

LINGÜÍSTICA Y CULTURA



INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS



UMSA Asdi/TB - BRC
Team Bolivia Bilateral Research Cooperation

Colección Saberes Andinos

ESTUDIOS BOLIVIANOS 14
Lingüística y Cultura

Depósito legal	4-3-97-07
Coordinación del Proyecto Saberes Andinos	Zacarías Alavi
Edición y diseño	Fernando Diego Pomar Crespo
Impresión	Gráfica Singular
Diseño de Tapa	«La coca y la Achacana» Saberes Andinos Fernando Diego Pomar Crespo Henry Villarroel Miranda
Corrector Editorial	Oswaldo Calatayud Criales Instituto de Estudios Bolivianos
Tiraje	1000 ejemplares

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Mayor de San Andrés 2008

INDICE

Presentación	15
Prólogo	17

TOPONIMIA Y LA EPISTEMOLOGIA

Roberto Choque Canqui

1. Poder político-religioso y mitológico	22
2. Gato montés: Titi (Titiqullana y Jilatiti)	22
3. Rocas: Titiqaqa y Qaqayawiri	23
4. Paka: Caso Pacajes	23
5. Chuqi (oro)	24
6. Qala (piedra)	24
Bibliografía	25

SABERES ANDINOS

LA TOPONIMIA DE LA CUENCA DEL LAGO POOPÓ Y DEL RÍO DESAGUADERO

Zacarías Alavi Mamani

0. Resumen	27
1. Presentación del problema	28
2. Aspectos metodológicos	32
3. La toponimia aymara	35
4. La onomástica	36
La toponomástica o toponimia	36
Estudios toponímicos	37

La toponimia a través del tiempo	38
Clasificación de toponimias	42
5. Fundamentos teóricos	43
La Onomástica	43
Morfología léxica	43
La semántica léxica	44
Lexicología, lexicografía, lexema	45
La Onomasiología	46
Modelo de análisis	47
6. Toponimia de las cuencas del Poopó y del Desaguadero	8
Clasificación e interpretación de los topónimos: criterios de clasificación	48
Topónimos en la perspectiva de la geografía descriptiva	48
Por la naturaleza del suelo	48
Toponimias en la visión morfológicas	54
Toponimias hidrotponímicas	56
Toponimias que hacen referencia a cosas existentes en el lugar	60
Toponimias relacionadas con las Manifestaciones vitales	64
Fitotponimia	64
Zootponímicos	65
Manifestaciones humanas	66
Hagiotponímicos	69
Topónimos relacionados con la historia	70
Sustitución castellana	71
Antropotponímicos	72
7. Palabras finales	73
Replanteo del problema	73
Motivaciones toponímicas	73
El contacto de lenguas y la toponimación	74
Aspectos lingüísticos	76
Bibliografía	79

**CRITERIOS METALEXICOGRAFICOS PARA
LA ELABORACIÓN DE DICCIONARIOS DEL AYMARA**

Gregorio Callisaya A.

0.	Introducción	81
1.	Principios metalexicográficos	82
1.1.	Aspecto del usuario	83
1.2.	Aspecto empírico.....	84
1.3.	Aspecto lingüístico.....	84
1.3.1.	Macroestructura	85
1.3.2.	Microestructura	86
2.	Situación actual de la lexicografía bilingüe aymara	87
2.1.	Aspecto del usuario	88
2.2.	Aspecto empírico.....	88
2.3.	Aspecto lingüístico.....	89
2.3.1	Macroestructura	89
2.3.2	Microestructura	90
3.	Consideraciones finales	92
3.1.	Aspecto del usuario	92
3.2.	Aspecto empírico.....	93
3.3.	Aspecto lingüístico.....	93
3.3.1.	Macroestructura	93
3.3.2.	Microestructura	94
	Bibliografía	96

**SUFIJOS ATENUANTES EN EL AYMARA DE LA CUENCA
DEL LAGO POOPÓ Y DEL RÍO DESAGUADERO**

Filomena Miranda Casas

1.	Introducción	101
2.	La atenuación y la intensificación	102
	Intensificadores	103
	Atenuadores	104

3.	Tipos de cortesía en la interacción verbal	105
3.1.	Cortesía relativa	106
3.2.	La cortesía absoluta	106
4.	Máximas conversacionales y cortesía	108
4.1.	Máximas de la conversación	109
4.2.	Máximas de cortesía	110
5.	Caracterización social	110
6.	Procedimiento	117
7.	Análisis del corpus	118
7.1.	Uso de expresiones pragmáticas en base a los sufijos nominales	119
7.1.1.	Función afectiva	119
7.1.2.	Función de familiaridad	123
7.1.3.	Función compasiva	126
7.1.4.	Función despectiva	127
7.1.5.	Función intensificadora	135
7.1.6.	Función atenuante	137
7.2.	Sufijos derivativos verbales	138
7.2.1.	Función de cortesía	139
7.2.3.	Función activa	140
7.2.4.	Función atenuante	142
7.2.5.	Función intensificadora	145
6.	Conclusiones	149
	Bibliografía	151

APROXIMACIONES A LA IDENTIDAD CULTURAL

Porfidio Tintaya Condori

El paradigma de la conciencia y del lenguaje	155
Aproximaciones disciplinarias	156
Aproximaciones antropológicas	158
Visión esencialista	158
Visión procesualista constructivista	159
Interaccionismo simbólico	161

Movimiento sociales (Manuel Castells, Alain Tourain y Alberto Melucci)	161
Teorías subalternas (Homy Bhabha y Edward Bratwhite)	162
Antropología posmoderna	163
Teoría de la acción social	164
Carácter	165
Desarrollo	167
Mecanismos de formación	167
Criterios de la identidad	168
Clasificación	171
Estructura	172
Función	173
Bibliografía	177

**CANCIONES AYMARAS EN EL CONTEXTO
SOCIO CULTURAL**

Ignacio Apaza Apaza

1. Introducción	183
2. Ubicación geográfica	184
3. Organización social y cosmovisión aymaras	186
4. Función social y cultural de las canciones	191
5. Presentación de canciones aymaras	195
5.1. Canción a los cerros y montañas	196
5.2. Canciones dedicadas a los animales	197
5.3. Canción a los Jilanqus	198
5.4. Canción al pastor de llama	199
6. Hacia una interpretación	200
6.1. Contenido ritual	201
6.2. Contenido metafórico	207
Expresiones metafóricas	208
7. Consideración final	211
Bibliografía	213

AYMARA URTIMALATA
(Pedro de Urde malas aymara)

Lucy Jemio Gonzáles

Versiones de la tradición oral adyacentes al Lago Titicaca recogidas en Puerto Acosta y en la Isla del Sol, en el año 1987	221
Urtimala perjudica y burla a su patrón	222
Urtimala perjudica a un hombre rico	222
Urtimala despoja a un arriero de su tropa de mulas	222
Urtimala engaña al cura	223
Versiones de la tradición oral adyacentes al lago Poopó recogidas en Orinoca y Turco y Villa Belén, en el año 2001	223
Muy joven Urtimala entra en contacto con el diablo	223
Urtimala rompe las ollas de un campesino comerciante	223
Urtimala quita las llamas a un campesino	225
Urtimala cambia u obtiene un buen caballo por un montón de huesos secos	225
Urtimala pastor de chanchos se burla de su patrón	226
En cuanto a las historias relatadas	228
Apuntes para comparar y contrastar las dos tradiciones	230
Comentario interpretativo	232

ANEXO

Presentación de las narraciones objeto del trabajo realizado	236
URTIMALATA	247
(De Pedro Urde males, aymara paceño)	247
DE URDEMALES	247
Narró: Dña. Santusa Pizarro 90 años de edad, en Isla del Sol	247
URTIMALATA	249
Urtimalax wawat k'itasisaxa khuchi anakirit sarnaqatayna	249
Qamir jaqirux jiq'illa liq'suyasitayna	251
Arirut turuppacha mulx apaqatayna	252
Wik'uñ punchun ukhamaw kasarasixa, urtimal timpuchixay	253
URTIMALATA	
DE URDEMALES	255

Habiéndose fugado de su casa, Urtimala se hizo arreador de chanchos	255
A un hombre rico, comerciante de cerámica, le hizo hacer añicos	257
Le había despojado al arriero de toda su tropa de mulas	258
El Zorro se casó inclusive con poncho de vicuña, en ese tiempo de Urtimala	259
Bibliografía	262

CRÍTICA AL MEMORISMO

Arturo Orías Medina

1. El saber como fin en sí	263
2. La sacralización del saber muerto	265
3. La exterioridad del saber y su efecto enajenante	267
4. El prurito de totalidad	268
5. El autoritarismo y su esquizofrenia	270
6. La Petrificación del SABER	275
7. El saber sano y natural	279

EL PENSAMIENTO EDUCATIVO ANDINO: UNA FORMA DE ENTENDER LA EDUCACIÓN COMUNITARIA¹

Weimar Giovanni Iño Daza

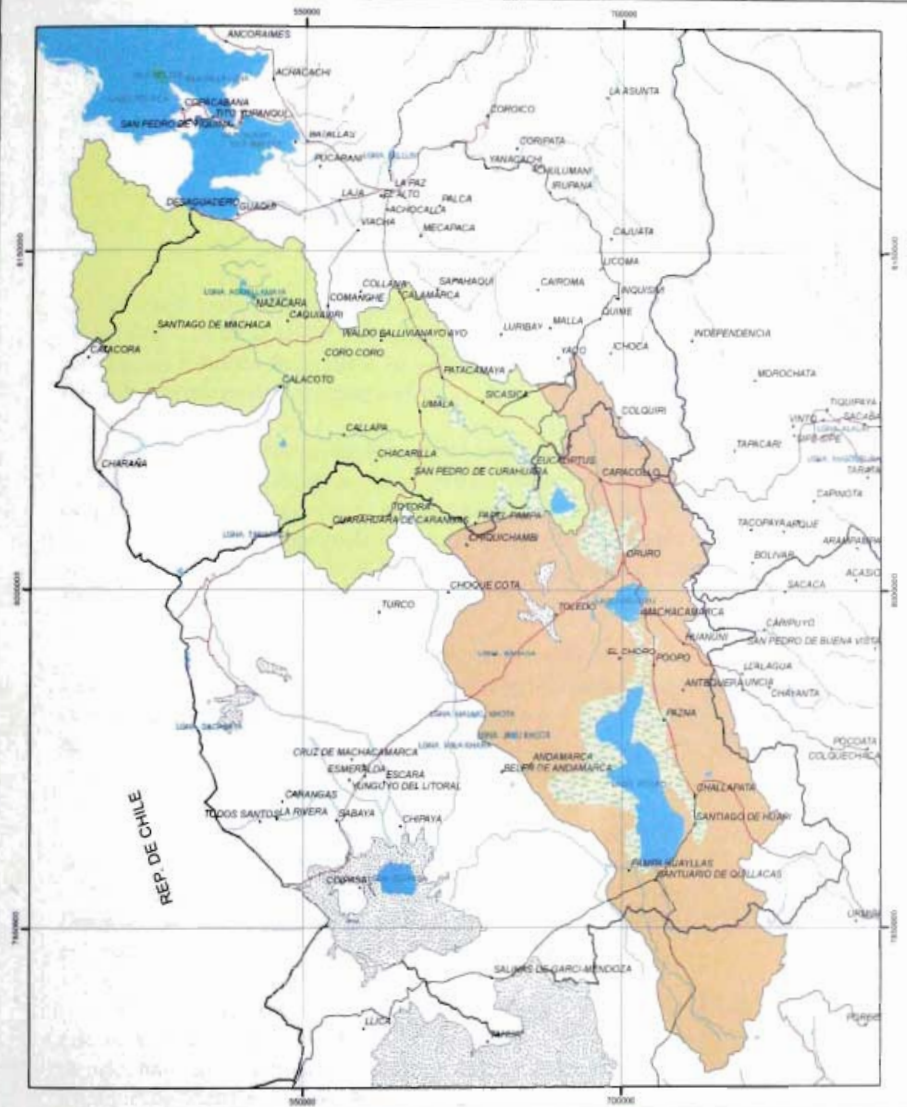
1. La manifestación del pensamiento educativo andino	282
2. La educación comunitaria andina y su práctica (caso aymara)	289
3. Principios de una educación comunal-nacional	300
Bibliografía	303

CRITERIOS MORFOSINTÁCTICOS EN LA ENSEÑANZA
DEL AYMARA COMO SEGUNDA LENGUA

Nicanor Gonzalo Huanca Camargo

0.	Resumen	307
1.	Introducción	308
2.	Características morfosintácticas del aymara	309
3.	Aspectos morfofonémicos del aymara	309
3.1.	Ritmo	310
3.2.	Acento	311
3.3.	Entonación	312
4.	Algunas dificultades de aprendizaje	312
5.	Reglas morfosintácticas del aymara	314
5.1.	Condicionamiento fonológico	315
5.1.1.	Condición de forma canónica	315
5.1.2.	Grupos consonánticos geminados	315
5.1.3.	Geminación vocálica	316
5.1.4.	Aspiración de la fricativa velar /j/	317
5.2.	Condicionamiento morfológico	319
5.2.1.	Elisión de la vocal precedente	321
5.2.2.	Retensión de la vocal precedente	321
5.2.3.	Predominio de la vocal precedente ante otra vocal	322
5.2.4.	Elisión de la vocal final por presencia de otra consonante	322
5.3.	Condicionamiento sintáctico	322
5.3.1.	Retensión vocálica	323
5.3.2.	Supresión vocálica	323
5.3.2.1	En frases nominales	324
5.3.2.1.1	Sustantivos compuestos	324
5.3.2.1.2	Sustantivo en posición preadjetival	324
5.3.2.1.3	Adverbio en posición prenominal	324
5.3.2.1.4	Adverbio en posición preadjetival	325
5.3.2.2	En frases verbales	325

5.3.2.2.1	Sustantivo en posición preverbal	325
5.3.2.2.2	Pronombre en posición preverbal	326
5.3.2.2.3	Adverbio en posición preverbal	326
5.3.2.2.4	Perífrasis verbal	327
5.3.2.2.5	Pronombre en posición pre-pronominal	327
5.3.2.2.6	Pronombre en posición preadjetival	327
5.3.2.2.7	Adjetivo en posición preadjetival	328
5.3.2.2.8	Adverbio en posición pre-pronominal ..	328
5.3.2.2.9	Reduplicación de adverbios en posición preverbal	328
6.	Conclusiones	329
	Bibliografía	331



Universidad Mayor de San Andrés
INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS



UBICACION CUENCA RIO DESAGUADERO CUENCA DEL LAGO POOPO

●	Ciudad Departamental	—	Río
●	Ciudad Municipal	—	Lago
—	Provincia Departamental	—	Carretera
—	Provincia Municipal	—	Normal
—	Provincia Departamental	—	Normal
—	Provincia Municipal	—	Normal
—	Provincia Departamental	—	Normal
—	Provincia Municipal	—	Normal

Proyecto: 1774 - Sistema de Información SIG de IEB
Elaborado por: María Isabel Aban Botollo

PRESENTACIÓN

El Instituto de Estudios Bolivianos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UMSA se complace en poner a consideración de su público lector estos **Estudios Bolivianos 14**, esta vez a cargo del Área de Lingüística del mencionado instituto de investigaciones.

Este ejemplar consta de nueve ensayos dedicados a la comprensión del lenguaje y a la forma en que éste incide en diferentes manifestaciones culturales, en el entendido de que es el lenguaje una de las expresiones humanas que mejor simboliza un entorno y una realidad sociales diferenciados y con especificidades propias. Se trata, en otras palabras, de una serie de análisis a profundidad de la relación entre el lenguaje y el ser social.

Estos ensayos sobre el lenguaje como núcleo cultural incluyen abordamientos toponímicos y epistemológicos, como el de **Roberto Choque Canqui**, quien propone la necesidad de que las nominaciones de lugares y pueblos no se limiten a su denominación simple sino también a indagar sobre las relaciones significativas entre esa nominación y el entorno cultural que la determina.

Por su parte, el ensayo de **Zacarías Alavi Mamani**, coordinador de este número de Estudios Bolivianos, desvía su atención hacia las relaciones entre la vida socio-cultural-ambiental de los habitantes de las cuencas del lago Poopó y el río Desaguadero y el lenguaje, y la forma en que este último es determinado por ese entorno.

De singular importancia resulta el abordamiento que hace **Gregorio Callisaya** que, refiriéndose a la elaboración de Diccionarios de Aymara, se pregunta cuántos de estos han sido concebidos con criterios lexicográficos, entendiéndose que, de no ser así, aquéllos dejan de considerarse herramientas fundamentales de carácter didáctico.

Asimismo, cabe destacar el trabajo de **Filomena Miranda Casas**, quien analiza las expresiones pragmáticas de cortesía verbal en la lengua aymara, es decir, de aquellos actos de habla que expresan afectividad, familiaridad, y que, además, connotan aspectos negativos o positivos en las relaciones humanas.

A su turno, **Porfidio Tintaya Condori** aborda el polémico y conflictivo tema de la identidad cultural, bajo la premisa de que el lenguaje determina al ser humano como tal en la medida en que éste es subjetividad pero también, y al mismo tiempo, intersubjetividad, pues vive inevitablemente en un mundo lingüístico.

Como no podía ser de otra manera, la literatura, como expresión cultural, también es objeto de análisis. Los trabajos de **Ignacio Apaza Apaza** y **Lucy Jemio Gonzáles** están referidos a la poesía cantada, en el caso del primero, y a la caracterización de la tradición oral, en el caso de la segunda. Ambos ensayos se orientan a destacar la forma en que el lenguaje, además de vehículo de comunicación y transmisión, es también el medio fundamental a través del cual es posible la creatividad, la imaginación lúdica, la ficción y el humor.

Arturo Orías Medina, el destacado filósofo boliviano, incide en la capacidad dialogal que, desde el punto de vista de la educación, debe tener la palabra dicha a partir de su capacidad transformadora del mundo y entendiendo su uso como un derecho y no como un privilegio. Para este autor, esta palabra transformadora, al eludir la instrucción memorística, debe dar paso al uso pleno del lenguaje para acceder al saber auténtico.

