

# Descolonizando los estudios retóricos. Un aporte desde los discursos de una asamblea comunal

(Decolonizing rhetorical studies. An approach from a communal assembly discourses)

Nila Vigil Oliveros\* - Ernestina Sotomayor Candia\*\*

## Resumen

La retórica crítica cuestiona las posiciones universalistas de la razón. Asimismo, en China, los investigadores han dado cuenta de un arte retórico diferente al griego; en América Latina, son muy interesantes los estudios de retórica mexicana que buscan, expresamente, categorías propias para explicar el arte de la palabra de las culturas indígenas. Desde estas miradas no eurocéntricas del conocimiento, quisimos estudiar los discursos de quechuahablantes de Cusco en lo que se refiere al arte de la palabra. Como no existen trabajos que nos anteceden en lo que es retórica descolonial, en este trabajo sentamos las bases del mismo y, para ello, nos valemos en lo que a prácticas retóricas se refiere a las investigaciones pioneras de Portilla, en México y en lo que a estudios descoloniales, a las investigaciones iniciadas por Rivera Cusicanqui.

En este artículo, analizamos los discursos que aparecieron en una asamblea comunal en Cusco, Perú. Estudiamos los discursos que se refieren al hablar. Los resultados nos han permitido evidenciar que para los miembros de esta comunidad el arte del buen decir no solo está en el poder para hablar, sino en el poder para dar la palabra y en poder tener el poder para callar al otro.

Recibido el 07/09/20  
Aceptado el 18/05/21

\* Universidad Peruana Cayetano Heredia - Av. Honorio Delgado 430 - 15102 - Lima - Perú.  
ORCID /0000-0001-5348-1475  
Correo Electrónico: correoparanilavigil@gmail.com  
\*\* Musuq saphikuna - Calle 3 de octubre C - 24 Santiago Cuzco Perú. Correo Electrónico: sumacwarmi@gmail.com

**Palabras Clave:** retórica descolonial, asamblea comunal, quechua, oralidad.

### **Abstract**

Critical rhetoric questions the universalist positions of reason. In addition, in China, researchers have reported a rhetorical art different from Greek. Finally, in Latin America, studies of Mexican rhetoric that expressly seek their categories to explain the art of speech of indigenous cultures are fascinating. From this perspective, non-Eurocentric of knowledge, we wanted to study the discourses of Quechua-speakers from Cusco concerning the art of the word. As they are no researchers of decolonial rhetoric, we lay the foundations of it in this paper, and for this, we use in terms of rhetorical practices refer the pioneering investigations of Portilla in Mexico, and in what to decolonial studies, to the investigations initiated by Rivera Cusicanqui.

In this paper, we analyze the speeches that appeared in an assembly of a community of Cusco in Peru. We study the speeches that refer to speaking. The results show that for the assembly members, the art of good speaking is in having the power to speak and the power to give the word and have the power to persuade the other to shut up.

**Keywords:** decolonial rhetoric, communal assembly, Quechua, orality.

## Introducción

Las culturas no occidentales han privilegiado como tecnología para comunicarse la oralidad, si pensamos, por ejemplo, en los nahuas, en el calmécac, institución educativa de los nobles y, excepcionalmente, de algunos miembros de otras clases, la enseñanza de la retórica tenía un lugar sustantivo, la capacidad del buen hablar y del buen interpretar eran necesarios para obtener un cargo importante.

En el Perú, Godenzi (2009) presenta una compilación de estudios que tiene por objetivo: “responde[r] a una necesidad precisa, sentida, en particular en los centros de formación superior: contar con propuestas para abordar el análisis y la interpretación de los discursos orales en los Andes y la Amazonía” (p.9) Así reconoce el vacío que existe en lo que respecta a estudios sobre los discursos producidos en lenguas amerindias y su compilación es, sin un duda, un valioso aporte para llenarlo; sostiene, además, que: “en el caso particular de las culturas andina y amazónica, predominantemente orales, son los discursos de la tradición los que constituyen el punto de partida para su estudio”. (ibídem). Coincidimos con Godenzi en la importancia de investigar los discursos orales, aunque no estamos tan seguros de que el punto de partida debieran ser los discursos de la tradición oral porque, si bien es importante hacer estudios de la oralidad ancestral, resulta preocupante que haya cierto reductivismo por parte de algunos lectores a creer que la riqueza de las culturas indígenas está en el “pasado milenario” y a olvidar que los pueblos indígenas siguen produciendo y creando cultura, sobre todo, en países tan racistas como los de América Latina; por ejemplo, en el Perú se glorifica un “imperio incaico” y, al mismo tiempo, se desprecia a los indígenas Méndez (1995). Es por ello que se considera que, sin descuidar los estudios de tradición oral, antes de considerarlos puntos de partida, se debería trabajar la oralidad de los discursos que se producen cotidianamente y que ocupan un lugar en la cultura y de cuyas prácticas deberíamos dar cuenta.

