. Por ejemplo, con respecto a la noche, se encuentra oraciones del tipo:

Tutaq sunqunpi tantakuq kayku [Nos solíamos reunir en el corazón de la noche] (42: 9).

Tutaq sunqunpi macheteswan, garroteswan, jachaswan, warak'aswan sublevacionta ruwarqayku [En el corazón de la noche con machetes, garrotes, hachas, látigos hicimos la sublevación] (suplem. 77-78: 1).

Chawpi tutaq sunqunpi sublevacionta ruwarqayku [Hicimos la sublevación en la mitad del corazón de la noche] (suplem. 77-78: 1).

Y en referencia a la tierra:

Kawsayninchiq jallp'a sunqunpi kasan. Waqaychana tiyan [Nuestra vida está en el corazón de la tierra. Hay que cuidarla] (44: 1).

Chayniqta Reservas Fiscales, Parques nispa jallp'akunata Instituciones-Empresaspaq makinman jaywarapusanku. Imapaq? Astawan Pachamama jallp'aq sunqunta waqcha runakunaq pulmonisninta ch'irwanankupaq [Por ahí, diciendo que son reservas fiscales y parques están entregando la tierra en las manos de las instituciones y empresas ¿Para qué? Para exprimir más los pulmones de los campesinos y el corazón de la madre tierra] (70-71: 2).

nuqanchik kanchik dueños jallp'a sunqunmantapacha [Nosotros somos dueños del corazón mismo de la tierra] (77-78: 7).

Un grupo de asociaciones importantes que se dan en torno al término sunqu están en

relación con que éste sea un órgano que se comprende como sede de satisfacción, conformidad, descanso, regocijo. Por ejemplo, decir que se está con junt'a sunqu indica justamente conformidad plena, satisfacción.

Uk ch'aqwayta apamurqa imaniptinchus jatuchik kamachikkuna supervisoriamanta kay Aiquile chiqanmanta yachachikkuna ima, mana sunqunku junt'achu karqanku, paykuna jatun ch'ampayta rikhurichirqanku, tukuy yachay wasikunata sayachirqanku [Vino un conflicto porque las leyes de la supervisión y los profesores de Aiquile no estaban satisfechos, su corazón no estaba lleno; ellos hicieron aparecer un gran problema, todas las escuelas hicieron parar] (51: 17).

Mana sunquy junt'achu Instrumento Politicota vendesqankumanta [Mi corazón no estaba lleno porque ellos habían vendido el Instrumento Político] (73-74: 3).

En términos de calma, tranquilidad, serenidad, el efecto se logra sobre la base de la fórmula sunqu tiyaykuy:

Sindicatos p'utusqanmantapacha sunquyku tiyaykun [Nuestro corazón descansa desde el surgimiento de los sindicatos] (suplem. 77-78: 1).

También se recurre a sunqu para expresar regocijo, al punto que aquél puede “florecer” de alegría:

Kay Segundo Encuentro [de niños lectores del Añaskitu] nuqapaq uk jatun kusiy, sunquy t'ikarichkan, imaptinchus qankuna uk jatun kusiywan jap'i qachkawayku, nuqa kusikuni kay culturanchis pataman uqharisqanchikmanta [Este segundo encuentro de niños lectores del Añaskitu para mí es una gran alegría, mi corazón florece, porque ustedes nos han tomado con gran alegría, yo me alegro porque se levanta hacia arriba nuestra cultura] (83: 6).

Así mismo, aquello que se hace con pleno gusto y entusiasmo se realiza con todo el corazón: wawasqa tukuy sunqu yachakuchkanku [Los wawas aprenden con todo el corazón] (83: 13).

Pero también el lograr el enojo o la “rabia” en el otro se expresa metafóricamente mediante la fórmula sunquta t'impuchiy.

Chaqra runap thaskiynin sinchi muchuy karqa Chapare q'uñi jallp'akunamanta La Paz chiri jallp'akama, llaqtakuna runap sunquta t'impurichirqa mayqinkunachus chay uqharikuyipi khuskachakurqanku [El caminar de los campesinos se dió con mucha necesidad, desde las tierras calientes del Chapare hasta la tierra fría de La Paz. Hicieron hervir el corazón de la gente de la ciudad los cuales se acercaron a este levantamiento] (61: 8-9).

Finalmente, el dolor del corazón grafica las situaciones de sufrimiento, al tiempo que su ausencia indica insensibilidad:

Gobiernuqta mana sunqun nananchu waqcha runakunamanta, payta nanan chay qhapaq runamasinmanta [Su corazón del gobierno no le duele por los pobres, a él le duele por sus amigos ricos] (92: 7).

Kay gobiernopi kaqkuna MBL, UCS, MNR, mana munankuchu ni imata reclamanata, chayrayku sapa reclamaptinku sunqu nanayta wañuchinku [Los que están en el gobierno (MBL, UCS, MNR) no quieren que se reclame nada, por eso cada que se reclama hacen morir de dolor de corazón] (73-74: 9).