La palabra como praxis, como diálogo mismo: la palabra como acción y reflexión es el sustento del ensayo de **Weimar Giovanni Iño Daza** al plantear que un proceso educativo que no considere al lenguaje como acción reflexiva estará al margen de su contexto sociocultural y sociolingüístico, y, en tal medida, el proceso educativo mismo no podrá cumplirse adecuadamente.

Finalmente, el trabajo de **Nicanor G. Huanca Camargo** indaga por la naturaleza misma del lenguaje, en este caso del aymara. El autor destaca la importancia de la lengua en el desarrollo del educando como ser social, toda vez que es a través de ella que se transmiten modelos, actitudes y comportamientos sociales.

Es éste, pues, el itinerario que propone **Estudios Bolivianos 14**: una indagación profunda sobre el lenguaje en sus íntimas relaciones con el ser humano y sus diferentes manifestaciones socioculturales, y que seguramente se constituirá en un material de primera mano para futuras investigaciones.

PRÓLOGO

Estudios Bolivianos No. 14 ofrece un conjunto de artículos dedicados a la comprensión del lenguaje y su incidencia en las manifestaciones humanas. Como se conoce, el lenguaje es muy diverso en sus manifestaciones, se realiza bajo formas variadas, denominadas, según los casos, lenguas, dialectos, patois, hablas, jergas, y argots, como la expresara Jean Perrot (1970). Y todas tienen su significado como manifestación humana. Es el encuentro que solidariza la reflexión y la acción de sus sujetos encauzando hacia el mundo para ser transformado y humanizado. La cual se da a través de la palabra para la liberación de los hombres (Paulo Freire, 1969).

Estas variadas formas de manifestación configuran la existencia de una actividad científica que tiene por objeto el lenguaje. El estudio de la diversidad lingüística del país es algo que hasta hoy no ha merecido la prioridad necesaria para una auténtica política lingüística. No se puede perder de vista que toda política lingüística requiere imprescindiblemente de estudios que den luces acerca de la comprensión de los fenómenos lingüísticos y linguo-culturales.

El lenguaje expresa y simboliza la realidad social codificada en el lenguaje. El carácter social del lenguaje y la construcción de la realidad es inseparable de la construcción del sistema semántico en la que se halla codificada dicha realidad. El carácter social del lenguaje está organizado en torno a la reflexión y la acción: la reflexión es el componente "ideacional" del significado, y la acción el componente "interpretacional". Por lo tanto, el lenguaje es un producto del proceso social, es un hecho social como señalara Halliday (1986). En ese contexto, el lenguaje es creación de significados, es creación de contenidos y expresión al mismo tiempo. Una relación entre el lenguaje y el hombre social está en el uso cotidiano de la lengua, la que sirve para transmitir, al niño, las cualidades esenciales de la sociedad y la naturaleza del ser social (Halliday, 1986:45 y sgts). Estos son los usos cotidianos del lenguaje más ordinarios, como los que ocurren en el entorno familia, con niños del vecindario, en el parque, en las tiendas, en los medios de transporte y otros. Se nos presenta como un instrumento de comunicación entre los hombres; aparece por todas partes donde los hombres viven en sociedad; y, no existe lengua que se practique sin servir, al propio tiempo, de medio de comunicación.

(Jean Perrot, 1970:12-16). Es así, el lenguaje es un instrumento, un medio de aclarar cuestiones en el entorno individual y social. Ésta es la distinción válida e importante del lenguaje.

El lenguaje pertenece a un marco conceptual particular y su intención es sugerir una interpretación específica del lenguaje en el interior de ese marco, (Halliday, 1986: 19 y sgts). El lenguaje proporciona "objetos" a la investigación científica: a las ciencias, a la historia, a la filosofía, etc. Las preguntas propias de la investigación objetiva están mediatizadas por el lenguaje. Éste es un presupuesto de las ciencias porque sólo a través de su medio puede declararse el qué de un objeto cualquiera. Dicho en otros términos, sólo con respecto a lo dado lingüísticamente es posible la pregunta acerca del qué de las cosas. Las cosas como algo conocido y delimitado sólo son accesibles mediante el lenguaje, incluso las relaciones puramente formales como las matemáticas de las formas puras ya dadas como tal en el lenguaje. (Coseriu 1985: 57 y sgts).

Por lo tanto, la lengua es la ventana por donde se mira la cultura (D. Llanque Chana, 1990). Ahí la importancia del por qué de su estudio y conocimiento; pero no basta con conocerla, sino hablarla, sentirla y vivirla. Así se reconoce su importancia para poder comprender la compleja realidad de la sociedad, sobre todo una sociedad multilingüe y multicultural caracterizada por una odiosa diglosia traducida a veces en conductas eufemísticas, de marginación, de xenofobia, en otros casos, consciente o inconscientemente llevadas a la distorsión léxico-semántica, como ocurre con los módulos Aru de la Reforma Educativa (Ley 1565). El lenguaje posibilita el acceso a lo extralingüístico, a las cosas mismas. Pero aún más importante y crucial es que el lenguaje hace accesible las cosas a la investigación objetiva; constituye el principio o base primera de la ciencia. El mundo de las cosas está dado al hombre. En este marco, Roberto Choque Canqui con el estudio de la toponimia y la epistemología reclama que los diccionarios geográficos no pueden sólo limitarse a proporcionar nombres como simples nominaciones de lugares y pueblos, un registro de nombres aymaras o qhischwas como simples referencias de lugares sin explicación lingüística o de su significado. Choque, puntualiza que los nombres de lugares no son simples denominaciones, al contrario, reflejan los elementos significativos del conocimiento del entorno. Un estudio toponímico no es solo el significante, sino el significado profundo de las culturas. Así, los topónimos reflejan, por ejemplo, el poder político-religioso y mitológico de las culturas andinas.

El lenguaje revela el aspecto esencial de las relaciones entre la vida social y cultural del hombre y su ambiente natural, es decir, la relación entre ambiente, la vida y el lenguaje. En esa medida, mi estudio (Zacarías Alavi Mamani), la

toponimia de las cuencas del lago Poopó y del río Desaguadero pretende caracterizar los aspectos linguo-culturales, las motivaciones humanas y los cambios lingüísticos en la toponimación, a través del método geográfico-lexicográfico, con el abordaje de la diacronía y la sincronía, y la morfología-léxica-semántica. En esta dimensión, la lengua refleja, por una parte, las categorías de la geografía descriptiva como la naturaleza del suelo, accidentes geográficos, factores hídricos y recursos naturales existentes. Y por otra, las manifestaciones vitales del hombre andino, que tiene relación con la vida humana, la flora y la fauna, además de los hagiotopónimos y los de carácter histórico. "Las relaciones entre ambiente natural (geográfico) y la difusión y distribución espacial de los hechos lingüísticos, son relaciones condicionadas política, social y culturalmente..." (Coseriu, 1986:106).

En la relación del hombre y su lenguaje, Gregorio Callisaya, con el estudio Criterios Metalexicográficos para la Elaboración de Diccionarios del Aymara, sugiere la realización de estudios teóricos encaminados a la confección de diccionarios con fundamentos lexicográficos, sean éstos monolingües, bilingües, generales o escolares. Dado que, un diccionario aymara, como todo diccionario, se considera como una herramienta didáctica eficaz en la enseñanza y el aprendizaje, lo cual es el objetivo de todo diccionario. Pero, eso se logrará sólo cuando el diccionario satisfaga las necesidades de sus usuarios, con un caudal de léxico actual de la lengua aymara. ¿Cuántos y cuáles son los diccionarios de la lengua aymara, al momento, confeccionados con criterios de la lexicografía?

El lenguaje es un fenómeno social, se produce en la sociedad y se determina socialmente, pero también es una operación lógica. La producción del acto lingüístico tiene lugar en la interrelación e interacción de sus parlantes, en la que los signos empleados resultan comprensibles y aceptables dentro de la comunidad lingüística, como diría Heidegger. Esto está dado por la "alteridad" del sujeto que presupone otros sujetos. En esta línea, el estudio Sufijos Atenuantes en el Aymara de Oruro y La Paz de Filomena Miranda Casas está enmarcado a la comprensión de las expresiones pragmáticas de cortesía verbal en la lengua aymara, una estrategia de la conversación relacionada con los actos de habla, una forma de regular el funcionamiento apropiado de las relaciones sociales. Identifica y describe algunos sufijos nominales y verbales referidos a las expresiones pragmáticas de cortesía verbal que cumplen la función de expresar afectividad, familiaridad, atenuación, que denotan y connotan aspectos positivos y negativos a la vez. Los sufijos atenuantes reflejan también las relaciones de proximidad social, proximidad personal y proximidad familiar, además de las relaciones de distancia social, distancia

personal. En esa dimensión, el lenguaje tiene ante todo una referencia intersubjetiva hacia otras personas, con las que se establece comunicación

El lenguaje es aprehensión del ser, pero por parte del hombre histórico, y eso presupone intersubjetividad. Es fundamentalmente para la definición del hombre, por una parte es logos, aprehensión del ser; por otra, es logos intersubjetivo, forma y expresión de la historicidad del hombre. El hombre vive en un mundo lingüístico que crea él mismo como ser histórico. El lenguaje es la forma expresa e inmediata de la historicidad del hombre, y por la misma razón existen las "lenguas". El lenguaje determina al hombre como tal y lo hace aparecer como hombre. En este sentido, "Aproximaciones a la Identidad Cultural" de Porfidio Tintaya Condori busca especificar la forma y el grado de pertenencia social que expresan los sujetos. La identidad se puede valorar desde dos grandes corrientes: la esencialista y la procesualista. La identidad de los actores sociales resulta siempre de un acto de compromiso o negociación entre autoafirmación y asignación identitaria, entre auto-identidad y exo-identidad, entre auto y heterorreconocimiento.

En la línea de Humboldt, el lenguaje como energía es una actividad creadora, creación de significados, creación de contenido y expresión al mismo tiempo, conocimiento y fijación y objetivación del conocimiento mismo. En esa dimensión, el lenguaje simboliza activamente el sistema social, representado metafóricamente en sus patrones de variación que caracteriza a las culturas humanas. Esto permite a la agente jugar con la variación del lenguaje, utilizándola para crear significados de tipo social, participar en todas las formas de competencia y de ostentación verbales, así como en la conversación cotidiana común (Halliday, 1986: 27 y sgts). Es esto lo que señala Ignacio Apaza Apaza acerca de la poesía cantada en el contexto social y cultural andino. No sólo permite esclarecer los significados transmitidos en los contenidos de estas canciones, sino también demuestra las habilidades, la sabiduría, la experiencia y capacidad de expresar el sentimiento de la vida y la identidad cultural del hombre andino. En este sentido, el lenguaje muestra la relación con los animales, con los pastores, con la producción agrícola y reproducción de los ganados, y con sus deidades.

En la misma línea, Lucy Jemio Gonzáles con Aymar Urtimalata (Pedro de Urdemalas aymara) caracteriza los relatos de la Tradición Oral. Éstos forman parte del repertorio de tradiciones orales diversas, es decir, que "un mismo cuento" suele ser narrado en diferentes pueblos y en diferentes lenguas. El mito de Urtimala estaría reflejando dos visiones de mundo. Urtimala volverá cerca al juicio o fin del mundo (los relatos sugieren una esperanza mesiánica).

El lenguaje refleja la creatividad, imaginación y el humor del grupo social, en el ámbito de las preocupaciones humanas.

Todo tiene lugar por medio del lenguaje, y no es lenguaje del salón de clases y mucho menos de los tribunales, de donde el educando aprende acerca de la cultura en que ha nacido. La existencia humana no puede ser muda, silenciosa, ni tampoco nutrirse de falsas palabras, sino de palabras verdaderas con las cuales los hombres transforman el mundo. Decir la palabra no es privilegio de algunos hombres, sino derecho de todos los hombres. Decir la palabra, referida al mundo que se ha de transformar implica un encuentro de los hombres para esta transformación. Lo contrario es una educación memorística, silenciosa, sin la palabra, es decir, sin el diálogo. Eso es pues la pedagogía del silencio. Desde esta perspectiva, Arturo Orías critica a la instrucción memorística que se imparte en Bolivia. La característica esencial del memorismo reside en su peculiar manera de comprender el saber. El uso pleno del lenguaje postula un saber auténtico, que Arturo Orías lo denomina "saber vivo", es tal porque sirve a la vida del hombre y de la sociedad. Una educación sin la palabra es una educación opresora como nos dice Paulo Freire. La palabra es el primogénito de los bienes. En todas las actividades humanas se emplean la palabra y solamente la palabra, todo se realiza en el lenguaje y por medio del lenguaje (Rubén Carrasco de la Vega, 2004).

El diálogo es la palabra, es el diálogo mismo. No hay palabra verdadera que no sea una unión inquebrantable entre "acción" y "expresión" y, por lo tanto que no sea praxis, de ahí que decir la palabra verdadera sea transformar el mundo, palabra: acción-praxis-reflexión, (Paulo Freire, 1969). El diálogo es eso, la exigencia existencial. Esto es precisamente lo que reclama Weimar Giovanni Ño Daza con su "El pensamiento educativo andino: una forma de entender la educación comunitaria". En alguna parte sostuvimos que la lengua es la ventana por donde se mira la cultura. Un proceso educativo que no toma en cuenta el lenguaje está en lo abstracto y por lo tanto, un proceso educativo descontextualizado. Una educación comunitaria no puede abstraerse de la realidad sociocultural y sociolingüística, en el que está inmersa. Una educación que preserve y emplee la tradición oral, una educación para la vida y desde la vida que preserve la salud y la vida.

Finalmente digamos que, todo aprendizaje de la lengua no puede concebirse si no se entiende la naturaleza de la misma. Es inconcebible se no se entiende los que son los actos del habla. En ese marco, el estudio Criterios Morfosintáctico en la Enseñanza del Aymara como Segunda Lengua de Nicanor G. Huanca Camargo, pretende la comprensión de la naturaleza del lenguaje en todos sus niveles para que se produzca un aprendizaje que privilegie la

comunicación e interacción social en la comunidad lingüística. El interés por las cuestiones lingüísticas está en la educación. En el desarrollo del educando como ser social, la lengua desempeña la función más importante. La lengua es el canal 'principal por el que transmiten los modelos de vida, por el que aprende a actuar como miembro de la sociedad. La comprensión del hombre tiene lugar a través de la comprensión del lenguaje. Entonces, la comprensión del hombre debe empezar por la comprensión del lenguaje, puesto que lo humano comienza precisamente por el lenguaje. El lenguaje es, ciertamente, fundamental para la comprensión del hombre, más aún: es la función por excelencia de la humanidad (del ser hombre), pero es sólo el primer escalón de lo humano y sólo posibilita escalones ulteriores, con los cuales sin embargo no se identifica. Es el primer aparecer de lo humano y como apertura de las posibilidades propias del hombre.

"El hombre tiene el lenguaje para que dé testimonio de lo que él es", únicamente donde hay la palabra habrá mundo, la palabra es el primogénito de los bienes. Según Heidegger, al hombre se le ha dado el bien de la palabra, a nosotros los hombres -en- diálogo, para que sea posible la historia. Únicamente donde hay la palabra habrá mundo. La existencia misma de las cosas sólo puede comprobarse a partir del lenguaje, se encuentran o no se encuentran (Coseriu, 1985). El lenguaje es energía, como tal es conocimiento y la forma de fijación y objetivación del conocimiento mismo. El lenguaje de la comunidad, una masa parlante y afincada en la conciencia colectiva. Por lo mismo, el lenguaje es una actividad cognoscitiva.

Estas son las dos dimensiones esenciales del lenguaje: la dimensión sujeto-objeto y la dimensión sujeto-sujeto. El lenguaje es significado, es expresión, expresión con significado, "expresión con significado objetivo". Hoy, los investigadores están de acuerdo que el lenguaje es "importante", en que debe ser investigado incluso como paso previo para otras investigaciones. Dichas estas peroraciones esperemos que no haya muchos errores, y que se los hay, que el amable lector se dé cuenta, y haga su propio camino crítico, buscando y proponiendo mejores soluciones y respuestas. Desde ya, cada articulista asume su responsabilidad del contenido de sus trabajos, en esa medida, el lector también asumirá la responsabilidad de su lectura.

La Paz, diciembre de 2008

Zacarías Alavi Mamani
COORDINADOR PROYECTO DE SABERES ANDINOS
INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

LA TOPONIMIA Y LA EPISTEMOLOGIA¹

Roberto Choque Canqui

La toponimia autóctona andina merece ser estudiada de una manera sistemática para el análisis epistemológico aymara o qhischwa, con el concurso de lingüistas nativos, antropólogos y etnohistoriadores, porque, por una parte, su estudio debe ser tratado para el análisis fonológico y morfológico de los nombres de lugares, y por otra, debe ser enfocado desde la perspectiva etnohistórica por estar relacionadas las nominaciones de lugares con el asentamiento de grupos humanos en determinadas circunstancias históricas, tomando muy en cuenta su entorno geográfico y la naturaleza que le rodea.

El idioma aymara ha tenido una amplia difusión en el mundo andino: por ese hecho, hoy se puede rastrear a través de un estudio cuidadoso sus huellas dejadas en muchas zonas qhischwizadas y no qhischwizadas. A este estudio muy pocos lingüistas dan su importancia, además existen pocos trabajos sobre la toponimia aymara, más allá de algunos nombres que evidencian su importancia. Entonces no existen estudios completos sobre la toponimia aymara de una zona o región determinada. Los diccionarios geográficos algunas veces se limitan a proporcionar nombres como simples nominaciones de lugares y pueblos, es decir, los diccionarios geográficos que registran nombres aymaras o qhischwas como simples referencias de lugares sin explicación lingüística o de su significado. En Bolivia, los que se han ocupado de la toponimia aymara son pocos, como Juan Bautista

¹ Este trabajo es un inicio, será ampliamente estudiado en la investigación etnohistórica de Paka::a.