Diversos autores señalan la necesidad de construir una teoría retórica no centrada en occidente sino, desde otras perspectivas de creación de conocimientos. Este tipo de trabajos tiene ya avances significativos en México. Asimismo, existe una línea de investigación llamada *retórica crítica* que cuestiona las posiciones universalistas de la razón y tiene como uno de sus fines “desmitificar el discurso del poder” (Vitale 2015, p. 27). Encontramos también cuestionamientos al pretendido racionalismo

universal de la retórica griega en los estudios de retórica china. Así, sobre la base de estos trabajos que nos anteceden, hemos querido estudiar los discursos de una asamblea en una comunidad cusqueña, no desde las categorías griegas, sino desde otra episteme. En este sentido, analizaremos los discursos producidos en la asamblea comunal desde una *retórica descolonial*, perspectiva que desarrollaremos en este artículo, para dar cuenta de cuáles son los valores que dan las personas a la palabra hablada y al hablar.

### Hacia una definición de retórica descolonial

Un primer acercamiento a la cultura oral en el Perú se puede encontrar en los trabajos de Biondi (2003) y Biondi y Zapata (2006): “Si bien la cultura oral peruana tiene una riqueza inexplorada, no tenemos una retórica amerindia formal. Deuda de nosotros los investigadores para la comprensión de un país y su cultura” (Biondi 2003, p.18).<sup>1</sup> Sin duda, ambos autores, han realizado una importante contribución en el análisis de la retórica de los discursos producidos en una asamblea comunal en una comunidad de Cusco, pero creemos que los textos andinos, como otros textos de culturas no occidentales, podrían enriquecerse mucho si es que revisamos las categorías occidentales, presumiblemente universales y pensamos en nuevas formas de analizar, que tengan lugares de enunciación *descoloniales*; en este sentido, siguiendo a Shi-Xu (2007) afirmamos que:

Debería notarse que los marcos de la investigación sobre el lenguaje y la comunicación universalista/general y relativista/particular no son absolutos en sí mismos; tendrían que ser entendidos como interdependientes dialécticamente el uno del otro. Los enfoques universales verdaderamente plausibles no pueden surgir a menos que – y hasta que – ya haya sido llevada a cabo la diversidad de paradigmas culturales. (p. 81)

Habría mezquindad intelectual si se pretendiera negar el esfuerzo pionero de investigaciones como las de Biondi y Zapata (2006) para el caso del quechua y de Espinoza (2003) para *los huhuetlatolli* nahuas, que trabajan con las categorías de la retórica griega, pero creemos, con Ruiz, (2013) que “es preciso liberar al mundo náhuatl [y al mundo indígena en general] de los estereotipos de la cultura occidental y considerar la oratoria indígena como un legado

diferente.” (p. 279). Es decir, nos abrimos del mundo griego, que tiene una práctica cultural diferente, y dejamos de considerar que las categorías de la retórica griega son universales.

Partimos, entonces, del supuesto de que no existe una retórica universal que nació en Grecia y que se replica en todo el mundo occidental o no occidental, sino que existen distintas retóricas que se desarrollan de acuerdo a los paradigmas de cada cultura. No creemos que se pueda hablar de algo así como una *retórica natural* que se va a desarrollar en todas las sociedades. Más bien, asumimos que las retóricas responderán a los patrones culturales de cada grupo; por ejemplo, la retórica china, responde a los patrones culturales de esa cultura y es completamente diferente a la griega (Kirkpatrick y Xu, 2012) porque, mientras la primera tiene carácter forense, de administración de justicia en la que los argumentos tienen que ser directos, en la China, durante la dinastía Han, el sistema de justicia era vertical, entonces, era necesaria una manera no directa de argumentar porque podía ofender al otro y esas ofensas podrían ser perjudiciales para quien las profería, los discursos, entonces, tenían que desarrollarse de maneras completamente diferentes a cómo se organizaban en Grecia:

At the same time, there is no call for clarity or proof. There is no place for forensic rhetoric with its emphasis on proof and the search for facts. The political climate of China at the time ensured that pleasing the listener was the prerequisite of being a successful persuader. As the listener was often a ruler or prince with summative powers, then straightforward speaking was their prerogative. The hierarchical nature of society, involving as it did, having to persuade “upwards,” required speaking in a forked tongue. (Kirkpatrick y Xu, 2012, p.24)

En este sentido, puede resultar interesante el ejercicio de encontrar las categorías de la retórica griega en los discursos indígenas, pero no podemos quedarnos ahí. Incluso, debemos recordar que esto, de alguna manera, había sido dicho implícitamente por los hombres de la Colonia que tenían simpatía por los indígenas; así, por ejemplo, en el siglo XVI, fray Bernardino de Sahagún comparaba la retórica de los *huhuetlatolli* nahuas con la de los griegos: “Todas las naciones, por bárbaras y de bajo metal que hayan sido, han puesto los ojos en los sabios y poderosos para persuadir, y en los hombres eminentes en las virtudes morales, y en los diestros y

valientes en los ejercicios bélicos, y más en los de su generación que en los de las otras". (Sahagún, 1577/1829, p.297). Si bien resulta muy válido el esfuerzo de fray Bernardino de Sahagún (1577/1829) y nadie duda del mismo, no se puede seguir mirando a las culturas amerindias o afroamericanas con los ojos y categorías del siglo XVI.