En lo que concierne al tema del control social y político, éste se expresa mediante el recurso metafórico de “estar en las manos de...” En tal sentido, para expresar la idea de tener a alguien bajo el poder, el control o la autoridad de otra persona se usa la fórmula maki + (sufijo nominal de persona) + -pi ~ -man:

Jinamantataq nuqata khatiykachawaq kanku, manapuni faltanchu pichus willaqqqa “kay carajuta makinchispi jap'isun” nispa patronesqa [Así, a mí ellos me perseguían; no faltaba patrón que dijera: “a este carajo lo agarraremos en nuestras manos”] (42: 10).

Parlamento Ley de Tierras ruwasqan mana waliqchu, chay ley ukhupiqqa thawispa thawispa modernidad del agro nichkan; chay niyta munan kay llaqtanchikpi manaña munankuñachu jallp'a pisi pisilla indios makinpi kananta [La ley de tierras que hizo el parlamento no está bien, dentro de esa ley, escarbando un poquito, dice modernidad del agro; eso quiere decir que ya no quieren que la poca tierra de nosotros los indios esté en nuestra mano] (63: 12).

Gobiernopi wayrallata jayt'achkanku manaraq yachachkankuchu imaynamanta thaskichiyta Educación Intercultural Bilingüe makinchikpi chaqra llank'aqkuna, yachachikuna khuska jatun llank'aynin kachkan [En el gobierno están pateando viento; todavía no saben como hacer caminar la educación intercultural bilingüe; en las manos de campesinos y maestros hay un gran trabajo] (65: 3).

Tawa diputados indígenas basespaq makinpi [Cuatro diputados indígenas están en las manos de las bases] (75: 1).

Estados Unidospaq makinpi tusuchiwachkanchik [Nos están haciendo bailar en las manos de Estados Unidos] (67: 3).

En este último ejemplo, además, al agregarse la raíz *tusu-* se desplaza la idea de que dicho control se da en términos de manipulación, de manejar al otro cual títere que se puede hacer bailar cuando se quiere.

Otro elemento de la corporeidad humana usado frecuentemente como base metafórica es *llawar*. “No tener sangre” indica insensibilidad, no afectación ante la presencia del otro: “Gobiernoqa k’ullu, uk rumi churakun mana llawarniyuq gobierno” [El gobierno es caradura, es insensible, no tiene sangre el gobierno] (67: 4). Por el contrario, hacer algo “con la sangre” indica esfuerzo, sufrimiento:

Qutuchakuyninchik llawarwan ruwasqa [Nuestra organización se ha hecho con sangre] (51: 1).

Federacionqa manamin pukllakuyku, manataq uk institucion jina qhawasunmanchu, ni Prefeturawan, ni Alcaldíawan, ni Policiatawan, chaykunaqa qullquiwan ruwasqa kanku, Federacionninchiktaq llawarwan ruwasqa kachkan [Los de la Federación no estamos jugando, tampoco la tenemos que ver como una institución, como la alcaldía, la prefectura, la policía; éstas son hechas con dinero, nuestra Federación está hecha con sangre] (51: 3).

Al discutir cómo la Ley de Participación Popular busca transformar la organización sindical campesina en una Organización Territorial de Base (OTB), estructura que tiene como intención minar el poder comunal, se recuerda la forma cómo se luchó en los años de la revolución del 52 y cómo la Reforma Agraria ha significado muerte y sufrimiento para los luchadores campesinos: “Ñawpa tatasninchik llawar jich’arqanku Reforma Agrariata tarinankupaq” [Para lograr la Reforma Agraria, nuestros abuelos derramaron sangre] (59: 11).

Es interesante ver cómo, en el siguiente ejemplo, se juega entre el hecho físico de ver gotear la sangre de una compañera y el “hervir de la sangre” que ello provoca:

Chay maqanakuypi heridos compañeros, compañeras urmanku, uk compañera Federación warmikunamanta herida urman, chay llawarninta sut’uqta rikuspataq, llawarniyku t’impurirqa tukuynikutaq pueblo y campesinos uqharikuspa qhatiyurqayku [En esa pelea cayeron heridos; una compañera de la Federación de mujeres cayó herida; viendo gotear esa sangre, hirvió nuestra sangre y todos, pueblo y campesinos nos levantamos] (66: 3).

Aunque no es parte del cuerpo humano, la cola de los animales tiene un uso metafórico recurrente en los textos del PCÑ. La comparación inmediata se da en el hecho de ser un anexo al cuerpo animal que le acompaña a todo lado. De ahí que funcione como apelativo crítico en la necesidad de no ser, como movimiento campesino, chupa de los políticos y de sus partidos, del gobierno y sus aliados y de los ricos. Se extiende el uso metafórico a no “seguir la cola” o a no “agarrar la cola” de los sectores mencionados.

dirigentes kayman jamunchis mana ni mayqin partido politicoq chupanmantachu [Dirigentes, vengan aquí, no sean la cola de ningún partido político] (39: 3).