Saavedra, Gregorio Loza Balza y Erasmo Tarifa Ascarrunz. Últimamente Mauricio Mamani, quien conjuntamente otro autor, ha publicado un libro sobre toponimia aymara.

Según Condori Cruz (1983), en la nominación de lugares intervienen diferentes factores de origen histórico, mitológico, biótico, geológico, meteorológico, etc. A través de los nombres de lugares podemos tener el conocimiento de la flora, fauna, fenómenos naturales y la presencia del hombre mismo. En otras palabras, el hombre andino, en este caso su saber, se concentra en su entorno, es decir, en la naturaleza que le rodea. Los nombres de lugares no son simples denominaciones, sino reflejan los elementos significativos para el conocimiento del entorno. La presencia española no pudo cambiar los nombres originarios de lugares pese a haber puesto nombres cristianos, como a los Machaqa: Jesús, Santiago y San Andrés.

1. Poder político-religioso y mitológico

El poder político tiene estrecha relación con el poder religioso y sus personajes pueden ser mitológicos. Así, Apu Guarachi (de Killaka), personaje mítico, aparece como fundador del linaje de los Fernández Guarachi de Jesús de Machaqa. En este caso, Apu (deidad de cerros), resulta ser el elemento de poder religioso y político. Por otra parte, los descendientes de Apu Guarachi no pierden su poder político entroncándose con el poder del Inka. Los cerros grandes como Illampu e Illimani (Isimani), que tienen su ropa de nieve, son considerados Apu (o Achachila); otros cerros son el Sajama y Tatasawayá.

Apu Guarachi tiene dos hijos, pero uno de sus hijos se llama Llankititi, quien se queda en la zona del lago Tititaca y aparece como fundador de Machaqa. En este caso, de Llankititi sale el nombre de uno de los ayllus de Jesús de Machaqa.

2. Gato montés: Titi (Titiquillana y Jilatiti)

Uno de los ayllus de Jesús de Machaqa (siglo XVI) se denomina Titiquillana, que quiere decir ayllu primero. Pero Titiquillana, ¿qué tiene

que ver con el personaje Llankititi? Seguramente por fundador de Machaqa, en que también tiene que ver con el animal denominado titi. Desde luego Llankititi es un personaje mítico y el titi es un animal del lugar.

Posteriormente, el ayllu Titiqullana se desdobra en dos: Jilatiti y Sullkatiti. En 1786, Jilatiti es registrado como Jilatiti Qullana. Hasta ahora los dos ayllus, Jilatiti y Sullkatiti, se mantienen como tales. También hay otro ayllu denominado Titik'ana (trenza del titi). En este caso, titi resulta ser representante de la fauna de la zona del lago Titiqaqa.

3. Rocas: Titiqaqa y Qaqayawiri

Titiqaqa (isla Titiqaqa), lugar de rocas y titis. Donde seguramente habitaban los titis, pero sí se pueden identificar las rocas. Qaqayawiri (Caquiaviri) es una marka prehispánica, aunque se conoce con el nombre de Axawiri (lugar de la papa axawiri). En este caso, es interesante relacionar Qaqayawiri con Titiqaqa, pues estos nombres están relacionados con las rocas. Qaqayawiri en su entorno tiene el conocimiento ecológico apropiado del cultivo de la papa axawiri. Mientras Titiqaqa con el titi.

4. Paka: Caso Pacajes

Pakaxa o Pakasa, está estrechamente relacionado con el Paka que resulta ser el Cóndor de los Andes. Bertonio habla de tres clases de pakas: pakas grandes cazadores, pakas grandes no cazadores y pakas pequeñas. La pregunta es por qué se denomina Pakajaqi (hombre ave). Se debe a la forma de identificarse con el significado del nombre de su comunidad o pueblo, en este caso no solamente corresponde identificarse como habitantes de Pakaxa, sino también los demás pueblos andinos se identifican con su lugar de procedencia. Así, a nivel local, Tiwnakujaqi, Machaqajaqi, etc., y a nivel suyu, Umasuyjaqi, Karankajaqi, etc.

5. Chuqi (oro)

Chuqiquta (lago del oro), Chuqichambi (oro entreverado), Chuqiyapu (cementería del oro). Estos nombres están estrechamente relacionados con el oro.

6. Qala (piedra)

Qalaqutu (piedra amontonada), Qalamarka (pueblo de piedra), Qalaqala (piedra y piedra).

La metodología de trabajo no es cuestión de conocer los nombres por su origen, sino es importante comparar uno o dos nombres, ya sea por sus significados o por su origen lingüístico. En este caso, también hay problema de términos en aymara y qhischwa. Por ejemplo: qaqa (en aymara como descolorido) y qhischwa: qaqa (roca).

BIBLIOGRAFÍA

- CHOQUE CANQUI, Roberto
1990 "Chimpunaka: diccionarios especializados", en: José Mendoza G. (Comp.). El reto de la normalización lingüística en Bolivia. La Paz, UMSA.
- _____, Jesús de Machaqa:
2003 La marka rebelde, Vol. 1. Cinco siglos de historia. CIPCA/ PLURAL. La Paz.
- BERTONIO, Ludovico
Vocabulario de la lengua aymara, Juli, 1612, La Paz, 1984 (ed. facsímil).

SABERES ANDINOS

LA TOPONIMIA DE LA CUENCA DEL LAGO POOPÓ Y DEL RÍO DESAGUADERO

Zacarías Alavi Mamani

0. Resumen

Es propósito de estudio de la toponimia de las cuencas del lago Poopó y del río Desaguadero establecer las características linguo-culturales, las motivaciones humanas y los cambios de sentido en la toponimación. Para lo cual se recurre al método geográfico-lingüístico de tipo cualitativo etnográfico, desde la óptica de la diacronía y la sincronía. Las teorías de la toponomástica y las disciplinas lingüísticas de la morfología-léxica-semántica fundamentan este estudio. Se utilizan como criterios de análisis las categorías de la geografía descriptiva y las manifestaciones vitales del hombre andino. El estudio concluye con tres puntualizaciones: la caracterización de las motivaciones y las fuentes de toponimación más relevantes, las influencias de la situación de lenguas en contacto y otros factores socioculturales; y los aspectos lingüísticos subyacentes en las toponimias. Finalmente, puntualizo que este trabajo es parte de un estudio más amplio de topónimos de la región sociogeográfica de la cuenca del lago Poopó y del río Desaguadero.

Palabras clave. Toponomástica o toponimia, geografía descriptiva, manifestaciones vitales, sustitución de nombre, diacronía y sincronía, morfología léxica.

1. Presentación del problema

La toponimia encierra la fuente primaria del origen y la significación de los nombres propios de lugar. Los topónimos tienen un contexto que no es sólo natural sino sociocultural. Los nombres de los cerros, colinas, ríos, lagos, lagunas y otros son el testimonio viviente de las culturas o pueblos que vivieron o pasaron por esos sitios o parajes. Por esta razón, las denominaciones toponímicas tienen relación y sentido para la gente que puso los denominativos, o sea la gente del lugar. En algunos casos, se conservan los nombres originarios, en otros sufrieron modificaciones, sustituciones y desplazamientos por la llegada de otras culturas, generalmente debido a la conquista.

Muchos de los nombres propios de los parajes sufrieron cambios en su denominación y sobre todo han perdido la significación que inicialmente tenían. En unos casos, la situación de lenguas en contacto ha dado una simbiosis o composición de dos o más lenguas, es decir, una o más lenguas con la lengua colonizadora. En otros casos, la religión católica y el protestantismo influyeron enormemente en los cambios de los nombres con la superposición de nombres de Vírgenes y Santos a los topónimos nativos, como San Juan Mallku, Santiago de Anda Marka, Santa Bárbara, San José de Qala, etc. En algunos casos adoptaron la denominación de "villa", como Villa Nueva, Villa Copacabanita, Villa Pusuma. La historia también ha afectado a los cambios toponímicos con la superposición de nombres de personajes históricos conocidos como protomártires, libertadores, etc. La toponimación histórica está siempre desde la perspectiva de la historia enajenante o la historia de la clase dominante impuesta a la de los pueblos andinos. Los héroes de los pueblos originarios como por ejemplo el cerro Pedro Santos Willka de Pampa Awllaqa, aunque éstos son una excepción. Así, los héroes de los pueblos originarios como Santos Marka T'ula, Avelino Siñani, Francisco Tankara, Marcelino y Faustino Llanki, Manuel Chachawayna y tantos otros personajes fueron deliberadamente olvidados e ignorados.

El sistema educativo castellanizante es otro factor influyente en la superposición y desplazamiento de los topónimos nativos por otros traducidos al español, como en Pallqa por Playa Verde, Janq'u Chuqu

por Rama Blanca, etc. El comercio es otro factor que ha afectado en la retoponimación como Tripartito y otros. Éstos son algunos de los factores que han influenciado enormemente al cambio de topónimos originarios por otros nuevos.

Los cambios de nombres propios de lugares no fueron simples superposiciones, sino la deformación léxica-semántica y la pérdida de contenido y del valor cultural que encierran los topónimos originarios. Entonces, la problemática existente acerca de los nombres toponímicos de los ayllu y lugares es la pérdida parcial o total de los nombres originales en lenguas originarias que, en muchos casos quedaron olvidados sin rastro alguno. La adopción de topónimos del idioma castellano con el transcurso del tiempo ha desplazado a los nombres originales, lo cual debilita la identidad cultural de los pueblos que aún viven en estos territorios.

En vista de la diversidad de topónimos y factores que inciden en el cambio de los nombres propios de lugares, surge una serie de interrogantes como: ¿cuáles fueron las fuentes y los motivaciones que tuvieron sus habitantes para toponimar los diversos sitios con tal o cuál denominación en la región de las cuencas del lago Poopó y del río Desaguadero? ¿Cuál es la estructura léxica-morfo-semántica en los topónimos? ¿Cuáles son las motivaciones que han mediado en el cambio de nombre de los topónimos andinos? ¿Cuál es la relación entre el significado y los nombres de los topónimos de los pueblos, ayllus actuales y del pasado? ¿Cuál es el sentido actual y del pasado de los topónimos sustituidos por la influencia de lenguas en contacto en el eje acuático de la cuenca del altiplano central de Bolivia? Estas y otras interrogantes motivan el abordaje de la toponimia andina de las regiones de la cuenca del lago Poopó y del río Desaguadero.

Ante la serie de interrogantes se hipotetiza que, la Geografía Descriptiva y las Manifestaciones Vitales, la existencia de la flora y de la fauna del lugar, así como otros recursos naturales de la región, constituyen las fuentes y motivaciones en la toponimación de los lugares del mundo andino. En otro orden es posible atribuir los cambios de

superposición, desplazamiento, simbiosis y otros a los factores de carácter religioso, histórico, educativo, comercial y de lenguas y culturas en contacto.

Nuestro estudio tiene como objetivo:

- a) Establecer las características linguo-culturales, las motivaciones humanas y los cambios en la toponimación desde la perspectiva de la estructura léxico-semántica de los nombres propios de lugares en las cuencas del Lago Poopó y del Río Desaguadero. Para ello se recurre a la geografía descriptiva y a las manifestaciones vitales humanas desde la óptica del hombre andino.
- b) Organizar la estructura léxico-semántica de los topónimos desde la sincronía a la diacronía para el análisis de las motivaciones, la significación, la pérdida de sentido de los topónimos, las características geográficas y vitales, a partir del amplio corpus lingüístico y cultural recogido en la región de estudio.
- c) Explicar los cambios socioculturales y sociolingüísticos, históricos y religiosos de los topónimos y su incidencia en los niveles lingüísticos de las toponimias y los procesos de castellanización y sus consecuencias, desde la perspectiva lingüística y cultural.

En nuestras andanzas de trabajo de campo del proyecto de saberes andinos por el eje acuático del lago Poopó y del río Desaguadero nos encontramos con una gran diversidad sugestiva de topónimos. Al indagar sobre la significación de los nombres de los ayllu, montañas, ríos, vertientes, planicies, colinas, lagunas, hondonadas y aspectos que configuran el paisaje físico y natural, no encontramos información o explicación alguna. Entonces, nuestra inquietud creció no sólo por saber la significación de las denominaciones de "Poopó" y "Desaguadero",

¹ Es natural que haya surgido nuestra inquietud por saber el significado de los topónimos Poopó y Desaguadero, siendo éstos nuestro espacio geográfico de trabajo. Averiguadas sobre el caso, nadie supo decirnos algo al respecto. Una señora centenaria en la localidad de Poopó sólo atinó a decirnos soy Chilena. Pero fue un hombre relativamente joven quien nos informó: Poopó significa Kururu 'ombligo'. Pero ¿cuál la relación de Kururu y Poopó?

sino por las lenguas y culturas a las que pudieron haber pertenecido dichas denominaciones. Dicho en otros términos, surge la necesidad de producir conocimientos toponímicos que develen la génesis, conocimientos sociolingüísticos y culturales marcados por las sucesivas modificaciones en la Colonia y durante la República contemporánea. En este sentido, la proyección social de nuestro estudio se orienta a la revaloración, revitalización, cultivo y desarrollo de la lengua y de la cultura aymara. Lo cual resalta la conveniencia social de nuestro trabajo.

¿Y su relevancia social? La respuesta parece obvia. El estudio de la toponimia tiene una diversidad de destinatarios desde los estudiantes de los diferentes ciclos del sistema educativo, el conjunto de los maestros del sistema educativo, los estudiosos de la lengua y de la cultura aymara, los funcionarios "técnicos" de los diferentes niveles del Ministerio de Educación y Culturas, además del público interesado en las lenguas y culturas originarias y los propios aymara hablantes. Junto a la relevancia social puntualizamos también la metodología lexicográfico-lingüística cultural que implica el potencial aporte metodológico para futuros trabajos de investigación de carácter lexicográfico-enciclopédico aymara-castellano. El abordaje metodológico de nuestro enfoque es único en su género, a diferencia de los pocos trabajos toponímicos que existen en nuestro medio. En la diversidad lingüística de la treintena de lenguas llamadas minoritarias, tanto de la región amazónica como del Chaco, no existen todavía ningún trabajo desarrollado respecto de la lexicografía lingüística-enciclopédica. No está demás decir que nuestro aporte metodológico abre nuevos horizontes al estudio de la toponimia en la perspectiva lingüística y extralingüística.

Por otra parte, las implicaciones prácticas del estudio de la toponimia se proyectan a la solución de una gama de problemas en las diferentes disciplinas socio - humanísticas. Se orientan también a la solución práctica de la carencia de estudios sobre los saberes aymara-andinos basados en principios de la práctica lexicográfica y de la información lingüístico-cultural, la Geografía Descriptiva, Humana y la Historia. Desde otra óptica, es una aproximación al conocimiento del pensamiento más profundo de los conceptos culturales acerca de

la visión aymara del mundo vista desde las percepciones de sus actores. Este es el valor teórico que nos develan, por ejemplo, la división del tiempo en futuro y no futuro, lo humano y no humano, el sistema cuadripersonal de la interacción social y muchos otros conocimientos. No está demás señalar que, nuestro estudio, además, ofrece amplios alcances de orden académico, institucional y profesional. Contribuye a la difusión de conocimientos de primera mano, no solamente mirado y construido desde los laboratorios academicistas, sino desde la percepción de los propios conceptos de sus actores. Estos conocimientos contribuyen al enriquecimiento de las diferentes bibliotecas generales y especializadas, públicas y privadas de las instituciones encargadas del servicio bibliotecario y la difusión de la producción de conocimientos. El beneficio de los resultados de la toponimia andina es de utilidad a una gama de profesionales estudiosos de la lengua y de la cultura andina. Este es el impacto de nuestro estudio.

Nuestro estudio tiene lugar en el espacio sociogeográfico de la cuenca del lago Poopó y del río Awllaqa 'Desaguadero'. En su dimensión temporal abarca desde la sincronía a la diacronía y viceversa. Lo cual implica un abordaje linguo-cultural no sólo aymara, sino también a la red de relaciones de las lenguas y culturas que pudieron haber vivido o existido en el territorio del eje acuático de Los Andes del Altiplano Boliviano. Este abordaje toponímico nos permite no sólo la descripción superficial del significante, sino la comprensión del sentido de los topónimos en general, los cambios, simbiosis y la castellanización. El estudio pretende establecer los principios que puedan constituirse en pautas para la generalización de teorías toponímicas del mundo aymara andino.

2. Aspectos metodológicos

Nuestro estudio opta por el tipo de investigación descriptiva-cualitativa-etnográfica y geográfico-lingüística. La descriptiva pretende establecer lo que es o lo que existe, a través del registro, análisis, interpretación del significado y las condiciones existentes al momento. Implica algún tipo de comparación o contraste e intenta descubrir

relaciones de causa-efecto presentes entre variables no manipuladas, pero reales (J. W. Best, 1982:31 - 91 y sgts.). Se busca "los motivos que expliquen más o menos los fenómenos, o bien precisar los efectos resultado de situaciones nuevas, de transformaciones sufridas, de innovaciones introducidas o de cualquier otro factor que haya actuado en un grupo, fenómeno o situación dado" (R. Sierra Bravo, 1986: 114).

De manera complementaria a la descriptiva adoptamos la investigación cualitativa como el proceso activo, sistemático y riguroso de indagación dirigida, (Erickson, 1977: 62), de modo inductivo, holístico, humanista, orientado a la comprensión. Se trata de identificar la naturaleza profunda de la realidad, el sistema de relaciones, su estructura dinámica y la asociación o correlación entre variables. La generalización y objetivación de los resultados a través de la inferencia del corpus lingüístico. El estudio parte de los registros narrativos de los fenómenos que recogimos mediante las técnicas de la observación participante y las entrevistas no estructuradas y de los datos de la geografía.

El carácter etnográfico se da por lo que acontece en la vida cotidiana con los actores sociales relacionados con los cambios y simbiosis de la toponimación. Hubo la participación de los habitantes en la región, aunque no se pudo lograr la plena participación conjunta de los actores sociales en la definición, examen de los conceptos e interpretaciones. Utilizamos también la metodología de la Geografía Descriptiva y de la Morfología-léxica en la óptica de la diacronía y de la sincronía.