Para llevar a cabo el estudio de una retórica libre de paradigmas universalizantes, es decir, descolonial, nos interesan las investigaciones que ya han iniciado ese camino, por ejemplo, las llevadas a cabo en México, no porque estemos pretendiendo homologar lo náhuatl con lo andino, sino porque, desde allí, encontramos esfuerzos para liberarse de estereotipos occidentales y para pensar desde lo culturalmente propio. Así, tomamos la definición operativa de retórica (DOR) de Ramírez<sup>2</sup>: "la expresión y la comunicación eficaz, que estudia el lenguaje como ente vivo, dinámico, práctico y en movimiento, y que observa la palabra como instrumento de convivencia pacífica y de poder." Esta definición nos parece un punto de partida significativo, porque en las culturas no occidentales, como la azteca, se le da mucha importancia a la palabra hablada. Así, en los *calmécac*, se desarrollaba el *tecpilatolli*, es decir, el lenguaje cultivado (León Portilla, 1983. P. 192) y como lo señala Ruiz (2013) en el náhuatl hay una relación muy estrecha entre hablar y poder: "Considero un hecho muy representativo en este sentido que la máxima figura de poder político y social entre los aztecas (soberano, emperador) fuera designado con el término náhuatl de *tlatoni*: *el que tiene la palabra*". (Ruiz, 2013 p. 274). Resulta interesante que esta importancia a la palabra hablada no solo se da en las culturas mexicanas, sino también en las andinas, por ejemplo, Terceros (2010) realizó una investigación sobre cómo los cuidadores de Cororo entrenan a sus niños pequeños quechuahablantes en técnicas de argumentación a través de instigarlos en conversaciones conflictivas, conocidas como *el rabiachi*, en ellas molestan a los niños pequeños para que ellos aprendan a defenderse con palabras.

Nuestra propuesta, entonces, es dejar de lado el eurocentrismo del conocimiento, pretendidamente universal y empezar a pensar mirar las formas de conocimientos que se han creado y se recrean en el mundo no occidental (López 2019). Es lo que Rivera Cusicanqui (2018), llama *episteme ch'ixi*. Esta episteme es la que se mezclan, pero no se oponen distintas formas de pensamiento y es, gracias a ella, que surge un nuevo tipo de pensamiento descolonizador:

De ese nosotros bilingüe, abigarrado y ch'ixi, se proyecta como cultura, teoría, epistemología, política de estado y también como definición nueva del bienestar y el "desarrollo". El desafío de esta nueva autonomía reside en construir lazos sur-sur que nos permitan romper los triángulos sin base de la política y la academia del norte. Construir nuestra propia ciencia –en un diálogo entre nosotros mismos– dialogar con las ciencias de los países vecinos, afirmar nuestros lazos con las corrientes teóricas de Asia y África, y enfrentar los proyectos hegemónicos del norte con la renovada fuerza de nuestras convicciones ancestrales. (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 73)

Estamos ante una nueva manera de crear conocimiento, que interpela a las formas noratlánticas y nos pide construir nuestras propias ciencias, no desde el eurocentrismo, sino desde formas de pensar propias, desde el diálogo con otras corrientes de pensamiento, también subalternizadas, como las de África y Asia. Conversar también con los conocimientos de las primeras naciones que poblaron nuestros territorios, esto es lo que se llama *episteme ch'ixi*.

Ahora bien, esta episteme ch'ixi es el marco, dentro del cual podemos ubicar distintas disciplinas. Si tomamos el caso de la retórica, el pensamiento descolonizador implicaría:

1. Construir una retórica descolonial. Esto supone, poner en tela de juicio, las características pretendidamente universales de la retórica griega, para ello, deberíamos romper lazos con el norte epistémico y construir nuevos lazos académicos sur-sur. Y esto no significa, que se deba pensar qué nueva categoría encontramos acá que deba oponerse a la categoría griega. Eso sería un pensamiento subordinado y no descolonial.
2. Nutrirnos de lo avanzado en las retóricas subalternizadas que critican, precisamente, el carácter pretendidamente universal de la retórica griega para, desde allí, pensar categorías descoloniales que puedan sernos útiles. No quiere decir esto que vamos a pasar de subordinarnos al norte, a subordinarnos al sur, sino que es menester conversar entre subordinados, establecer diálogos de saberes subalternizados para poder ir construyendo saberes descoloniales.
3. Esto nos permitirá abrirnos a nuevas realidades, *las propias*, para pensar desde nosotros y dejarnos sorprender de las mismas.