Qhatichupallapunichu kasun? [¿Acaso vamos a ser siempre seguidores de la cola?] (42: 16).

nuqanchikqa uk chhika yachaytawankama ñapis politikuq chupanta jap’iytawan purichkanchik [Nosotros, hasta saber un poco más, parece que estamos caminando agarrados de la cola de los políticos] (56: 6).

Partidospaq chupasninta mana jap’ikusunmanchu [No estaremos agarrados de la cola de los partidos] (62: 4).

chay partidos politicospaq chupasninta, chay qasi uqusta riqsinchik [Conocemos a esos “tragadebalde”, a esas colas de los partidos políticos] (62: 4).

Como se puede ver, la expresión metafórica corporal quechua es sumamente rica. Se trata de un ámbito de configuración de representaciones que dicen del propio mundo y que sirven para nombrar, también, el mundo del otro. Desde los intereses por los discursos y representaciones del cuerpo en el ámbito latinoamericano, nos podríamos preguntar: ¿qué hacemos con nuestro cuerpo? ¿cómo se piensa, se educa, cómo se hace el ser humano a través del cuerpo? En este ensayo hemos querido acercarnos a estas preguntas desde la perspectiva del lenguaje y desde la perspectiva de una lengua específica. Si, como dice Merleau-Ponty, la comunicación lingüística es un acto de intercorporeidad, entonces, la

metaforicidad cotidiana quechua sobre el cuerpo implica un metadiscurso corporal que da cuenta de una doble utilidad de este trabajo: por un lado, el discurso sobre el cuerpo es un discurso corporal en sí y, por otro, es un cuerpo discursivo que adquiere carácter político al significar desde la realidad metafórica.

NOTAS

- 1 Si no fuera por lo arbitrario del uso idiomático, usaría en-cuerpadas
- 2 Empezamos desde el número 32 nuestra revisión porque es el momento en que inicia la “Nueva Etapa” del Periódico en el que se hace una opción explícita por una escritura quechua basada en la oralidad.
- 3 Para un estudio de la escritura quechua del Periódico como inscripción del discurso oral y sus aportes a la política lingüística boliviana, ver Garcés (2002).
- 4 Son frecuentes en diversos ámbitos y tiempos estas concepciones organicistas de la sociedad fundadas sobre metáforas corporales. Sus orígenes, en Occidente, parecen remontarse a la antigüedad temprana. Ver Le Goff (1989), donde se muestran los desplazamientos de concepción entre cabeza, corazón y entrañas en referencia a la centralidad política y espiritual de la Antigüedad y de la Edad Media.

BIBLIOGRAFÍA

- BOURDIEU**, Pierre; 1998 La dominación masculina (título original: La domination masculine). Traducción de Joaquín Jordá. 2000. Barcelona. Anagrama.
- CROSSLEY**, Nick; 1995 “Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology”. En: *Body & Society*, 1: 1. pp. 43-63.
- CHOMSKY**, Noam; 1975 Reflexiones sobre el lenguaje (título original: Reflections on language). Traducción de Joan A. Argent y Josep M^a Nadal. 1979. Barcelona. Ariel.
- GARCÉS**, Fernando V. 2002 La escritura quechua como inscripción del discurso oral. Aportes a la política escrituraria del quechua boliviano desde la práctica del Periódico CONOSUR Nawpaqman. Tesis de Maestría presentada ante el Centro Bartolomé de Las Casas (Cuzco) en convenio con la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (sede Quito). Cochabamba.
- HELLER**, Ágnes y FERENC Fehér; 1995 Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo (título original: Biopolitics). Traducción: José Manuel Álvarez Flórez. Barcelona. Península.
- HURTADO** de Mendoza, William; 2002 Pragmática de la cultura y la lengua quechua. Quito. Abya Yala.
- LAKOFF**, George y MARK Johnson; 1980 Metáforas de la vida cotidiana (título original: *Metaphors We Live By*). Traducción de Carmen González Marín. 1995. Madrid. Cátedra.
- LE GOFF**, Jacques; 1989 “¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media”. En: Fehér, Michel (ed.). Fragmentos para una historia del cuerpo humano (título original: *Fragments for a History of the Human Body*. Parte tercera. 1992. Madrid. Taurus.
- SAUSSURE**, Ferdinand de; 1916 Curso de lingüística general (título original: *Cours de linguistique générale*). Publicado por Charles Bally y Albert Sechehaye con la colaboración de Albert Riedlinger. Traducción, prólogo y notas de Amado Alonso. 4^a reimpr. 1992. Madrid. Alianza Editorial.