En el proceso de la investigación asumimos la observación participante, en la que nuestro rol ha sido participar en la vida cotidiana de los ayllus y de los diferentes municipios en una estrecha y sincera relación de diálogo con los principales actores sociales. Logramos la confianza de la población a través de los seminarios, coloquios y otros eventos pedagógicos sobre temas diversos en los ayllu. Esta técnica ha sido un medio para el acopio de los topónimos que nos permitió comprender y explicar la realidad toponímica.

La entrevista en profundidad ha sido la interacción humana para conocer los sentimientos y pensamientos sin tener en cuenta lo "correcto" del material toponímico recogido. La inducción fue el camino para que nuestros informantes descubran el significado de los topónimos. Se tuvo el cuidado de no imponer el punto de vista del investigador ni los intereses u objetivos personales; sino seguir el dictado de lo que dicen o hacen los actores respetando las fuentes, motivaciones y cambios en los topónimos andinos. En algunos casos, la entrevista fue realizada a los sujetos clave y en otros casos fue grupal y focalizada. La narración fue registrada en cintas magnetofónicas para su transliteración posterior.

Las fuentes del corpus linguo-cultural fueron la documental y la empírica. La primera comprende a los topónimos encontrados en la documentación del Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia de la ciudad de Sucre, correspondiente a la época colonial de 1570-1810, estos datos fueron complementados con los topónimos consignados en los actuales Planes de Desarrollo Municipal. La otra fuente fue recogida en algunos casos a través de la observación y en otros a través de la entrevista a las autoridades y personas de ambos sexos, mayores de cincuenta años de la región de las cuencas del río Awllaqa y del lago Poopó.

El procedimiento metodológico tiene tres fases:

La primera fase comprende el contacto inicial con las autoridades originarias política-administrativas para fines del acopio inicial del corpus toponímico de la región. También implica el diagnóstico de las comunidades en las visitas realizadas.

La segunda fase fue más profunda a través de la observación y entrevistas en profundidad acerca de la significación, superposición, desplazamiento y castellanización de los topónimos en acción conjunta con los actores de los pueblos originarios.

La tercera fase comprende la sistematización y la elaboración del reporte final. Esta fase se dedica al análisis del corpus, testimonios, percepciones y recuerdos de los nombres antiguos de los lugares por

parte de los habitantes. Esta fase implica también la sistematización y la elaboración del informe y del resultado del procesamiento de los datos en su versión preliminar y final.

3. La toponimia aymara

Son muy escasos los estudios de la toponomástica aymara en nuestro medio. Algunos estudios sobre la toponimia aymara corresponden al historiador Roberto Choque, quien hace un abordaje desde la historia y la lingüística. Otros estudios con enfoque linguo-cultural son la toponimia de la ciudad de La Paz y de El Alto y la Toponimia de los nombres que los inkas asignaron a su paso de Z. Alavi (1998-2000). Otro estudio es La toponimia ritual aymara un enfoque interdisciplinario, realizado por Zacarías Alavi, María Eugenia Pareja, Roberto Choque y Rodrigo Urioste, el cual todavía es inédito. Mencionamos también a Mauricio Mamani quien hace un abordaje toponímico desde la perspectiva cultural-histórica. Para M. Mamani, "al igual que los individuos también los pueblos tienen nombre e identidad. Esta es el 'alma' profunda de una sociedad; es su riqueza y su característica. Gracias a esta identidad, los pueblos pueden diferenciarse unos de otros y afirman su derecho a existir de manera diferente" (2004: 13-14).

Existe otro estudio que corresponde a la tesis de Licenciatura de Artemio Cáceres. El abordaje toponímico se ubica en el espacio geográfico de la parte occidental del Depto. de Oruro. Tiene un enfoque de carácter lingüístico. Una síntesis de dicho trabajo fue presentado a la Reunión Anual de Etnología donde se recalca la vital importancia de la toponimia aymara frente a la castellanización y el cambio de nombres de lugares y pueblos antiguamente nombrados (A. Cáceres, 1995: 139).

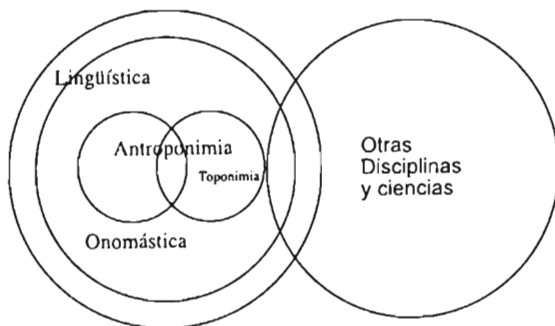
En este breve recuento, se registra también a Gregorio Loza, quien señala la importancia de estudios toponímicos, por ejemplo la expansión del pueblo aymara que se extendió desde el Norte de Perú hasta el noreste argentino, Atacama y gran parte de Bolivia. (citado por Roberto Choque, Op. cit: 2).

4. La onomástica

La Onomástica viene de la palabra griega anomastike que significa el arte de nombrar. Es el estudio y clasificación de los nombres de todo tipo de conocimiento y considerándolos sus distintos aspectos históricos, geográficos, socioantropológicos, económicos, culturales desde la estructura lingüística y de los factores históricos, sociales, que los originaron. Al respecto, Dubois (1979: 454) define como la rama de la lexicología que estudia el origen de los nombres propios. Se divide en Antroponimia y la Toponimia. La primera estudia la etimología e historia de los nombres propios de persona. Y la segunda es el estudio de los nombres propios de lugar (Op. cit.: 50 y 605; Fontanillo, 1986: 245). En esta óptica, la Onomástica es la ciencia inmediata de la toponimia que en el transcurso del tiempo evolucionó y surgió como una disciplina auxiliar a otras ciencias, como la geografía, la historia y otras. En este transcurrir del tiempo desarrolló su propio objeto de estudio y método, convirtiéndose así en una sub-disciplina de la lingüística.

La toponomástica o toponimia

En el siguiente gráfico puede observarse el sitio exacto que corresponde a la toponimia en relación a otras ciencias.



Fuente: Eligio Rivas Quintas, 1972: 75.

Toponimia proviene del griego *tópos* = 'lugar' + *ónoma* = 'nombre', "Onoma Rama de la Onomástica que tiene por objeto el estudio de los nombres de lugar actuales o pasados para clasificarlos, establecer su origen, evolución y razones de su significado y aun, en el caso, de su desaparición", así nos asegura Fontanillo (1986: 285). La toponimia tiene que ver con las relaciones de la lengua del país con las lenguas de otros países y también con las lenguas desaparecidas (Dubois, Op. cit). En esta perspectiva, la toponimia no es sólo el nombre de un determinado lugar, sino que liga el nombre con la historia de los pueblos que vivieron en estos territorios. "La toponimia tampoco es sólo la historia de los nombres propios más usuales en un idioma; encierra, además, un singular interés como documento de las lenguas primitivas a veces los únicos restos que de algunos de ellos nos quedan" dice Menéndez Pidal (1968: 7).

Los topónimos "arrastran consigo... los elementos fónicos, morfológicos, sintácticos y semánticos, propios de la antigua lengua, elementos que por lo común son fósiles e inactivos, como pertenecientes a una lengua muerta, pero alguna vez viviente aún, conservado su valor expresivo, incorporado a nuestra habla neolatina" (Ibíd.:7). Los topónimos no sólo nos llevan al pasado histórico, sino también nos permite, describir los vestigios de las lenguas, en unos casos extinguidos o casi extinguidos. El estudio de los topónimos reviste importancia porque constituye uno de las tantas áreas en que la lingüística aporta nuevos conocimientos acerca del hombre y sus relaciones con el entorno natural" (Roberto Lehnert, 1994:7). Desde esta perspectiva, el estudio de la toponimia, en nuestros tiempos, toma especialidades según la geografía, por lo cual existen especialistas en el estudio de nombre de ríos, montañas, o según tal o cual característica geográfica que particulariza un determinado territorio (Dubois, Op. cit).

Estudios toponímicos

La toponimia surgió desde el momento en que el hombre aparece sobre el planeta tierra. El hombre organiza su hábitat y su espacio sociogeográfico, junto a esto procede a nombrar a los cerros, ríos,

quebrados, vertientes o cualquier otro accidente topográfico. La toponimación no es casual ocurre con el nacimiento del lenguaje, el instrumento más poderoso que el hombre posee. "La voluntad del hombre debe haber nacido cuando éste abandona su vida nómada y se establece en comunidades sedentarias; cuando ya ha aprendido las técnicas básicas de la agricultura, cuando la domesticación de animales se ha convertido en algo cierto (...)", asevera Lehnet Santander (1994: 7). Entonces, el hombre antiguo tenía la necesidad de reconocer el lugar que habitó, ubicar los recursos, para su sobrevivencia, convirtiéndose en sedentario. Sólo así "podemos entender... con mediana claridad, la importancia de nombrar lugares, de dar un nombre que identifique a todo lugar, o cada accidente topográfico, a la red orográfica a todo lo que es significativo para el hombre", continúa Lehnet Santander (Ibíd.: 8).

La organización sociocomunitaria se complejiza cada vez más y más. Se producen agrupaciones y alianzas, aparece la necesidad de las proyecciones y previsiones futuras para las generaciones venideras, saber sobre la región y sus atributos porque de ello dependerá la continuidad de la especie, acota Lehnet Santander (Ibíd.). Junto a la organización sociocomunitaria aparecen los intereses socioeconómicos, socioculturales y religiosos. El interés religioso amerita perpetuar las ideas y sus creencias sobre las divinidades. Como es de suponer, las toponimaciones son pertinentes y el surgimiento de un nombre obedece a diferentes motivaciones sociales, culturales, y otros. El hombre construye su identidad cultural, "el mundo humano parece definirse esencialmente como el mundo de la significación. El mundo solamente puede ser llamado "humano" en la medida que signifique algo," nos ilustra Pamparaqay en su libro de oro (1999: 62).

La toponimia a través del tiempo

El estudio sistemático de la toponimia, clasificación e identificación de lugares, es del siglo XIX. Es el eslavo Frantisek Palacky (1834) quien propone la división de las poblaciones que en su momento amerita la toponimación. Luego se darán sucesivos estudios con F. Miklósich y Taschitski, estos autores nos dejaron las primeras clasificaciones

toponímicas. Pero a quien debemos los antecedentes a una mejor clasificación de los nombres es a Weiciehowski, (1873). Este autor clasificó los topónimos en: 1) Topográficos, 2) Patronímicos, 3) Nombres y animales, etc. Otro estudio más sistemático corresponde a A. V. Superansquia², que fuera publicado por F. Schwarz en 1931. Posteriormente aparecen N. V. Toporan Lebel; Z. V. Rubtseva; V. A. Zhuchkevinch; A. V. Superanskia (1973) entre otros.

Ramón Menéndez Pidal es uno de los estudiosos que reconoce la importancia de los estudios toponímicos con bases estrictamente científicas. Esto ocurre en España, recién en 1906. Menéndez Pidal ha empleado el estudio de la toponimia como instrumento para dilucidar problemas de la historia de la lengua española. "Ya en sus orígenes los topónimos documentados constituyeron un medio importante para la reconstrucción del español preliterario y para establecer los límites regionales" (citado por Bernales, 1990:9)³.

El estudio toponomástico ha merecido la atención no sólo de los estudios de esta disciplina, sino la de las instituciones que organizaron congresos sobre la toponimia y la antroponimia. Entre otros citamos el Primer Congreso de Toponimia y Antroponimia organizado por DAUZAT que se llevó a cabo en París en 1938, con representantes de diecinueve países. El Segundo Congreso de Toponimia y Antroponimia que debió llevarse a cabo en Munich en 1941, por causa de la guerra mundial, fue postergado hasta el año de 1947, el mismo que se llevó a cabo también en París. Junto a este acontecimiento académico se edita la revista *Onomástica* que luego cambiara de nombre con el denominativo de *Revue Internationale d'Onomastique*. El Tercer Congreso se celebró en Bruselas en 1949. En este evento se instituyó el

² El acceso a estos estudiosos de la toponomástica no se encuentra a nuestro alcance como hubiera sido nuestro deseo, por esta razón nos conformamos con solo mencionar la referencia bibliográfica.

³ Para más información véase Rabanales. *Obra Lingüística de don Ramón Menéndez Pidal*, RFE, LIII, 1970; y también a V. BIFUCH, *Obra Lingüística de don Ramón Menéndez Pidal*, tomo XXI, 1970.

Secretariado Internacional Permanente con sede en Lovaina; más tarde este ente es conocido como el Comité Internacional de Ciencias Onomásticas. Esta institución publica la revista *Onoma* desde 1950 entre otras tareas.

Paralelo al congreso de Bruselas, los investigadores españoles se juntaron en Jaca, España, en 1948 como evento preparativo para asistir en la primera Reunión de Toponimia Pirenaica⁴. Las conclusiones de dicho eventos fueron publicados en actas de la reunión. Joseph Vendryes da cuenta de una serie de eventos internacionales de Onomástica en Europa y en España, con los cuales se han intensificado los estudios sobre toponimia y antroponimia (1958).

Isabel Moyano Andrés presenta una amplísima bibliografía sobre la Onomástica Latino que comprende desde mediados del siglo XV hasta los primeros años del siglo XIX. Tenemos precedentes de este trabajo en la clásica obra de José Ignacio Mantecón. Se trata de una obra que consigna los estudios, repertorios y bibliografías realizados en los últimos treinta años (1972). Tiene dos partes: "La primera y principal representa la forma directa, es decir, el nombre del lugar en su fórmula latina y a continuación la indicación del nombre en su forma actual. La segunda parte recoge el nombre actual de la localidad acompañado de todas aquellas fórmulas latinas con las que fue conocido el establecimiento tipográfico", (www.arcomuralla.com/Arco/Shop/Detail.asp?IdProducts=629).

Joaquín Caridad Arias del Departamento de Filología Española de la Universidad La Laguna plantea la cuestión de la relativa incidencia de los nombres de origen prelatino en la toponomástica española y del resto de Europa Occidental. Establece "los fenómenos que habitualmente afectan a dichos nombres, tales como asimilación, contaminación, metátesis, haplología, introducción epentética de letras, sincopa, hiato, etc." El autor señala el fenómeno de la latinización y romanización de los nombres y topónimos con la pérdida de la

⁴ Pertenciente o relativo a los montes Pirineos.

inteligibilidad original. Lo novedoso de Caridad Arias es el establecimiento de los fenómenos que habitualmente afectan a dichos nombres, tales como “asimilación, contaminación, metátesis, haplogía, introducción epentética de letras, sincopa, hiato”⁵, etc. Estudia treinta y seis procesos interpretativos, referidos a distintas regiones peninsulares y de otros países de Europa Occidental a partir de amplio corpus toponomástico. Finalmente, se exponen las conclusiones teóricas y prácticas que son el resultado de este estudio, (2003-2004) y citaban [webpages.ull.es/users/filesp/tesis1.htm]. Cada vez sabemos que, se realizan muchos congresos, simposios y otros eventos académicos nacionales e internacionales sobre la toponomástica, sobre todo, en España y en Europa. Una noticia de gran actualidad es la realización de la reunión de expertos toponímicos de todo el mundo en Pontevedra el día 19 de octubre de 2007. La verdad es que no siempre tenemos acceso a las actas y conclusiones de dichos eventos.

En América Latina contamos con el estudio toponímico de Mario Bernal Lillo. Este autor, utilizando el método geográfico-lingüístico, realizó estudios de los topónimos de la región de Valdivia-Chile. En su estudio puntualizó la clasificación de los topónimos prehispánicos, la clasificación de la toponimia hispana y toponimias de origen germano, considerando la diacronía como la fuente importante en los reemplazos y sustituciones de los nombres mapuches por nombres hispanos y otros; y nombres hispanos sustituidos a su vez por otros nombres hispanos (1990).

Alina Camps nos señala que “el estudio de los topónimos ha llamado la atención de especialistas de diferentes ramas del saber: lingüistas, historiadores, sociólogos, geógrafos, etnógrafos y otros estudiosos que se ocupan de la compleja ciencias humanas y en diferentes manifestaciones” (1999:3). Al respecto, Z. Alavi complementa

⁵ Precisiones terminológicas: Metátesis, cambio de lugar de algún sonido en un vocablo; haplogía, eliminación de una sílaba semejante a otra contigua de la misma palabra; epentética, figura de dicción que consiste en añadir algún sonido dentro de un vocablo, como en corónica por crónica; sincopa, figura de dicción que consiste en la supresión de uno o más sonidos dentro de un vocablo, como en natividad por navidad; hiato encuentro de dos vocales que se pronuncian en dos sílabas. Diccionario de la RAE.

señalando que "la toponimia no es sólo de interés del lingüista, sino es la parte del conocimiento y aporte de los estudiosos que se ocupan del estudio en los diferentes campos del saber y del quehacer humano. Dado que dichos conocimientos reflejan valiosísima información sobre la vida de los pueblos, su lengua y su cultura" (2001). Así, los científicos de las diferentes ciencias participan en los estudios toponímicos: etnohistoriadores, antropólogos, semantistas, geógrafos y filósofos. La óptica multidisciplinaria posibilita una mejor comprensión de la toponimia en la diversidad de sus diferentes fuentes y formas.

Clasificación de toponimias

La cubana Alina Camps (1992: 6) ha llamado la atención sobre la ausencia de los fundamentos teóricos de los estudios toponímicos. Ante este vacío recurre a la revisión de la escasa bibliografía hasta entonces conocida; con ello se propone posibilitar la comprensión de las toponimias en el conjunto de las ciencias. Producto de sus estudios acerca de la taxonomía, Camps propone una clasificación mejorada y adaptada a los diferentes métodos para el estudio de las toponimias encontradas en sus antecesores.