En esa misma línea de pensamiento se encuentran los investigadores orientales que perciben que las categorías totalizadoras de occidente no son suficientes, Shi-Xu (2007, pp.88-89) considera que no es cuestión de oponerse, sino que es necesario construir nuevos paradigmas de investigación de los discursos no occidentales *culturalmente alternativos*. Estos pueden ser contruidos a partir de tres perspectivas

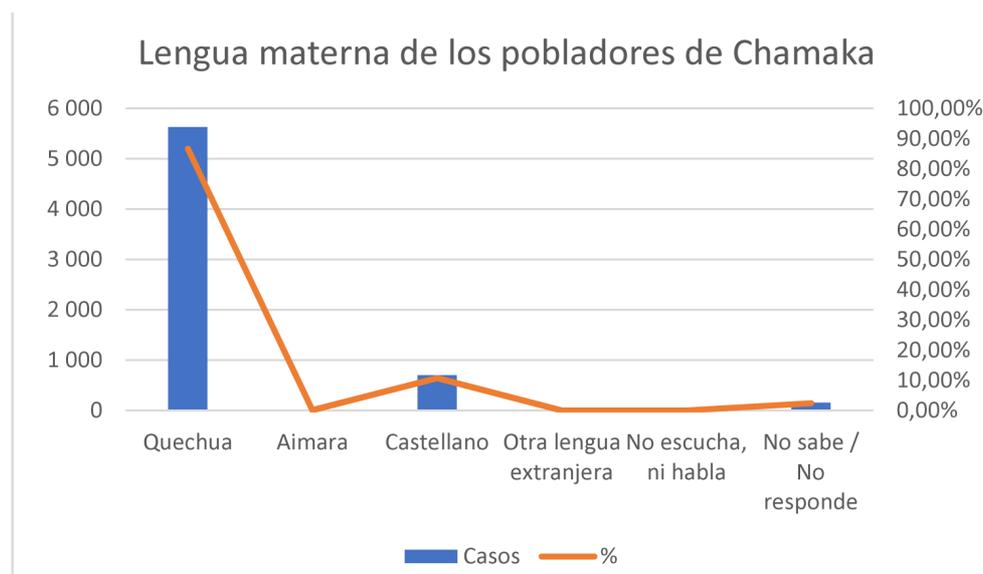
1. Todas las comunidades no occidentales tienen una identidad cultural y una necesidad de hablar por sí mismas y de ser escuchadas, hablar desde sus propias voces, desde sus propias categorías, no se debe perder de vista que mientras las culturas occidentales se orientan hacia el individualismo, las no occidentales se orientan hacia el colectivismo.
2. Las culturas no occidentales comparten historias de colonización, son subalternas, desde ahí estructuran discursos, siguen enfrentando situaciones de subordinaciones y de problemas distintos a las historias de Occidente.
3. Tienen sabidurías que están siendo opacadas: estas tradiciones deberían ser movilizadas para dar cuenta de discursos orientales desconocidos o autóctonos y darles sentido, en vez de ser ignoradas o negadas sobre la base de fundamentos centrados en la perspectiva de Occidente. (p.89)

Como vemos, encontramos muchas similitudes entre lo señalado por Shi-XU y Rivera Cusicanqui. Su primera y segunda perspectiva apuntan a esa manera de pensar ya no desde el eurocentrismo, sino desde formas más propias. Es decir, la necesidad de producir conocimientos propios con parámetros propios, desde este lugar del conocimiento con una historia de colonización desde la cual se va a producir el mismo; la tercera perspectiva, por su parte, íntimamente ligada a las dos primeras, ahonda en la necesidad de que estos nuevos análisis nos permitirán ver aspectos ignorados desde los otros modelos de análisis, porque estaríamos perdiendo el sentido de muchos de sus aportes, al querer mirar la producción de los discursos indígenas con los anteojos occidentales.

## **Metodología**

Analizamos los discursos producidos en una asamblea comunal celebrada en la comunidad de Qellomarka, distrito de Chamaka, provincia de Chumivilcas, Cusco. En esta población el quechua es la lengua materna de los ciudadanos es el quechua, como lo muestran los datos del último censo:

**Gráfico 1.** Lengua con la que se aprendió a hablar, gráfico propio de acuerdo a los datos del Instituto Nacional de Estadística.



Las asambleas comunales son los espacios en los que se toman las decisiones de manera colectiva. Son el organismo de gobierno más importante de una comunidad. Es en ellas donde se resuelven los conflictos, se decide sobre los recursos, etc. Todos los miembros activos tienen derecho a voto. Y todos los miembros activos están obligados a asistir. La ausencia es motivo de multa, existen exoneraciones por motivos de salud. Las decisiones se toman por consenso, pero si este no se logra, se debe llamar a votación y se respeta el voto de la mayoría. Todo miembro activo tiene derecho a la palabra. (Pinedo, 2006).

En la comunidad de Chamaka las mujeres no son comuneras activas, por lo tanto, este ámbito geográfico no hay participación de las mismas; así, las mujeres no “tienen la palabra”, aunque hay estudios que manifiestan que luego en sus casas los hombres les consultan, para nosotros es importante señalar que no hay visibilidad de las mujeres en estas asambleas.

La asamblea se llevó a cabo en quechua collao<sup>3</sup>, aunque la persona que hizo de director de debates utiliza un quechua fuertemente interferido por el español andino, no creemos, sin embargo, que esta variedad de quechua castellanizado le dé o le quite poder a la persona, pero este no es un tema que se ha estudiado, sin

embargo, nos atrevemos a decir esto porque los cargos de director de debates en las asambleas son rotativos.

La sesión de la asamblea fue grabada en su totalidad (aproximadamente tres horas). Este corpus fue recogido como parte de una investigación sobre la oralidad en quechua, llevada a cabo por el Ministerio de Educación del Perú (Minedu), en consultoría con un equipo de Lima y de Cusco.<sup>4</sup> Un miembro del equipo, que pertenecía a la comunidad, pudo grabar toda la asamblea. Para la grabación de la misma, se cumplieron todos los protocolos éticos. Así, en lo que al consentimiento informado se refiere, las personas supieron que estaban siendo grabadas y conocían el propósito de la misma, pues se les entregó un documento del Minedu sobre el particular. Se estableció el compromiso de mantener el anonimato de los entrevistados y que el estudio no dañaría ni afectaría a los participantes, sino que, por el contrario, serviría de base para crear materiales educativos más idóneos. Se transcribieron las grabaciones y luego fueron traducidas al castellano y en esa traducción, trabajaron, conjuntamente, la persona que grabó la asamblea y un profesor de quechua de una universidad de Cusco. Es sobre esa versión, ligeramente reajustada, que hemos realizado nuestro análisis.

### **Análisis**

Como hemos señalado, la asamblea es el foro para decidir. Todos pueden hablar. Todos tienen la palabra. Vemos que, efectivamente, la asamblea se utiliza como el espacio para *la convivencia pacífica*, más aún, si se logra que las decisiones sean tomadas por consenso. Es por ello que creemos que lo primero que debemos estudiar son los discursos que se dan sobre la palabra y qué implica tener la palabra en una asamblea.

Para el análisis hemos procedido de la siguiente manera, hemos ubicado los discursos que se refieren al hablar, los hemos copiado en su versión original y en español; solo las veces que habla el director de debates, que utiliza un castellano con algunas palabras en quechua, no hemos puesto dos versiones sino que hemos puesto la versión tal cual ha aparecido y hemos colocado entre corchetes la traducción; hemos numerado las líneas de los discursos para que sea más fácil ubicar los que estamos analizando.

## El poder de dar la palabra

Comenzaremos diciendo que en la asamblea todos los hombres pueden hablar así, podríamos decir que *todos tienen la palabra*, pero es interesante ver cómo se da esta palabra, los directores de debates tienen el poder de dar por turnos la palabra o hacer pedir que se espere para hablar la palabra, veamos cómo se ha iniciado esta asamblea:

1. Señores comuneros, en general, tengan ustedes muy buenos días, en mi
2. persona se han fijado para asumir como director de debates, bueno,
3. muchísimas gracias, compañeros, yachasqanchis hina,
4. [así como sabemos] compañeros asanbliyanchista *ch'ulla ch'ullallamanta*
5. *parlaña kaqtinpas sayariyuspa parlarisunchis* [en nuestra asamblea
6. participen uno por uno, así haya cualquier opinión, opinen poniéndose de
7. pie] y más orden, tranquilidad, más fácil,

Como adelantábamos, el director de debates puede ser cualquier miembro de la asamblea, a quien le toca asumirlo. por ello, el director agradece haber sido elegido. Nótese que una asamblea se asume como un lugar de debate, en el que se van a discutir ideas, a partir de la verbalización de las mismas en palabras y todos pueden participar con la opinión que tengan todas las opiniones pueden ser verbalizadas, (Línea 6) lo único que se pide es pedir permiso, tener su permiso, porque solo si hablan cuando el director de debates lo permite, hay orden y tranquilidad. Entonces, si regresamos a nuestra definición operativa de retórica (Beristáin y Ramírez 2004), el director está buscando que se reconozca que es él quien tiene el poder de *dar la palabra*, y si eso se hace, se logrará que se compartan ideas de manera pacífica.

Sin embargo, la reunión va avanzando y se pierde este orden en algún momento y el director de debates toma la palabra una vez más:

101

1. Por favor, *ch'ulla ch'ullallamanta, kiypi kunprindinakuq* [uno por uno
2. para que nos comprendamos] *hina parlasunsi* [si hablan compañeros]
3. pidiendo la palabra pues, compañeros, en ese caso
4. para qué es un director de debates pues, compañeros

La forma *por favor* que abre el discurso, en tono enérgico, no es un vocativo ritualizado de inicio que desea pedir, efectivamente, un favor, sino que se inserta para atenuar una queja, están hablando todos a la vez y se pide que hable uno por uno “que pidan la palabra.” El director de debates sabe que ha perdido el poder de otorgarle a los demás la facultad de expresarse. En las líneas tres y cuatro vemos el marcador discursivo *pues* que se usa en las dos ocasiones al medio de los enunciados; en el primero, *pidiendo la palabra pues compañeros y para qué es, pues, un director de debates*. Este marcador tiene un uso que no es el que se da en los usos del DRAE, aquí está para enfatizar los dos actos ilocutivos: el de pedir la palabra y el de entender la función del director de debates; Así, todos los enunciados llevan a reforzar la idea de que quien tiene el poder es quien puede dar o hacer esperar el turno para hablar y que él es consciente que, así como está llevando el debate, el instrumento de poder, de permitir que las ideas se compartan de forma pacífica, pareciera que se ha perdido.