De esta manera, con Camps se inicia la identificación de las categorías, leyes y conceptos cercanos a su realidad, aunque la clasificación de los topónimos tiene su propia historia que comienza con los estudios de Frantisek Palacky (1834). La clasificación de los topónimos puede hacerse de acuerdo con "el motivo" o con la asociación de las esferas de la realidad. En esta óptica tomando en cuenta como base los estudios de Salazar Quijada y A. Camps, proponen la siguiente clasificación: Animotopónimos, cognomotopónimos, epotopónimos, fisiotopónimos, fitotopónimos, hagiotopónimos, minerotopónimos, pragmatopónimos, somatopónimos, topotopónimos y zootopónimos (para mayor información véase Alina Camps, 1962). Aunque "esta clasificación no constituye un conjunto estrictamente cerrado, muchas otras clasificaciones pueden hacerse a medida que surgen los diferentes campos de asociación del hombre con la realidad objetiva" (Ibíd. 59).

Por su parte, M. Bernaldes clasifica en dos campos: la Geografía Descriptiva y las manifestaciones vitales. La primera toma en cuenta la naturaleza del suelo, la forma, los recursos hídricos, la existencia de los diversos recursos que caracterizan los sitios denominados. La segunda clasificación toma en cuenta los fitotopónimos, zootopónimos, las manifestaciones humanas en toponimias, antropotopónimos y hagiotopónimos.

5. Fundamentos teóricos

La Onomástica

Nuestro estudio se fundamenta en la teoría de la Onomástica. Ésta posibilita estudiar los nombres de lugar, actuales o pasados, para clasificarlos, establecer su origen, evolución y razones de su significado, las fuentes, las motivaciones y aun, en el caso de su desaparición, la relación con la lengua dominante actual, con otras leguas y las lenguas desaparecidas. Los estudios teorizados en párrafos precedentes tales como la toponomástica, la clasificación de toponimias y la evolución de la toponimia a través del tiempo son los lentes con los que miramos el estudio toponímico.

Morfología léxica

La Morfología se ocupa de unidades gramaticales dotadas de significado o morfemas. Cumple algunas tareas importantes como determinar las unidades morfológicas; trata también de las distintas variaciones que adoptan sus unidades y se fija cómo aquéllos se disponen constituyendo unidades de otro orden, como la palabra⁶ y las distintas agrupaciones de morfemas en la palabra, como en nación+al+iza(r)+ción. Sin duda, "la disposición de los morfemas y su orden obedece a reglas (leyes) de constitución", señala A. Manteca (1987:105). Un morfema se entiende como la unidad más pequeña del sistema de expresión que puede relacionarse directamente con cualquier parte del contenido. Esta unidad no puede subdividirse sin destruir o

alterar fundamentalmente el significado (H. A. Gleason, 1975). Los morfemas se dividen en lexicales o lexemas y gramaticales o grafemas.

El interés para fines de nuestro estudio es la Morfología Léxica, es decir, la disciplina de la morfología que estudia los recursos que poseen para formar nuevos vocablos a partir de las formas ya existentes, lexemas simples (t'ula); derivadas (t'ula.rara) composición (t'ula qullu); parasíntesis (t'ula.nta.ta), esto en la óptica de Matthews (1974: 53). Los lexemas señalados imponen que para cualquier estudio de la lengua hay que examinar los morfemas y las combinaciones de los mismos. Pero, este examen nos remite al examen de los fonemas ocasionados por los cambios de los fenómenos de la asimilación, disimilación, metátesis, la sonorización, ensordecimiento y otros, aspectos que también fueron señalados por Trinidad Arias (op. cit.).

La semántica léxica

Otro fundamento teórico es la ciencia del significado, la semántica, entendida ésta como el estudio de cambio de significado, por una parte, y por otra, como el estudio de la significación, es decir, cómo se significa y de cuál es el proceso de significar, de dotar de significado, y las leyes que lo rigen, (G. Berruto, 1989:14). En este proceso de la significación se relacionan dos elementos: psicológicos (significado y conocimiento, significado y pensamiento, significado y conducta, etc.) y situacionales

⁶ Desde la perspectiva de la gramática tradicional, la morfología se interesa por las formas de las palabras en construcciones y en usos diversos. Hoy, la palabra ya no es la unidad básica de un enunciado sintáctico como lo era antes. Hay lenguas que no tienen palabras. Si hay lenguas que carecen de palabras, entonces el hecho de que otras tengan se queda en una observación meramente descriptiva. Una propuesta teórica para el lenguaje en general sería falsa si se incluyese la noción de palabra como rasgo obligatorio. De ahí que no se puede hacer una distinción general teórica en ese sentido. Puesto que la morfología es tradicionalmente "aquella rama de la lingüística que estudia la estructura de las palabras", y la palabra no es una unidad teórica en sí, la distinción entre la morfología y sintaxis carece por consiguiente de estatus teórico. No sólo es objetable tal división en el caso del español y en otras lenguas donde efectivamente, existe la palabra como eslabón en una jerarquía, sino que es totalmente falsa en aquella que no la tienen, asevera Matthews (1974).

(significado y contexto extrasemántico). La semántica léxica revela el significado léxico en sus valores paradigmáticos y como el medio de representación del sentido de los enunciados, de las oraciones y de las palabras, considerándola como la noción misma de significado, que encierra diversos valores más o menos diferenciados (diferencia, sentido, denotación, designación, connotación, etc.). La semántica adopta direcciones y contenidos en correlación con dichos valores, además de otros valores supuestos y objetivos de índole teórica (Dubois, 1979; Fontanillo, 1986). Trata de precisar el nivel de análisis del plano del significado de los signos verbales.

Para nuestro caso, el topónimo se considera como el signo verbal. Nos inclinamos más por la lengua como vehículo, que como código. Lo cual implica que no hay pensamiento sin lenguaje. Entonces los topónimos vinculan el pensamiento con el lenguaje de los pueblos que vivieron en estos parajes, como está dicho en las consideraciones toponímicas de nuestro estudio. En esta perspectiva, "cada lengua incorpora un sistema conceptual propio que organiza la experiencia de una forma característica y que determina la visión del mundo y de los hechos que el hablante puede poseer" (J. J. Acero, 1998:17)⁷.

Lexicología, lexicografía, lexema

La toponimia no es ajena a la disciplina lingüística que estudia la estructura del vocabulario de la lengua, su composición, variedad, origen, cambios históricos y adaptación a las condiciones sociales de la comunidad como dijera Fontanillo (1986:178). Dentro de esta disciplina lingüística, el lexema es la unidad léxica abstracta que no puede descomponerse en otras menores aunque sí puede combinarse con otras para formar compuestos. Según Fontanillo "se compone de un conjunto de semas, carece de distribución sintáctica y, por tanto, de configuración morfológica concreta, si bien se halla asociada a diversas estructuras fonológicas alternativas, p. ej. {Fácil} puede ser el lexema básico a partir del cual puede formarse un nombre, facilidad, un verbo, facilitar, un

⁷Para mayor información consúltese M. Heidegger, H. G. Gadamer, K. O. Apel, Jürgen Habermas.

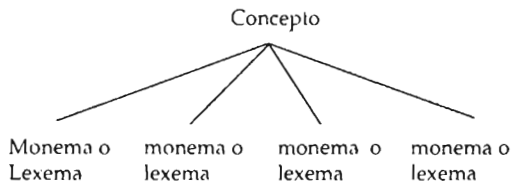
adjetivo, fácil, un adverbio, fácilmente, con sus respectivas modificaciones morfológicas adyacentes" (1986: 178).

La Onomasiología

La Onomasiología sustenta el estudio semántico de las denominaciones, a partir del concepto y busca los signos lingüísticos que le corresponden. Esto es, desde las relaciones orientadas que van del significado al significante. Su camino es paralelo al proceso que sigue el hablante en la codificación de los mensajes.

Significado \longrightarrow significante

Las relaciones onomasiológicas constituyen un eje asociativo sobre las que se apoyan ciertos conjuntos léxicos que, a pesar de que nada tienen que ver con los paradigmas léxicos, fueron denominados también campos. El campo onomasiológico se basa sobre la unidad de un concepto y estructura, un conjunto de designaciones, de sinónimos, delimitables, ellos también por medio de semas" (Baldinger, 1967:53. En: Gutiérrez, 1996). El valor de campo es el concepto, entendido como unidad de la sustancia del contenido. Baldinger lo representa así:



Esto es coherente con Hjelmslev, quien sustenta que la onomasiología parte de la consideración de la sustancia del contenido (concepto) para llegar a la forma del contenido (signo lingüístico correspondiente a la repartición del campo conceptual). Es a partir de esto que se examinan los signos lingüísticos. Entonces podemos asociar

las expresiones toponímicas en el sentido de que responden a las formas de interacción socio-cultural, por lo tanto estructuran la naturaleza de los conceptos toponímicos, lo que nos permiten orientar, cuantificar y utilizar un concepto muy estructurado y claramente delineado. En otra vertiente, los topónimos nos permiten entender las experiencias humanas en términos orientacionales de carácter espacial (Lakoff y Jonson, 1986), ahí está precisamente la importancia de la semántica en el estudio de la toponomástica.

Las constataciones precedentes nos muestran la importancia de entender las motivaciones de las diferentes denominaciones; los cambios léxicos y otros fenómenos toponímicos inducen a descubrir la significación original de un nombre o esclarecer el cambio desde su génesis y nacimiento. En este contexto, el estudio de los topónimos de Poopó y Desaguadero se fundamenta en las teorías descritas en los párrafos precedentes. La ciencia lingüística en sus diferentes disciplinas constituyen el marco general para comprender el tema también general de la cultura desde la perspectiva de las categorías lingüísticas en el que están inmersos el sentido lingüístico-cultural de dichos topónimos.

Modelo de análisis

Nuestro esquema de análisis se configura en la forma siguiente: sincronía, marca diatópico, diacronía, análisis morfo-léxica-semántica y la descripción desde la Geografía Descriptiva y Manifestaciones vitales. En este marco, el estudio adopta como entrada el topónimo actual, desde la perspectiva de la sincronía, seguido de una marca diatópica consistente en una sigla identificatoria regional de su ubicación (CP, cuenca del Poopó; RD, río Desaguadero; LP, La Paz; Or. Oruro; Cch, Cochabamba; Chl, Chile; LT, lago Tititaca). Luego, se consigna en diacronía el topónimo original aymara, seguido de un análisis morfo-semántico con su respectiva glosa en castellano, y finalmente la descripción de las características del topónimo (de carácter físico, cultural, económico, mítico, religioso u otros) atribuidos por los habitantes de la región. En algunos casos aparecen los signos de interrogación (?). Éstos significan casos dudosos o no esclarecidos.

6. Toponimia de las cuencas del Poopó y del Desaguadero

Clasificación e interpretación de los topónimos: criterios de clasificación⁸

Para la clasificación de las toponimias se toma básicamente la Geografía Descriptiva y las Manifestaciones Vitales, criterios de clasificación utilizados por M. Bernales (1990).

En la primera se caracterizan la naturaleza del terreno, morfotoponimia, hidrotoponimia y designaciones que hacen referencia a los materiales existentes o característicos del lugar. En la segunda categoría se caracterizan por la fitotoponimia, zootoponimia, humanas (vida agrícola, tipos de vivienda, vías de comunicación, historia), antroponimia y hagiotoponimia.

Topónimos en la perspectiva de la geografía descriptiva

La geografía descriptiva constituye una rica fuente para la creación de topónimos, toma en cuenta casi todos los aspectos de la naturaleza y explotación del suelo, las formas de relieve, las corrientes de agua, la orientación y situación geográfica de determinados puntos⁹.

Por la naturaleza del suelo

En esta primera sección se consignan la naturaleza del suelo que constituye una de las motivaciones para toponimar los lugares y la explotación de sus recursos.

Caracollo. RD-Or. Q'ara qullu. Q'ara 'pelado', qullu, 'cerro', 'cerro pelado'. Se denomina así por la apariencia de los cerros que se muestran sin la mayor vegetación o con una vegetación raquílica. Nombre de

M. Bernales Lilo. Toponimia de Valdivia. Ed. Universidad de la Frontera, Temuco-Chile, 1990

M. Bernales, op. cit.

una población sobre la carretera La Paz-Oruro y ramal a Cochabamba, muy próxima a la ciudad de Oruro. Desde esta población hasta la ciudad de Oruro, la carretera es una rectilínea perfecta y única en el país con una extensión de 36 Km.

Challacolo. CP-Or. Ch'alla qullu. Ch'alla 'arena' 'arenal', qullu, 'cerro', 'Cerro de arena' o 'cerros de arena', 'colina de arena dunas'. Lugar característicamente conformado por terrenos arenosos, está ubicado al Norte del lago Uru Uru. Nombre de la población ubicada sobre la carretera asfaltada Oruro-Pisiga hacia la frontera con la república de Chile.

Challapata. CP-Or. Ch'alla pata. Ch'alla 'arena' 'arenal', pata 'loma' 'cima', 'dunas'. Lugar arenoso o arenal formado por ciertas formas o promontorios de arena por el movimiento del viento. Población civil ubicada en la parte oriental del lago Poopó y sobre la carretera Oruro-Potosí, con una feria dominical considerada como la más grande de Bolivia. Además de la feria se caracteriza por sus exquisitos platos típicos preparados con carne de camélidos (llama y alpaca) y hortalizas. El municipio de Challapata cuenta con una represa, única en su género en la región. Esta represa está modificando el régimen de trabajo agro-ganadera y el ecosistema de la zona.

Chile. Chl. ch'ili. Ch'ili, 'angosto', 'espacio estrecho y alargado', este topónimo responde exactamente a las características de la configuración del territorio chileno, por una parte; por otra, sería como el testimonio de que los aymaras habitaron la región del actual territorio chileno. Sin embargo, se puntualiza que el vocablo no sea aymara, sino de otro pueblo precedente a la cultura aymara.

Ancocala. CP-Or. Janq'u qala. Janq'u 'blanco', qala, 'piedra. 'Piedra blanca'. Región caracterizada por la abundancia de piedras de color blanquecino. Región pedregosa de color blanquecina. La característica fundamental es la existencia de la divinidad configurada en dos piedras con forma de pumas, relacionada con la abundancia y la vida. El Ayllu está ubicado en las proximidades de la población de Qhurqhi Marka.

Janq'u Qala corresponde a la jurisdicción de la tradicional Ayllu Originario de Jach'a Kharankha conformada por doce markas y tres regiones: Norte, Centro y Sur Kharankhas con una organización socio-comunitaria y gobierno de Mallkus originarios (una pareja hombre-mujer). Este ayllu cuenta con una unidad Educativa Central.

Quillacollo. Cch. Killa qullu. killa 'luna', qullu 'cerro'. El cerro de la luna, Cochabamba (Qhuch'apampa). Sin embargo, nuestra indagación estableció que esa región antes y durante la Colonia era una zona habitada por los aymaras. En este caso, el topónimo sería de origen aymara qhilla qullu, Qhilla 'ceniza' qullu 'cerro' o 'promontorios de tierra de color ceniza'. Qhilla Qullu es el topónimo de la ciudad del mismo nombre muy cerca de la ciudad de Cochabamba ubicada en una hermosa campiña.

Vilaque. RD-LP. Wilajaqhi o wila jaqhi. Wila 'colorado', 'color rojo'. Jaqhi. Jaqhi 'roca', 'sitio rocosa rojiza'. Se postula también wila jaqi. 'persona rojiza o persona de ropaje rojiza. Este nombre es poco probable. Existen muchos topónimos con este nombre característicamente configurado por enormes moles de piedra de color rojizo o también terrenos de color rojo. Wila jaqhi es una población ubicada en las proximidades de Qalamarka sobre la carretera La Paz-Oruro; tiene una feria semanal.

Vilacollo. RD-LP. Wila Qullu. Wila 'colorado' 'de color rojo', qullu, 'cerro', 'colina'. Cerro colorado o también colina colorada. Su denominación obedece al color rojizo del cerro, en cuya falda se ubica la comunidad que lleva el nombre de Wila Qullu, caracterizada por terrenos de color rojo. Es una comunidad ubicada en el municipio de Qala Qutu, prov. Pacajes. Sus pobladores son hábiles alfareros.

Killakilla. Sc. Qhilla qhilla. qhilla 'ceniza' qhilla qhilla, reduplicación de qhilla, color ceniza, tierra de color ceniza. Terreno generalmente poco productivo o a veces nada productivo, nada útil ni siquiera para pastizales. Qhilla qhilla es un cerro imponente ubicado en las proximidades de la ciudad de Sucre, la capital de Bolivia.

Ayo ayo. RD-LP. Jayu jayu. jayu 'sal' jayu jayu, 'salar' lugar donde abunda la sal, terrenos caracterizados por yacimientos de sal. Municipio de Jayu Jayu en la provincia Aroma sobre la carretera La Paz-Oruro. Pueblo donde nació el caudillo aymara Túpak Katari y que fue descuartizado con cuatro caballos en la localidad de Peñas por los colonizadores españoles.

Calacoto. RD-LP. Qala Qutu. Qala 'piedra', qutu 'montón' o 'amontonamiento de moles de piedra' Sitio característicamente configurado por los promontorios de grandes moles de piedra. Nombre del municipio de Qala Qutu situado sobre el río Mawri y sobre la línea férrea internacional La Paz-Arica. El pueblo de Qala Qutu se caracteriza por su exquisito plato preparado con papa phiñu y el mawri, una variedad de pez que abunda en el río Mawri.

Caluta. RD-LP. Qalüta. Qala uta. Qala 'piedra', uta 'casa'. Casa de piedra. Serranía característicamente pedregal, donde las viviendas están construidas íntegramente con material de piedra. Yacimiento de yeso en la provincia Pacajes entre Qala Qutu y Jachir Marka.

Challa Belén. RD-LP. Ch'alla Belén. Ch'alla 'arena', 'Belén' del castellano Belén. Neologismo compuesto de dos términos aymara-castellano. Topónimo de la comunidad de Ch'alla Belén ubicado sobre la ribera del río Desaguadero en la provincia Pacajes. El topónimo obedece a la conformación de promontorios de arena (dunas). Toponimación hecha por misioneros de la secta religiosa de los protestantes, (nacimiento, representación de Jesucristo).

Ancara. RD-LP. Jankhara. 'Áspero', 'esponjoso'. Piedras o moles de piedra característicamente áspera y esponjosa de color blanquecino-rojiza. Comunidad ubicada en las faldas de un cerro caracterizado por la configuración descrita y sobre el río Desaguadero. Pertenece al municipio de Qala Qutu. Sin. Chhankha.

Anco choco. RD-LP. Janq'u chuqu. Janq'u 'blanco/a, chuqu 'rama' 'rama blanca'. Serranías característicamente conformadas por unas

colinas de color blanquecino y forma de rama de árboles. Comunidad ubicada entre las colinas de color blanquecino. Actualmente este topónimo es sustituido por “colina blanca”¹⁰.

Kasillunka. RD-LP. K’asillunkha. K’asa ‘desportillado’ falta de una pieza de entre varias que conforman un conjunto. Lunka ‘gusano’ ¿? Comunidad ubicada sobre el río Desaguadero en la provincia Pacajes. Pertenece al municipio de Axawiri.



Foto 1. Chullpares de *Kulli Kulli* en la localidad de Lawachaka (La Paz)

Lahuachaca. RD-LP. Lawa chaka. Lawa ‘palo’, chaka, ‘puente’. ‘Puente de palos’. Población del mismo nombre sobre la carretera La Paz - Oruro. De este pueblo se cuenta que durante la expansión inkaica, el inka ordenó la construcción de un puente con material de t’ula ‘leña de t’ula’ sobre el río con fuerte corriente de aguas.

Pasila. RD-LP. Phasila. Phasa ‘mineral comestible’, ıla derivado del verbo aymara ılaña ‘extraer’. Yacimientos de phasa de donde se extrae

¹⁰ La retoponimación con traducción al castellano obedece básicamente a los misioneros de la secta religiosa protestante y la escolarización castellanizante.

este mineral comestible. La phasa es un mineral que acompaña a las exquisitas patatas cocidas enteras. La phasa tiene muchas propiedades medicinales, especialmente para el tratamiento de las afecciones renales y del hígado. Nombre de la comunidad ubicada en la provincia Pacajes. Pertenece al municipio de Axawiri en el cantón Achiri. Phasila son yacimientos de dicho mineral, diseminado en las diferentes regiones del cantón Achiri.

Calamarca. RD-LP, Qala marka, Qala, 'piedra', marka 'cima', 'cima de piedra' Región característicamente pedregal, constituido por enormes moles e hileras de rocas con figuras humanas en algunos casos, en otras, de animales y/o parecidas a construcciones de naturaleza rara. Se tejen una variedad de leyendas de una ciudad encantada. Su apariencia física se parece en mucho a una gran ciudad. Se extiende desde la Provincia Pacajes en el departamento de La Paz hasta el límite con el territorio del departamento de Oruro. Se trata de un potencial turístico aún no explotado. Los pobladores de la región la conocen como Parara, 'ciudad de piedra'. En el Parara existe una enorme riqueza de flora y fauna andinos.

Calamarca. RD-LP. Qala marka¹¹. Qala 'piedra', marka 'cima'. cima de piedra. Región característicamente configurada por la abundancia de piedras. Pedregal. Población ubicada sobre la carretera La Paz-Oruro. Sobrenombre de los policías por el asalto y el triple asesinato a los funcionarios cajeros de la Corporación Minera de Bolivia por oficiales de la policía.

Casquiri. RD-LP. Qhasqhiri. Qhasqha 'piedra lisa y consistente', conocido también como urqu qala 'piedra macho'. Sitio caracterizado por la existencia de piedras lisas muy consistentes. Comunidad ubicado sobre el río Jala Jawira en el cantón Achiri del municipio de Axawiri.

¹¹ Marka también se conoce como 'pueblo' o población urbanizada. Nuestras indagaciones desvirtúan 'marka como pueblo' en los topónimos pre-coloniales, significa "cima". Para mayor información véase también DURAND Juan, Etimologías Perú - Bolivianas. Talleres Gráficas La Prensa, La Paz-Bolivia, 1921.

Collpa. CP-OR. Qullpa. 'salitre' Mineral abundante en la región. Comunidad de ex - hacienda, en el departamento de Oruro. La qullpa se utiliza como detergente. Los pobladores de la región preparan el detergente en forma de bolas para expender en las ferias de la región.

Colque marca. CP-OR. Qullqi marka. Qullqi 'plata', marka, 'pueblo' 'pueblo de la plata', lugar donde abunda el mineral, mina de plata, explotación de la plata. Los pobladores aymaras conocen a esta población como qhurqhi marka. Municipio de Corque.

Rumi cancha. Cch. Rumi Kancha. Topónimo quechua, rumi 'piedra', kancha, 'corral', 'canchón', canchón o corral construido con material de piedra.

Sañuni. CP-OR. Sañuni. Sañu 'objetos de cerámica', 'bienes objetos o materiales'; -ni, sufijo poseedor. Lugar que posee material para cerámica. Comunidad de ex hacienda en el departamento de Oruro.

Toponimias en la visión morfotopónicas

Estas toponimias abarcan las más variadas matices topográficos y accidentes geográficos que corresponden a la orografía de la cuenca del Poopó y del río Desaguadero. Estas características son elevaciones, depresiones, planicies, cuevas y otras, propias de la topografía andina.

Choro. CP-OR. Churu. (Isla) ¿? Churu 'planicie', planicie de tierra firme. Región del lago Poopó donde vivían los urus, próximo a la población o municipio de Poopó.

Arica. Chl. Ari aqu. Ari 'filo' aqu 'muela' 'morro de piedra'. La configuración del morro de Arica. Ciudad de Arica ubicada al pie del Morro de Arica en la república de Chile.

Ancoñuñu. DR-OR. Janq'u ñuñu. (Caracollo) Janq'u 'blanco' ñuñu 'senos' 'seños blancos'. Colinas configuradas por la forma de senos de

la mujer. Colinas blanquecinas ubicadas en la región de Q'ara Qullu en el departamento de Oruro. Estas serranías con colinas blanquecinas son muy productivas. Metáfora conocida como nutriente.

Llallagua. RD-LP; CP. Pt. Llallawa. 'Ramal', generalmente objeto que se bifurca, semilla, cerro, objetos bifurcados en dos ramas, etc. Comunidad en la cuenca del río Desaguadero. Centro minero del departamento de Potosí. Dichos topónimos obedecen a la forma llallawa de los cerros. Topónimos con este nombre son muy frecuentes en toda la región andina. Cuando se encuentra una semilla de papa "llallawa" durante la siembra de la papa, la semilla llallawa es adornada con flores de cactus y es motivo de ritos con música y danza entre satiri e iluri (hombres y mujeres). Llallawa es metáfora de matrimonio.

Mocomoco. LT-LP. Muqu muqu. 'Conjunto de colinas', municipio de la Prov. Muñecas del departamento de La Paz. Este tipo de topónimos con la conformación de colinas cónicas es muy frecuente en toda la región andina. A los pobladores de Muqu muqu se los conoce con el nombre muqu q'ara. Esta denominación obedece al uso de pantalones cortos por encima de las rodillas.

Pacollo. RD-LP, Pã qullu. Pã 'dos', qullu 'cerro', dos cerros, configuración física de dos cerros que custodian a la estancia de Uqhula. Ancoraimes. Este topónimo es frecuente en la región andina. En la población de Achiri, el topónimo obedece a la existencia de dos cerros juntos. Comunidad del mismo nombre.

Colocolo. RD-LP. Qullu qullu. Qullu 'cerro', qullu qullu, 'conjunto o cadena de cerros o serranías' que conforman la cadena del contrafuerte andino. Serranía ubicada entre los departamentos de Oruro y La Paz.

Sica Sica. RD-LP, Siqi siqi. Siqi 'líneas' siqi siqi, reduplicación pluralizador 'líneas'. 'Conjunto de líneas'. Conjunto de serranías' con una configuración de líneas diversas que conforman una cadena de serranías. Contrafuerte andino. Población del mismo nombre ubicada sobre la carretera La Paz-Oruro, con un templo histórico, de costumbres

y danzas tradicionales, danzas folclóricas andinas. Recientemente se postula a la existencia de una planta llamada sik'i cuya reduplicación sería sik'i sik'i. ¿?

Vilque. CP-OR. Willk'i, 'Abra en la serranía', falta de alguna en una serie uniforme. Paso o camino por la serranía. encuentra en el municipio de Santiago de Machaqa, en la frontera Bolivia-Perú, muy próximo a la población peruana de P'isaqüma.

Pancarcollo. CP-OR. Panqar qullu. Panqara 'flor', qullu 'cerro', cerro florido. Se encuentra en la serranía de la parte oriental del lago Poopó.

Toponimias hidrotponímicas

Pairumani. RD-LP. Payar umani. Paya 'dos' -ru- sufijo direccional, uma 'agua', -ni- sufijo poseedor. Ramal de la corriente de agua en el río que luego vuelven a juntarse. Comunidad ubicada sobre la ribera de los ríos donde característicamente la corriente de agua se divide y se junta. Una de las comunidades está ubicada en la población de Berenguela del municipio de Charaña.

Sorapata. CP-OR Sura pata. Sura, 'hielo con apariencia espumosa', pata 'cima' 'arriba'. Región que en la estación de invierno se caracteriza por hielos suaves y con apariencia de espuma blanca. Región oriental del lago Poopó.

Sorasora. CP-OR, Sura sura. 'Hielo' cuya característica granulado y fufo se considera como signo de buena cosecha en el año agrícola. Paria, Oruro.

Orinoca. CP. Or. Jurin juqhu. Juri- Turbio (de aguas turbias), -ni 'poseedor de agua turbia': juqhu 'bofedal'. Bofedal de aguas turbias. El topónimo obedece a los bofedales caracterizado por aguas turbias, por la permanente trajinar de los camélidos (alpacas). Población del municipio del mismo nombre, ubicada en la jurisdicción del municipio de Santiago de Andamarca. Pueblo natal del presidente de la República Evo Morales Ayma.

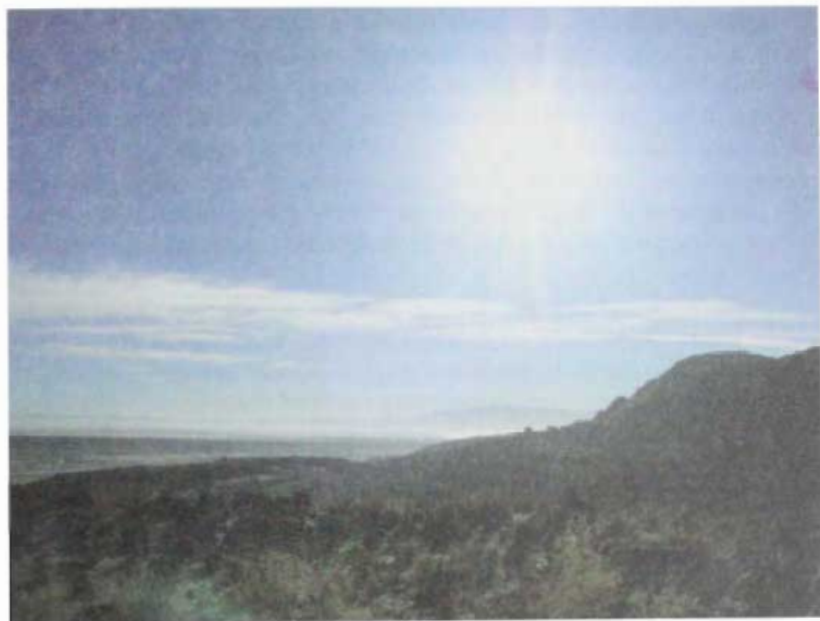


Foto 2. Al fondo el lago Poopó seco y las serranías de Azanaque (Oruro).

Poopó. CP. Or. Püpu 'ombligo', vocablo pukina. De acuerdo a nuestros informantes el vocablo fue superpuesto con el término Kururu 'ombligo', posteriormente ocurre la reducción del alargamiento vocálico en la lengua quechua pupu con el mismo significado de ombligo. En la colonia sufre la castellanización al actual nombre de Poopó. Es de notar que el significante ha sufrido sucesivos desplazamientos, pero el significado se ha mantenido, excepto con la castellanización que llevó a la pérdida completa del sentido inicial y ritual del topónimo.

Desaguadero. CP. Or. y LP. Conducto o canal por donde se da salida a las aguas. El nombre original es Awllaqa, 'canal profunda o canal'. Población fronteriza dividida por el río del mismo nombre, que sirve de límite entre Perú y Bolivia. Este río une los lagos Tititaca y Poopó.

En algunos lugares, el río se conoce con el nombre Walsa Uma 'walsüma', 'agua de las balsas de totora'. Awllaqa está completamente desconocido por los pobladores de la cuenca. En cambio, Walsa Uma apenas ya balbucean algunos ancianos del sector de Vichaya (municipio de Axawiri).

Umayuriri. CP-OR, Umayuriri. Uma 'agua', yuriri 'nacimiento' ojo de agua, vertiente de donde brota la corriente de agua. Surasura, Paria, Oruro.

Viloma. Cch. Or, LP. Wilüma, Wila 'rojo', uma 'agua'. Agua rojiza teñida por el color de la tierra rojiza que caracteriza estos parajes. Son varios los topónimos con este nombre tanto en Oruro como en La Paz. Uno de estos topónimos está ubicado en el cantón Achiri, municipio de Axawiri.

Pultuco. RD-LP, Phult'üqhu. Phult'u, 'hervidero', -qhu de juqhu 'bofedal'. Sitio cubierto de bofedal con ricas fuentes u ojos de agua dulce con apariencia de agua que hierve en la olla. Topónimo sustituido con Puerto Villa. Nombre de una comunidad del municipio de Qala Qutu. Provincia Pacajes, departamento de La Paz.

Pucorcollo. CP-OR. Puqur qullu. Puquña 'producir', 'madurar'; -iri- sufijo agentivo 'que hace madurar' qullu 'cerro'. Cerro donde se produce en abundancia los productos agrícolas. Cerro donde no se pierde la cosecha. Serranía oriental del lago Poopó.

Mauri javira. RD-LP. Mawri Jawira. Mawri 'variedad de pez', jawira, 'río'. Río Mawri. Afluente del río. Desaguadero famoso por la abundancia de la variedad de peces denominados "mawri". El río mawri atraviesa el territorio del municipio de Qala Qutu, en la provincia Pacajes, corre paralela a la línea férrea La Paz-Arica.

Pisacoma. RD-LP, P'isaq uma. P'isaqa 'perdiz', uma 'agua', 'abrevadero'. Fuente de agua donde beben agua las perdices por las tardes. Lugar donde abundan estas aves. Población peruana colindante

con la provincia Ingavi y José Manuel Pando en el departamento de La Paz. Municipio de Santiago y San Andrés de Machaca.

Ulluma. RD-LP. Khullu uma. Khullu 'codorniz', uma 'agua' o 'abrevadero'. Abrevadero de las codornices. Fuente de agua donde beben agua las codornices. Lugar donde abundan las codornices. Población colonial que lleva este nombre en la provincia Pacajes, a las riberas del río Desaguadero.

Palca. RD-LP, Pallqa. Ramal, bifurcación del río o lugar donde se unen dos ríos, dos caminos. Este topónimo es muy común en la región andina por los afluentes de los ríos. Las configuraciones de los ríos que se unen o caminos que se bifurcan, casi siempre llevan esta denominación. Municipio de Pallqa¹² de la Provincia Murillo en el departamento de La Paz. Microtopónimos en las regiones del lago Poopó y también del río Desaguadero. Uno de estos topónimos se encuentra en el cantón Achiri, es famoso por sus yacimientos de phasa.

Chulumani. LP, chulu umani. Chulu, 'puma', uma 'agua', -ni poseedor 'abrevadero de las pumas. Sitio donde toman agua las pumas. Municipio de Qala Qutu. Chulumani es también una población yungueña en el departamento de La Paz.

Copacabana. LT-LP, Or. Quta qhawaña. quta 'lago', qhawaña, 'cuidar, vigilar, mirar' 'mirador'. Mirador del lago. Lugar de donde se mira el horizonte de las aguas del lago Titqaqa. Copacabana es la población de la virgen morena, tallada por el indígena Titu Yupanki. Está ubicada a orillas del lago Titiqaqa de la provincia Manko Kápak del departamento de La Paz. Copacabana es la población de peregrinaje de los católicos de diferentes pueblos de Bolivia y Perú. Copacabana, población de la región de Qhurqhi-Oruro, topónimo en devoción a la virgen morena.

Iquique. Chl. Ikiq iki. Ikiña. Ikiña 'dormir' iki, 'duerme él/ella' ikiq iki, 'duerme y duerme, estable tranquilo, no se alborota, seguramente referido a las aguas tranquilas de Océano Pacífico. Ciudad Chilena de Iquique.

Toponimias que hacen referencia a cosas existentes en el lugar

Chacani. CP-OR. Chakani. Chaka 'puente', -ni- sufijo poseedor, lugar donde existe un puente. Exhacienda en la provincia Cercado del Depto. de Oruro.

Llapa llapani. CP-OR. Llapa llapani. Llapa 'hierva menuda', llapa llapa, 'reduplicación pluralizadora' -ni- 'poseedor de'. Lugar donde abunda la hierva denominada llapa. Pasto muy nutritivo para el ganado lanar (ovino). Población donde viven los uru muratos a orillas del lago Poopó; está ubicada a diez Km. de la población de Wari del municipio del mismo nombre.

Pancarcollo. CP-OR, Panqar qullu. Panqara 'flor', qullu 'cerro' Cerro de las flores. Se trata de un cerro con bastante humedad, lo que configura el carácter de un jardín natural florido. Está ubicado en las serranías de la parte oriental del lago Poopó.

Puscallani. CP-OR, phuskallani. Phuskälla 'tuna silvestre', -ni- sufijo poseedor. Lugar donde abunda la phuskälla, fruto del Wara qhu (kactus), paskana, variedad de kactus. Cerro ubicado en la parte oriental del lago Poopó.