Ya ha pasado más de una hora y media, al director de debates lo siguen interrumpiendo, las personas, continúan hablando y superponiendo los diálogos y él indignado dice:

1. Ch'iyinchis [cállense], compañeros, por favor escuchen, parecen...
2. Manasuna kiypi kanchu respeto [ al parecer no hay respeto aquí] Ch'ulla
3. ch'ullallamanta parasunsi, [Uno por uno vamos a hablar] ¡Préstame tu
4. chicote compadre! ¿Cómo, compañeros? Ch'ulla ch'ullallamanta
5. parasunsi, compañeros [Uno por uno hablemos, compañeros] huk nata
6. palabrata mañayukuspa [pidiendo la palabra]

Si vemos, de las tres veces que el director habla, esta es la primera que empieza haciéndolo en quechua, aunque pase nuevamente al español andino, pero el hecho de que use esta lengua, aunque no sea un hablante fluido de la misma es importante, pareciera que quisiera establecer más cercanía con sus interlocutores, pero en lugar de utilizar una comunicación eficaz, el director, pasa a la queja reiterada: *no hay respeto parecen*. y de la queja pasa a la amenaza. Se debe señalar que el uso del chicote no es solo para amenazar sino también para castigar por distintos motivos en algunas asambleas comunales, de modo tal que, quien otorga la palabra sí tiene un poder que no tienen los otros comuneros, les puede pegar con el chicote. Pero como vemos, al amenazar con usar el chicote, la palabra dejó ser utilizada para la

convivencia pacífica de la que nos mencionaban Beristáin y Ramírez (2004), por lo que podríamos empezar a concluir que no todos los comuneros están entrenados en ser directores de debates y no manejan la DOR que señalábamos.

### **El valor de mi palabra y la palabra de la mujer**

1. Aka la palabra, kunpañirus; chiy partinmanta nuqa niyman, nuqa mana
2. hayk'aqpas rimanichu nitaq rimakuyta yachanichu; payllachá kayta
3. munan niwasqaku ni pimanpas rimarinichu nuqama allin karani,
4. chiynata rimanku, siñurakunachá rimanku imatapas.

1. Acá mi palabra, compañeros; de esa parte yo diría, yo nunca he hablado
2. de esa forma, ni siquiera tengo comentarios para otros, tampoco sé
3. hablar mal de otros nunca le he dicho a alguien que yo era el mejor, así
4. hablan las mujeres, las señoras hablarán cualquier cosa.

En este discurso hay dos partes que nos parecen importantes de analizar: el valor que se le da a la palabra, y cómo se usa la palabra de la mujer como recurso retórico para desprestigiar algún tipo de testimonio. Vemos cómo la persona maneja en arte del buen decir.

Empieza pidiendo la palabra, conoce las reglas del debate. Utiliza distintas formas para decir que él no es una persona que dice falsedades. Este valor que los hablantes del quechua le dan a la palabra es muy importante para su comunicación, para ellos es parte de su código de vida.

El otro punto tiene que ver con la palabra de la mujer. Los problemas de la participación de la mujer en las decisiones comunales son complejos, tanto por factores culturales, que empiezan a revertirse con la participación de importantes mujeres en organizaciones indígenas y campesinas como por parte del Estado que en muchos casos no declara a las mujeres como *comuneras calificadas*, es decir sin el estatuto para poder ejercer sus derechos.

Cuando el comunero dice: *siñurakunachá rimanku imatapas* [las señoras hablarán cualquier cosa]. Vemos aquí un recurso retórico para decir con un juego de palabras, porque no es un lenguaje directo, que ellos no mienten.

Hemos dicho antes, que no hemos encontrado en las tres horas que de la asamblea, ninguna mención a *mentir* o a *decir la verdad*, pero solo en esta ocasión, esta perífrasis, *es no hablar de esa manera*, es interesante cómo se minusvalora el discurso de las mujeres: *chiynata rimanku* [así hablan las mujeres] que se repite de inmediato: *siñurakunachá rimanku imatapas* [las señoras hablarán *cualquier cosa*], se asume entonces, que este no es el: “decir de los hombres”, ellos no hablan cualquier cosa, hablarían *las cosas importantes*. Si relacionamos esto con nuestro concepto operativo de retórica y con lo que señalaba Ruiz (2013) de que en el nahuatl hay una relación entre “ser soberano” y “tener la palabra”, vemos cómo la mujer no tendría soberanía sobre sí misma dentro de esta comunidad, porque es un sujeto que *habla cualquier cosa*. Este tipo de discurso sobre el hablar de la mujer se repite en otro pasaje, por otro de los miembros que participa en la asamblea:

1. Sí, kunpañirus, di las críticas nu hay ki risintirsi, kunpañirus. Intunsi mana
2. niswanchu kunpañirus khiyta haqaynata may kuwintumanchá
3. haykopuswansi, purki siñurakunaq kuwistiyunninchá riki paykunaq
4. rimayninkuqa, piru nuqansi qharima kashansi, ya gente mayor, entones
5. chiykunamanqa haykuswanchu kunpañirus

1. Sí, compañeros, de las críticas no hay que resentirse, compañeros.
2. Entonces no podemos decir, compañeros, así o asá, sino entraríamos a
3. un caos, porque eso será su cuestión de las señoras, sus asuntos
4. preocupaciones, pero nosotros somos varones, gente mayor
5. compañeros

En la primera línea vemos cómo se inserta dos veces el vocativo *kunpañirus* [compañeros] y en este pequeño discurso, el vocativo *kunpañiru* aparece cuatro veces, y, sin duda, no es gratuito, sino que está dicho para enfatizar el hecho de que se está ante varones y para resaltar cualidades “masculinas” y asumir que si a los hombres les genera resentimientos las críticas, si no las aceptan, se colocan en una posición *femenina*, en la que pierden toda su virilidad y se comportan con las bajezas propias y las puerilidades que generan el caos.