Calamarca. RD-LP Qalamarka. Aroma. Qala 'piedra', marka 'pueblo' pueblo de las piedras (loma de piedras). Sitio o lugar donde abundan las piedras. Población de la provincia Aroma sobre el camino La Paz-Oruro, configurado por serranías sumamente pedregosas. Apodo de los policías, por el asalto y triple asesinato a los cajeros de COMIBOL que fuera protagonizado por los policías.

Calacala. CP-OR, Qala qala. Qala 'piedra' qala qala 'abundancia de piedras'. Lugar donde abundan las piedras, pedregal, pedregoso. Comunidad de exhacienda, ubicada sobre el camino Vinto- Sakaka en la parte oriental de la ciudad de Oruro.

Conani. RD-LP Qhunani. Qhuna. 'molino', -ni 'poseedor'. Lugar donde existen los molinos de piedra, especialmente hecho para moler

cereales y sal. Población del mismo nombre sobre la carretera La Paz - Oruro. Al presente, en esta población se puede observar las famosas laq'á utas, casas de tierra o viviendas construidas con tepes. Construcciones andinas que perviven, otras están completamente modernizadas con reparticiones diversas en su interior, incluso con piso. Son construcciones que conservan una temperatura ambiente y tienen propiedades contra el fenómeno de las descargas eléctricas.

Yauriri. RD-LP. Yarwiri, yawri 'aguja gruesa', -iri- 'sufijo agentivo'. Fabricante de yawri. Comunidad donde se fabricaba yawri. Comunidad originaria del municipio de Jesús de Machaca, en la provincia Ingavi del Depto. de La Paz.

Yayani. CP-OR. Yayani. yaya, 'niño-adolescente', -ni-, 'poseedor', lugar donde viven los adolescentes. Término despectivo, puede referirse metafóricamente a personas ingenuas, aseveración despectiva o peyorativo. A decir de los colonizadores o de las personas de una etnia respecto de la otra como por ejemplo aymara respecto de los uruchi. Comunidad ubicada en la región de la parte oriental del lago Poopó.

Arichua. RD-LP. Arichuwa. Ari 'agudo', 'nuevo', chuwa 'plato pequeño de barro'. Platillo de barro, la chuwa por lo general se utiliza para tapar las ollas. Platillo nuevo hecho de barro. Metafóricamente, persona joven y novata o inexperta en determinadas habilidades y/o función social en el ayllu y la marka. Se encuentra en el cantón Achiri, de la provincia Pacajes del Depto. de La Paz.



Foto 3. La población de Quillacas y el cerro San Juan Mallku (Oruro).

Quillacas. CP-OR, qhilla q'asa. Qhilla 'ceniza', q'asa 'abra'. Serranía con una conformación de tierras de color ceniza caracterizada por un abra que da paso a dos planicies ubicadas a ambos lados de dichos contrafuertes andinos. Población de Killakas, famoso por el señor de killakas. En la fiesta de exaltación llegan contingentes de peregrinos de todas partes de Bolivia, también de la República de Argentina. Killakas, es una región de ricas tradiciones y leyendas.

Machacamarca. CP-OR. Machaq marka. machaqa 'nuevo' marka 'pueblo'. 'Pueblo nuevo. Se refiere a la fundación del nuevo poblado en un paraje donde anteriormente no había ningún poblado antes de la explotación minera, su denominación se debe a la localización de un campamento minero para la explotación de minerales en la colonia y tuvo su continuidad en la república.

Machaca marquita. CP-OR. Machaqa markita. Machaqa, 'nuevo', marka 'pueblo', -ita (préstamo del castellano) diminutivo 'pequeño'

‘pueblo nuevo y pequeño’. Ingenio minero, caracterizado por la creación de una población civil pequeña, muy junto a la población minera de Machaq Marka.

Patacamaya. RD-LP. Patak amaya. Pataka, ‘cien’, amaya, ‘muertos’, ‘cadáver’. ‘Cien muertos’ o también ‘cientos de muertos’. Según la leyenda, el inca perdió a un centenar de sus mejores hombres o mejores guerreros en sus propósitos de expansión territorial y conquista a los aymaras. La población de Patak Amaya se encuentra sobre la carretera de La Paz-Oruro y ramal de la carretera asfaltada a Tambo Quemado hacia la frontera con la república de Chile. Esta población cuenta con una feria dominical de grandes magnitudes, es una de las ferias más grandes en el altiplano después de la feria de Ch’allapata.

Pazña. CP-OR. Pasaña. Derivado del verbo castellano “pasar” aymarizada-qhiswizada ‘pasña’. El sitio antes y ahora era y es el paso obligado de Norte a Sur y viceversa de los viajeros hacia los valles y de éstos al altiplano. Municipio de Pazña. Zona turística con variadas fuentes de aguas termales.

Conco. RD-LP. Qhunqhu. Sonido del trueno “qhun qhun”, ayllu de la marka de Jesús de Machaqa. Sitio de grandes tormentas de descarga eléctrica en la época de lluvias. Entre los ayllus de Machaqa, ayllu cabeza de la parcialidad arriba o de la arax suxta, en el contexto de la organización sociocomunitaria machaqiña. Se cree que el vocablo pertenece a la lengua Pukina. ¿?

Sapaque. LP. Sapa jaqi. Sapa ‘solo’, jaqi ‘persona’, ‘gente’, persona sola, persona solitaria. Existen leyendas que hacen referencia a la vida de una persona, hijo único, persona solitaria que habría vivido en la región en tiempos remotos. Municipio del mismo nombre. Está ubicado en el valle sureño de La Paz.

Tiahuanacu. RD-LP. Tiwanaku. Sitio arqueológico. Población y municipio del mismo nombre. ¿?

Tupoco. RD-LP. Tupu juqhu. Tupu 'medida', juqhu 'bofedal'. Bofedal con abundante agua dulce y fresca. En la colonia, lugar de descanso de los viajeros mitayos, paso obligado hacia las minas de Potosí. Se cuenta que los mitayos que viajaban a Potosí podían ser acompañados por sus familiares como despedida fatal hasta ese lugar. Lugar de despedida a los mitayos por sus familiares en la incertidumbre de muerte o vida de los mitayos. Este topónimo está ubicado sobre la carretera Corocoro-Patacamaya, con conexión a la carretera La Paz-Oruro. Municipio del mismo nombre con una feria anual con duración de una semana que se realiza en la Fiesta de San Andrés.

Toponimias relacionadas con las Manifestaciones vitales

Esta sección toponímica hace referencia a las manifestaciones vitales, es decir, relacionadas con flora, la fauna, las manifestaciones humanas y los nombres referidos a personas.

Fitotoponimia

Huaila marka. CP-OR. Waylla marka. 'paja' variedad de paja, marka 'cima' 'Cima donde crece la waylla'. Parajes donde abundan las wayllas, generalmente en lugares altos. La waylla es una planta parecida al ichhu o wichhu, de una apariencia suave no espinosa, apetecida por el ganado de camélidos, produce en los lugares elevados. Apto para fabricar payasas. Municipio del mismo nombre en la provincia de jach'a Kharankha en el departamento de Oruro.

Tolamarca. CP-OR, t'ula marka. T'ula, 'arbusto' marka 'pueblo'. Cima de arbusto de t'ula. Región donde abundaba la t'ula. Comunidad ubicada en la parte Oriental del lago Poopó. La explotación minera ha desbastado este vegetal, al presente ya no existen las plantas de t'ula.

Quila quila. CP-OR, q'ila q'ila, 'arbusto de flores de color lila', lugar donde crecen las q'ila q'ilas. Las flores de K'ila k'ila son utilizadas en los ritos andinos principalmente en la anata o carnavales. Serranías donde crecen estas plantas. Cerro ubicado en la región de la cuenca del río Desaguadero.

Iruhuitu. RD-LP. Iru wit'u. Iru 'paja brava', wit'u 'especie de península'. Ribera del río Desaguadero donde abunda la paja brava. Población de los urus conocido como los urus de iru w'itu en la jurisdicción de Jesús de Machaca, Prov. Ingavi del Depto. La Paz.

Huaica jancara. RD-LP. Wayk'a jankhara. Wayk'a 'ají', jankhara 'piedras ásperas'. Elevaciones configuradas con piedra o moles de piedras característicamente de forma esponjosa y blanquecina. Sitio donde abundan unas plantas con frutos de forma de ají. Comunidad sobre el río Desaguadero, los pobladores de dicho lugar apellidan Huayta, derivación castellanizada de Wayk'a.

Zootopónimos

Andamarca. CP-OR. Anta marka Anta 'cobre' zona cuprífera; marka 'cima o sobre', 'región cuprífera' Pueblo ubicada sobre una región de terrenos de color cobre. Existe otra versión que más bien provendría del verbo aymara antaña 'arrear ganado'. Este topónimo es muy poco probable. Municipio de Santiago de Andamarca se ubica en la región de Jach'a Kharankha.

Condorikiña. RD-LP. Kuntur ikiña. Kunturi 'Cóndor', ikiña 'dormir' o 'dormitorio', 'lugar donde duermen los cóndores'. Son sitios característicamente escarpados en las alturas de las montañas. Por lo general, son lugares inaccesibles a las personas, y son del dominio exclusivo de los cóndores. Los topónimos con esta denominación son abundantes en toda la región andina, debe su nombre por el hábitat del rey de las alturas. Varios de estos topónimos se encuentran en la provincia Pacajes (Corocoro y Campero).

Huari. CP-Or. Wari. Wari 'vicuña'. Camélido silvestre que vive en regiones deshabitadas por otros animales y por el hombre. Lugar donde vivían las vicuñas. Población del mismo nombre. Actualmente funciona la cervecería Huari (Wari). A unos seis Kms de Wari se encuentra Llapallapani, el reducto de los Uru Muratos.

Viscachani. RD-LP Wisk'achani. Wisk'acha, 'mamífero roedor', -ni- 'sufijo poseedor'. Lugar donde abundan las wisk'achas (viscachas). Balneario de aguas termales, pueblo del mismo nombre sobre la carretera asfaltada La Paz-Oruro, cuenta con hotel, piscina y otras facilidades para los turistas. Sitio histórico de la cultura Wisk'achani. Existe otro topónimo en el cantón Campero de la provincia Pacajes.

Caquengora. RD-LP. Qaqinkura. 'Ave rapaz' que emite un sonido como qaqin... qaqin... qaqim... Lugar donde abundan estas aves. Población que lleva dicho nombre en la provincia Pacajes cerca del lugar donde confluyen los ríos Desaguadero y Mawri.

Chacacolo. RD-OR. Chaka qullu. Chaka 'puente', qullu 'cerro' 'puentes al estilo de cerro'. Comunidad de ex - hacienda, ubicada en los contrafuertes andinos de la región oriental del lago Poopó, (ABNB).

Parina. RD-LP. Parina. Parina 'flamenco' Ayllu de Jesús de Machaca en la ribera del río Desaguadero donde abundan los flamencos.

Surikiña. LT-Or. Suri ikiña. Suri, 'avestruz', ikiña 'dormir'. Lugar donde viven y duermen los avestruces. Municipio de Turco, en la provincia Sajama. Isla Surikiña, atractivo turístico en el Lago Titicaca. La Paz.

Turco. CP. Or. Tuq tuq. Tuq tuq 'sonido que emite el sapo'. Onomatopeya del sonido del sapo. Turco topónimo castellanizado. Municipio del mismo nombre. La capital de los camélidos. Provincia Sajama del Depto. de Oruro. La población de Turco cuenta con un potencial recurso hídrico denominado Santa Bárbara y atractivos turísticos como la ciudad de piedra Pumiri, el molino del inca y otros.

Manifestaciones humanas

Achiri. RD-LP. Jachiri. Jachaña 'llorar', -iri, agente, /"/ verbalizador 'el que hace'. Sujeto que hace llorar, fiscalizador, ejercicio de control social. Población colonial ubicada en la segunda sección de

la Provincia Pacajes; está conformada por tres ayllus. Pueblo de ricas leyendas que resaltan su topónimo y las características de sus pobladores. Región productora de una gran variedad de exquisitas patatas sumamente arenosas. Zona camclera por excelencia y región donde comienza las primeras estribaciones de la ciudad encantada o ciudad de piedra. En la región abundan muchos chullpares. El pueblo cuenta con un pequeño museo. Está ubicado sobre la carrera 107, La Paz, hacia la región fronteriza denominada Tripartita: Bolivia-Perú y Chile.

Aguallamaya. RD-LP, Awil amaya. Awila 'vieja' 'anciana', amaya, 'cadáver'. 'Cadáver de la anciana'. Puente colgante y puente fijo sobre el río Desaguadero en la carretera Guaqui-San Andrés de Machaca, en la provincia Ingavi del Depto. de La Paz. Población muy próxima a los urus de Iru Wit'u.

Vachacalla. CP. Or. Wajcha Qallu. Wajcha 'huérfano', 'hijo natural'. Qallu, cría, hijo (despectivo). Población y capital del municipio del mismo nombre. La toponimación obedece a que en la antigüedad vivía en esa región una mujer o madre soltera con un hijo natural, al que debe su nombre dicho topónimo.

Atita querarani. RD-OR. Atita qirarani. Atita es derivado del verbo aymara atña 'asegurar con piedras' el corral o aprisco. Qirara 'áspero', -ni- poseedor. Lugar preponderantemente ganadera con aprisco construido de piedras ásperas. (ABNB), está ubicado en la provincia Cercado del Depto. de Oruro.

Aullagas. CP-OR. awllaqa. 'Abertura', 'boca de río', 'canal'. Río del mismo nombre en parte abierto y en partes subterráneo. Históricamente lugar donde se asentaba un grupo étnico, probablemente correspondiente al señorío aymara de los killakas. En la colonia era el sitio donde se ubicaron los colonizadores. Al presente, los pobladores del pueblo de Awllaqa se caracterizan por llevar apellidos de origen español. Últimamente, según los geógrafos y arqueólogos, esta región sería la Atlántida perdida. Es una zona turística por su famoso cerro Pedro Santos Willka, las maravillosas respiradoras en el cerro y en la pampa.

Corocoro. RD-LP. Kuru kuru. 'Cerro truncado'. Centro cuprífero. Población minera ubicada en las faldas del cerro Kuntur Jipiña. En algunas poblaciones de la cuenca del Poopó es considerado como una deidad que promete abundancia. Municipio del mismo nombre.

Hacha Carangas. CP-OR. Jach'a Kharankha. Jach'a 'grande', 'gran'. Kharankha. El gran señorío aymara. La denominación deviene de una época de enorme sequía, en la que sus pobladores sobrevivieron comiendo asado de cuero pelado. Jach'a Kharankhas, al presente, es una de los pocos ayllus que conserva sus tradiciones culturales y su organización sociocomunitaria aymara. Abarca ocho provincias del departamento de Oruro.

Nazacara. RD-LP, Nasa Q'ara. Nasa, 'nariz', q'ara, 'pelado'. 'Nariz pelado'. Región con la configuración de formas narigonas con escasa vegetación. La población de Nasa Q'ara está ubicada a ambos frentes del río Desaguadero, una correspondiente a la provincia Pacajes y otra a la provincia Ingavi, ambas en el Depto de La Paz. Puente que lleva el mismo nombre en la carretera La Paz-San Andrés de Machaqa, carretera con dirección al tripartito Bolivia-Perú y Chile.

Pazña. CP-OR. Pasaña. 'dar paso o paso obligado por dicho lugar'. Término aymara castellanizado con afectación dialectal orureño equivalente a pasaña del dialecto paceño. Población turística ubicada sobre la carretera asfaltada Oruro - Ch'allapata. Balneario de aguas termales y lugares turísticos.

Comanche. RD-LP. Q'uma janchi. Q'uma janchi, Pacajes. Q'uma 'limpio', janchi 'cuerpo' 'cutis', 'cuerpo o cutis limpio'. Población y ex-hacienda con abundancia de vertientes de agua, situada sobre la línea férrea La Paz-Arica, con ricas canteras y plantas de la Puya Raymundi, planta que florece cada 100 años.

Uru uru. CP-Or, uruw uruwa 'ya es de día', está referido al avance en forma inesperada del amanecer, alerta a abandonar el lecho y preparativos a los trabajos cotidianos. Lago Uru uru ubicada en las proximidades de la ciudad de Oruro.

Callapa. RD-LP, Qallapa. ¿? Municipio del mismo nombre, está ubicado en la provincia Pacajes del Depto. de La Paz.

Vichaya. RD-LP. Wichi aya. Wichi 'boleadora', aya derivado de ayaña llevar un objeto de longitud. El que porta la boleadora para la caza de aves y otras. Población ubicada sobre el río Desaguadero rica en yacimientos de yeso. Se encuentra en el municipio de Axawiri. ¿?



Foto 4. Preparación de la tierra en Qurpa Ayllu Marka (La Paz).

Hagiotopónimos

San Felipe de Corpa. RD-LP San Philipi de Qurpa. Qurpa, 'hito', 'frontera', 'lindero'. Este topónimo está motivado en honor al patrono de "San Felipe" de la comunidad. Una comunidad de ex hacienda considerada el fortín entre las jurisdicciones de Waqi y Jesús de Machaca, en la provincia Ingavi del Depto. de La Paz.

Villa Asunta. RD-LP. Villa Asunta. Sustitución completa al topónimo original Takaka, T'acaqqa 'separación o separado' por Villa y Asunta la patrona santoral de la comunidad.

Villa Remedios. RD-LP. Villa Remedios. Sustitución al topónimo original Wayk'a Jankhara, con el nombre del santoral de la Virgen de Remedios, patrona de la comunidad. Se encuentra en el municipio de Qala Qutu, provincia Pacajes del Depto de La Paz. Existen varios topónimos con esta denominación (Oruro y Axawiri).

San Crispín. RD-LP. San Crispín. Topónimo motivado por el nombre del patrono santoral de la comunidad. La denominación sustituye al topónimo nativo Ari Chuwa, 'platillo de barro' nuevo y sin utilizar. Expresión metafórica, persona novata sin experiencia.