Es interesante, además, notar cómo encontramos una estrategia más parecida a la retórica oriental que a la retórica griega, en el sentido de que no se es directo, sino

que se utiliza a las mujeres, cuya palabra no se valora, para contraponerla con la de los hombres (se está tratando de justificar por qué se critica a una persona, pero se dice que la persona criticada si se resiente “no es hombre”)

### **Se habla para que se obedezca**

Al terminar la asamblea y convocar a sesión para el día siguiente, toma la palabra el secretario de debates:

1. Istá biyin, kunapañiru, aun kunaqa, kunpañirus, kashan riki las diyisqa
2. yaqapas dusi hinañamá kashan riki, chiyqa niymanmi kanpas huk
3. chikanta ampliyarikunaman na istu antiparikunaman tiyinpu,
4. las nuwibimanta, un sí, piru qankunamanta chiy pindinman kunpañirus,
5. purki rimayqa simi thantaytaqyá kunpañirus, qankunamana
6. kasukunkischu chiyqa yanqa kiypi parlapakuy kunpañirus,

1. Está bien, compañero, inclusive ahora, compañeros, las diez ya parece
2. las doce hasta yo diría que un poco se adelante la hora del comienzo,
3. que sea las nueve, pero esto depende de ustedes, compañeros, porque
4. hablar es envejecer, reseca la boca, compañeros; ustedes no hacen
5. caso; por tanto, acá por gusto es la reunión, compañeros.

En las tres primeras líneas, cómo la persona se queja de que se ha perdido el tiempo en el debate, lo dice con una frase elaborada del lenguaje, líneas una y dos, que a pesar de que son las diez, ya parece las doce *riki las diyisqa yaqapas dusi hinañamá kaskañamá kashan riki* y por eso pide que se compromentan a verbalizar sus ideas, con coherencia *purki rimayqa simi thantaytaqyá* [porque hablar es envejecer, reseca la boca] y aquí nos encontramos, nuevamente ante un uso muy elaborado del lenguaje del que nos habla León Portilla (1983) Y es que el participante entiende que los compromisos se deben cumplir, si se habla, se espera que se cumplan los compromisos, que se obedezca, pero como vemos, se dice con este arte de la palabra, no hablemos para reseca o desgastar la lengua sino para cumplir los compromisos que contraemos.

## Conclusiones

Lo que hemos analizado son solo seis discursos, pero son los que aparecieron espontáneamente en las tres horas de grabación que recogimos de una asamblea, referidos la palabra. A partir de esta investigación, podemos llegar a las siguientes conclusiones:

Lo que proponemos como retórica descolonial no pretende invalidar, de ninguna manera, los trabajos de discursos en lenguas amerindias que se sustentan en la retórica griega, sino que busca pensar los discursos del *buen hablar* y el *buen decir* desde categorías propias y para ello, hemos tomado como punto de partida lo que ya se ha realizado en trabajos anteriores, en China, cuando se puso en entredicho la idea de la existencia de que la retórica griega es universal y en México cuando, se iniciaron estudios en los que se buscaba dejar de lado lo que se había pensado desde la cultura occidental para pensar desde algo más propio.

Esta retórica descolonial se basa en la *episteme ch'ixi* que hace posible estudiar los discursos con categorías que pueden muy bien dialogar con lo que se ha avanzado en otros espacios subalternizados y ello no implica que se estén homologando categorías, sino que, como lo señala Rivera Cusicanqui, nos muestra una manera una manera crear una nueva academia desde el sur que se enfrenta a los proyectos hegemónicos del norte.

Tomando en cuenta lo avanzado en México, que ya se tenía una DOR y dado *el diálogo con los vecinos* de los que nos habla la *episteme ch'ixi*, utilizamos la misma DOR: "la expresión y la comunicación eficaz, que estudia el lenguaje como ente vivo, dinámico, práctico y en movimiento, y que observa la palabra como instrumento de convivencia pacífica y de poder" y nos propusimos estudiar los discursos en torno a la palabra en una asamblea comunal y encontramos que, efectivamente, esta es entendida como un instrumento de convivencia pacífica y de poder por los comuneros de la misma y qué ocurre si se pierde, en el diálogo, esta convivencia pacífica o este poder.

En los testimonios de la asamblea comunal, hemos podido observar que el director de debates es consciente de que para que exista orden y respeto las personas le deben de *pedir la palabra*. Así, un requisito de la convivencia pacífica, es el poder de dar la palabra y las personas lo deben usar con respeto. Si es que no hay orden,

si es que no hay *convivencia pacífica*, el director de debates puede no solo usar la palabra para callar sino, incluso, el chicote.

Hemos observado también que una forma de deslegitimar el discurso es diciendo que las mujeres hablarán así, esta forma de utilizar la palabra de la mujer para deslegitimar un testimonio merece un estudio más profundo, sería interesante observarlo en situaciones en las que las mujeres también están presentes.

Se observa que hay comuneros que manejan mejor este arte del hablar que otros, por ejemplo, vemos que el comunero que hace de director de debates que tiene un quechua muy interferido por el castellano, es quien menos maneja el buen decir, esto es sintomático si lo relacionamos con los cuidadores quechuhablantes de los que nos hablaba Terceros y lo comparamos con los comuneros que utilizan mejor el poder de la palabra para ser soberanos con la palabra sin amenazar como el comunero que cierra la reunión.

#### Notas

- 1| No es del todo cierto que no exista una retórica amerindia formal, de hecho, en México se llevan a cabo importantes investigaciones sobre retórica indígena en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM (México) desde 2003
- 2| Esta definición forma parte de un equipo de investigación de la UNAM que publicó un volumen sobre retórica indígena y novohispánica el 2004.
- 3| Existen distintas variedades de quechua: quechua huaylas, quechua chanka, quechua collao, este último se habla en los departamentos del sur del Perú, Cusco, Puno, parte de Apurímac.
- 4| Fruto de la consultoría se le entregó un documento (no publicado) al Ministerio de educación sobre la oralidad andina en quechua.

#### Bibliografía

- Beristáin, H. y Ramírez, G. (2004) (comps.) La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana. Ciudad de México, México. Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM).
- Biondi, J. (2003) Lucha contra la corrupción de las palabras. En: N. Vigil y R Zariquiey (Eds.), Ciudadanías inconclusas. El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas (pp. 17-24). Lima, Perú. Pontificia Universidad Católica del Perú y Cooperación Técnica Alemana (GTZ).

- Biondi, J. y Zapata, E. (2006) *La palabra permanente*. Lima, Perú. Congreso del Perú.
- Godenzzi, J. (2009) (Comp. y ed.) *Tradición oral andina y amazónica. Métodos de análisis e interpretación de textos*. Cusco, Perú. Centro Cultural Bartolomé de las Casas y Proeib Andes.
- Kirkpatrick, A. y Xu, Z. (2012) *Chinese Rhetoric and Writing: An Introduction for Language Teachers*. Anderson, EE.UU. Parlor Press.
- León-Portilla, M. (1983) *Toltecatoytl, aspectos de la cultura náhuatl*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- López, L.E. (2019) *Interculturalidad y políticas públicas en América Latina*. En: J. E., González (Ed.), *Multiculturalismo e interculturalidad en las Américas* (pp. 48-101). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Méndez, C. (1995) *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Documento de trabajo (56): 7-35. Lima, Instituto de Estudios Peruanos. Consultado en: <http://repositorio.iep.org.pe/handle/IEP/865>
- Pinedo, D. (2006) *Acción colectiva en los Andes: comunidad y conservación en la Cordillera Huayhuash*. Tesis para optar el título profesional de licenciado en antropología. Facultad de Ciencias Sociales. Escuela Académico Profesional de Antropología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos
- Ramírez, G. (2003) *La cultura retórica en el mundo náhuatl*. XXV Congreso Internacional de Americanistas, Xalapa-México, 21-23 de octubre, 2003.
- Ruiz, M. (2013) *Los Huehuetlatolli, modelos discursivos destinados a la enseñanza retórica en la tradición indígena*. Castilla: Estudios de Literatura, (4): 270-281. Consultado en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4512596>
- Sahagún, B. (1577/1829) *Historia General de las cosas de la Nueva España*, tomo 1. Consultado en: [http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012524\\_C/1080012524\\_T1/1080012524\\_MA.PDF](http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012524_C/1080012524_T1/1080012524_MA.PDF).
- Shi-Xu. (2007) *Reconstruyendo los paradigmas orientales de los estudios del discurso*. Revista Latinoamericana de estudios del discurso, 7, (1): 79-94. Consultado en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5958961>
- Terceros, C. (2010) *Socialización infantil: procesos de adquisición de habilidades argumentativas en niños quechuas en edad preescolar*. En: M., Yapu (coord.). *Primera infancia: experiencias y políticas públicas en Bolivia: aporte a la educación actual*. Cochabamba: Fundación PIEB.
- Rivera Cuicanqui, S. (2010) *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

N. Vigil Oliveros - E. Sotomayor Candia | *Descolonizando los estudios retóricos. Un aporte desde los (...)*

Rivera Cusicanqui, S. (2018) *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis.* Buenos Aires: Tinta Limón.

Vitale, M. A. (2015) *Hacia una retórica crítica.* En: G., Ramírez Vidal y Lindig Cisneros, E. *Convergencias teóricas. Usos y alcances de la retórica. Homenaje a Helena Beristáin.* México D.F.: UNAM, 29-34