Santo Domingo de Machaqa. RD-LP. Santo Domingo de Machaqa Nueva cantonización que lleva por nombre Santo Domingo de Machaqa, en honor al patrono de lugar y denota la pertenencia al antiguo pueblo de Jesús de Machaqa. Esta denotación es la distinción de otra que pueda existir con el mismo nombre, pero que pertenece a otra comunidad, municipio y/o a otra provincia vecina. Está ubicado en la provincia Ingavi sobre la carretera 104 La Paz- Tripartito (Bolivia, Perú y Chile).

Santa Bárbara. CP. Or. Nombre de la fuente de agua en la población de Turco. Otro topónimo corresponde al cerro de Killakas. Nombre superpuesto a muña muña.

San Juan Mallku. CP. Or. Mallku. El superior. El cerro superior de la región. La nominación de San Juan forma el simbiosis del castellano religioso con el andino mallku. Este cerro está ubicado en el municipio de Killakas (Qhilla Q'asa). En la cima de este cerro se observan las deidades de la vida y de la muerte. En esta región se narran interesantes leyendas relacionadas con la génesis de la vida y la muerte.

Topónimos relacionados con la historia

Toledo. CP-OR. Toledo. Nombre de Virrey Toledo. Actual capital del municipio del mismo nombre, capital de la provincia Saucarí muy próximo a la ciudad de Oruro. Es la zona quinuera y de camélidos. El

kunturi y el chicharrón de la carne de llama son los platos típicos. Se conecta con la ciudad de Oruro a través de la carretera asfaltada Oruro-Pisiga, con un transporte permanente de minibuses.

Villa Avaroa. CP-Or. Villa Avaroa. Topónimo en honor al héroe de Calama de la guerra del Pacífico de la contienda bélica Chileno-Boliviana de 1879. Esta población pertenece al municipio de Andamarca. Se encuentra ubicada entre la población de Santiago de Andamarca y Jurin Juqhu (Orinoca).

Villa Bolívar. RD-LP. Villa Bolívar. Nombre de una población de reciente creación o nueva cantonización. El topónimo responde al nombre histórico de Simón Bolívar, "libertador de Bolivia", protagonista de la guerra de la independencia. Se encuentra en la provincia Pacajes, municipio de Qala Qutu.

Pedro Santos Willka. CP. Or. Histórico y contemporáneo. Cerro de Pampa Awllaqa que lleva este nombre. Nombre superpuesto al topónimo originario del que hoy por hoy nadie tiene idea alguna. Este cerro guarda en su cima la Chakana; superpuesto con la capilla católica (aún no destruida por completo).

Sustitución castellana

Villa Nueva. CP-Or. Toponimación castellana al nombre original, no responde a ninguna motivación de carácter cultural nativo. No tiene ningún significado en particular. Resulta una denominación arbitraria. Se ubica en la jurisdicción del municipio de Corque.

Agua Rica. RD-LP. Traducción literal del Topónimo aymara "Muxsa uma" 'agua dulce' por Agua Rica, motivada por el significado de Muxsa uma, pluriverbal monoverbalizada de 'muxsüma'. Por lo general, las nuevas generaciones desconocen el origen del topónimo nativo. Esta población está ubicada en el municipio de Calacoto de la provincia Pacajes del Depto. de La Paz, en las proximidades del río Mawri. La traducción correspondería a un profesor de apellido Tarifa. Esta región

se caracteriza por la producción de la gran variedad y exquisitos tubérculos, junto a la crianza de camélidos.

Villa Belén. RD-LP. Nueva denominación en reemplazo del antiguo Ch'alla Jawira. "Río Arenoso". Se encuentra en la ribera del río Desaguadero, en el municipio de Qala Qutu.

Playa Verde. RD-LP. Nominación arbitraria de playa por Pallqa que significa 'bifurcación'. La nominación verde obedece a la abundancia de la planta de la t'ula que da una configuración de color verde oscuro a la región. Se encuentra en la provincia Pacajes, municipio de Qala Qutu.

Puerto Villa. RD-LP. Topónimo que sustituye al nativo Phult'u juqhu. Topónimo perteneciente al municipio de Qala Qutu.

Bella Vista. RD-LP. Bella Vista. Sustitución al topónimo nativo.

Antropotopónimos

Luna. Or. RD. Traducción literal del apellido aymara phaxsi 'luna'.

Alcón. Or. RD. Traducción literal del apellido aymara Mamani 'halcón'. Espacio geográfico de un señorío étnico aymara.

Paredes. Or. RD. Traducción literal pluralizada del apellido aymara Pirqa 'pared'.

Huayta. RD-LP. Apellido castellanizado del aymara Wayk'a 'ají'.

Blanco. CP-Or. Janq'u. Apellido castellanizado a través de la traducción literal.

7. Palabras finales

Replanteo del problema

El análisis del corpus toponímico resalta las motivaciones de las fuentes de la toponimación de los diferentes parajes del espacio geográfico de las cuencas del lago Poopó y del río Desaguadero. Junto a esto también aparecen los cambios de nombre de los topónimos andinos. Estos cambios se presentan en forma de sustituciones y simbiosis léxica aymara-castellano o castellano-aymara. La relación entre el significado y los nombres de los topónimos de los pueblos, ayllus actuales y del pasado revelan la deformación morfológica y pérdida parcial o total de las significaciones vista desde la semántica léxica de los topónimos. Los factores socioculturales, religiosos, históricos, económicos y la situación de lenguas en contacto son otros factores que influyen en el cambio de los topónimos. Se establece también el sustrato de las lenguas primitivas. En lo que sigue se desarrollan los factores y cambios que influyen en los topónimos andinos desde la diacronía y la sincronía.

Motivaciones toponímicas

Las motivaciones toponímicas obedecen básicamente al campo de la Geografía Descriptiva y a las Manifestaciones Vitales. La Geografía Descriptiva constituye una rica fuente para la creación de topónimos, toma en cuenta casi todos los aspectos de la naturaleza y de la explotación del suelo, las formas de relieve, las corrientes de agua, la orientación y la situación geográfica, la naturaleza del terreno, la morfotoponimia y la hidrotoponimia. En este campo son característicos los topónimos o designaciones que hacen referencia a los materiales o recursos existentes en el lugar. La segunda fuente de toponimación tiene que ver con las manifestaciones vitales, manifestaciones humanas que hacen referencia a las actividades cotidianas o hechos humanos, los relacionados con la flora, la fauna, y los nombres referidos a personas, aspectos históricos, el santoral patronal de la comunidad y finalmente las sustituciones por el castellano.

El contacto de lenguas y la toponimación

Los sustratos y resistencias, la vigencia de los topónimos en lenguas originarias, especialmente en el ámbito de la microtoponimia, tal como ocurre en otras latitudes, en nuestro medio aún se muestran con mayor vigor y fuerza. Sólo por citar algunos mencionamos a: Quri Wara, Ch'allapata, Wari, Titiri, Mawri, Säjama, etc. con algunas afectaciones de tipo fonético que en esencia no han cambiado el sentido del topónimo. Sin embargo, la situación de contacto de lenguas, particularmente el contacto del español con las lenguas nativas ha influenciado en los siguientes aspectos:

- a) La refonemización al español. En general, los topónimos castellanizados hacen más del 95% de los nombres estudiados, son poquísimos los que mantienen sus nombres nativos gracias a la semejanza fonológica del aymara con el castellano. Parina 'flamenco'. Se observa la tendencia a castellanizar nombres de origen aymara.
- b) Pérdida de significado. Los topónimos castellanizados o refonemizados al castellano de los nombres toponímicos de las comunidades y lugares han sufrido la pérdida parcial o total de los significados originales del aymara y han quedado olvidados. Los topónimos que mantienen los nombres originales como Parina, llallawa y otros ostentan plenamente tanto su significante como su significado originales. En cambio, la adopción de la fonología castellana en los topónimos ha ocasionado la completa pérdida de sentido que antes ostentaba. Así, Chama no significa nada respecto de ch'ama 'fuerza' 'energía'; chacoma es un significante sin sentido con relación a ch'aquma que viene a su vez de ch'aqa uma 'chorro de agua' para los sembradíos y los pastizales.
- c) Sustitución o superposición toponímica. El fenómeno de la sustitución con nombres castellanos es muy frecuente como: Puerto Villa, Bella Vista, Villa Belén. Son toponimaciones arbitrarias en su mayoría. El término "Villa" aparece como el vocablo favorito motivada por la supuesta sonorización "agradable" a los oídos de los hablantes. Por Villa no se especifica ni se sabe "si es por las

características de casa de recreo en el campo” o es por “los privilegios que suelen tener las aldeas o lugares”. La sustitución o superposición viene por el lado de los autodenominados “cristianos” de las sectas religiosas protestantes y también por el lado de los católicos.

Los topónimos “Poopó” y “Desaguadero”, ambos son sustitutos: En el caso de Poopó, el término aymara kururu ‘ombligo’ sustituyó al vocablo pukina püpu, luego el quechua redujo el alargamiento vocálico y deviene pupu, en ambos casos mantienen el significado de ‘ombligo’. Finalmente, el topónimo original püpu se castellanizó en Poopó, con esta última re fonologización cambia el significante y pierde el significado que todavía mantuvo a lo largo de tres generaciones culturales (Pukina, aymara y quechua). El topónimo Kururu y/o Püpu y pupu tuvo un amplio significado mítico relacionado con la vida y la muerte. Fue considerado como el centro vital de los pueblos de las culturas Andinas. En torno a este topónimo se tejen interesantes leyendas, así se menciona por ejemplo, la de dos centros de vida ligados por una cinta plateada vital, la cual sería el cordón umbilical. Lo más importante, este topónimo no solamente nos señala el significado, el desplazamiento, los sustitutos, sino también la historia, la cultura, los recursos naturales, la vida, la tradición oral y muchos otros aspectos. Por su parte, el topónimo Desaguadero del castellano ‘desagüe’ es motivado, obedece precisamente al desagüe de las aguas del lago Titiaqa hacia el lago Poopó, que revela la toponimación colonial. Desaguadero es una sustitución al topónimo Awllaqa ‘apertura’, ‘profundidad’, ‘boca’, (el vocablo Awllaqa probablemente sea de la lengua pukina). Además encontramos el término Walsa Uma, walsüma, ‘aguas de las balsas de totora’.

- d) Traducción literal. La traducción literal de topónimos es otro efecto de la situación de contacto de lenguas. Es otra forma de castellanización de los topónimos a través de la traducción literal, como: Agua Rica por muxsüma; ‘agua dulce’; Colina Blanca por Janq’u Chuqu, Mamani a Alcón. En esta misma línea están los antropotopónimos: de Pirqa a Paredes, de Phaxsi a Luna, etc. Este

- fenómeno viene por el lado de los evangelizadores protestantes y de los educadores castellanizantes.
- e) Influencia de la religión católica. Otra fuente de la toponimación de superposición y simbiosis léxica es la hagiotoponimia. La religión católica ha promovido una fuerte influencia en la sustitución y simbiosis de los topónimos a través de los catequistas, diáconos y sacerdotes. Estos topónimos están relacionados con el santoral patronal y/o patrona de la comunidad y de las poblaciones. La mayoría de las poblaciones o capitales de provincias y municipios sufren esta influencia. Santa Rosa, Villa Asunción, Villa Mercedes, Villa Santiago, etc.
 - f) Dualidad masculino-femenino. El estudio toponímico revela que la dualidad masculino-femenino, así los cerros son chacha-warmi: Sajama-María Anallaxchi, San Juan Malku-muña muña (Santa Bárbara), Asanaqi-Tunupa son considerados marido-mujer. Las fuentes de agua también son masculinos-femeninos, como las aguas termales de Kastillüma. Estas dualidades revelan también los atributos ocupacionales que en última instancia configuran el carácter y la personalidad de los habitantes de la región. Algunos son pastores, agricultores, y otras son tejedoras y pastoras. En otro orden revelan a pacifistas y agresores. En la relación de la dualidad también resaltan aspectos ético-morales.

Aspectos lingüísticos

- a) La lengua es la principal fuente que revela los nombres y los significados de los ríos, cerros, colinas, vertientes, comunidades y son de carácter cultural. La toponimia es el reflejo de la cultura o culturas que hubieron por estos lugares. Las denominaciones desde el punto de vista lingüístico y cultural, nos ayudan a reconstruir el sentido de esas denominaciones.
- b) Elisión vocálica. Por lo general, las palabras sueltas conservan sus vocales íntegramente: machaqa, panqara, pukara. En cambio dentro la cadena hablada en situación de composición y pluriverbales, las raíces que contienen más de dos vocales eliden la vocal final de palabra, como en: machaqØ marka, panqarØ qullu, pukarØ pata.

De donde se deduce que los lexemas que tienen más de dos vocales en la cadena expresiva eliden la vocal final. En este trabajo solo mencionamos este fenómeno morfosintáctico.

- c) La superposición de la /u/ a la vocal /a/. Se establece la supremacía de la vocal /u/ sobre la vocal final de la raíz anterior, como en: muxsa uma 'muxsüma; kayra uma' 'k'ayrüma'. En estas composiciones, la elisión vocálica del primer lexema se compensa con el alargamiento vocálico de la vocal inicial del segundo lexema. Se establece que la elisión vocálica tiene funciones sintácticas, por ejemplo la función de complemento directo, además de las funciones paralingüísticas. Estas revelaciones constituyen desafíos para el proceso de estandarización y normalización de la lengua.
- d) Morfemas característicos. Raíces. La reduplicación de raíces que indican la pluralidad del objeto designado, como uru-uru, t'ula-t'ula, wila wila. Sufijación. Es frecuente el sufijo -ni- que denota 'posesión de', 'abundancia de' como phuskalla-ni, llapallapa-ni, uma-ni, ch'iyarüma-ni, etc.
- e) Pluriverbales. Son también característicos los pluriverbales en la toponimación aymara como también en la castellanización toponímica. Anta marka, patak-amaya, wila qullu; San Felipe de Qurpa, Villa Asunción, Siwar Uyu, Qhilla K'asa, Pampa Awllaqa, y muchos otros.

Por consiguiente puntualizamos que el estudio toponomástico revela el motivo del por qué la gente denominó a las tierras, ríos, cerros, planicies, pueblos, ayllus y a otros lugares de tal o cual manera. A su vez, el estudio toponímico andino nos revela su génesis, su extensión y reemplazo por otra denominación más reciente y sus implicancias de sentido. Al mismo tiempo, constituye el recurso de múltiples factores que hacen al significado del nombre. Su estudio reviste importancia con miras a la vitalización, revitalización, desarrollo y cultivo de la lengua y de la cultura. La pérdida de los nombres originarios de los lugares en el transcurso de la historia, equivale a algo así como perder sus propios nombres o la identidad de las cuencas del lago Poopó y del río Desaguadero.

El estudio de las toponimias resulta útil para la antropología, la historia y la lingüística, además de concentrar su atención a temas regionales o culturales. Su fuente de análisis pertenece a los hechos sociales, por lo tanto al hombre. El estudio de los topónimos nos ayuda a restablecer el sentido que encierra sus distintas características explícitas a través del idioma. Nuestra posición es emprender estudios toponímicos de carácter interdisciplinario que al presente todavía no existen.

BIBLIOGRAFÍA

- ADELAAR, Willem F. H.
1990 "En Pos de la lengua Culle". En: Rodolfo Cerrón Palomino; Soliz Gustavo. *Temas de Lingüística Amerindia*. Lima-Perú, Rosario Rey de Castro.
- ALAVI M. Zacarías
2002 Saberes Andinos: veinte campos temáticos. Instituto de Estudios Bolivianos (inédito).
- BERNALES LILLO, Mario
1990 *Toponimia de Valdivia*. Temuco-Chile: Ediciones Universidad de la Frontera.
- DURAND, Juan
1921 *Etimologías Perú-Bolivianas*. La Paz-Bolivia: Talleres Gráficas La Prensa.
- GLEASON, H.A.
1975 *Introducción a la Lingüística Descriptiva*. Madrid: Editorial Gredos.
- GUTIÉRREZ O., Salvador
1996 *Introducción a la semántica funcional*. Madrid: Editorial Síntesis.
- HANSER, G. et. al.,
1982 *La lexicografía, de la lingüística teórica a la lexicografía práctica*. Madrid: Editorial Gredos.
- KRZANOWSKI, Andrzej y SZEMINSKI, Jan
1978 "La toponimia indígena en la cuenca del río Chicama (Perú). En: *Estudios Latinoamericanos*. 4 Ossolineum, Wrocław.
- LAKOFF, George y JOHNSON, Mark
1986 *La metáfora de la vida cotidiana*. Madrid: Ediciones Cátedra.

LIZARRAGA, Fray Reginaldo

1968 (1609) *Descripción breve de toda del Perú, Río de la Plata y Chile*. Biblioteca de autores españoles, Madrid: Ediciones Atlas.

LOPEZ SERRANO, Matilde

1976 *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. Madrid: Editorial Patrimonio Nacional.

MANTECA, A.

1987 *Lingüística General*. Madrid: Ediciones Cátedra.

MARTINEZ CAMPAÑÓN, Baltazar Jaime

1978 (1790) *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. Vol. 1 y 2. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.

MARTINEZ CAMPAÑÓN, Baltazar Jaime

1986 (1790) *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. Vol. 3. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.

MATTHEWS, P. H.

1974 *Morphology: an Introduction to the Theory of Word-structure*. Cambridge University Press.

VENDRYES, Joseph

1958 *El lenguaje. Introducción lingüística a la historia*. México: U.T.E.H. A.

CRITERIOS METALEXICOGRÁFICOS PARA LA ELABORACIÓN DE DICCIONARIOS DEL AYMARA

Gregorio Callisaya A.

0. Introducción

La lengua es, sin duda alguna, uno de los instrumentos de comunicación más eficaces con la que una sociedad construye su identidad cultural. Uno de los medios para desarrollar esta visión desde un punto de vista funcional es el léxico. El aprendizaje y el conocimiento del léxico son imprescindibles para la comunicación. Pero este aprendizaje no debe estar limitado sólo a la ampliación del léxico, sino que también debe proporcionar el conocimiento de los rasgos funcionales de las palabras, como unidades en todas sus dimensiones pragmáticas y sociales (Santamaría Pérez, 2000). En este proceso de aprendizaje, el diccionario juega un rol importante, ya que éste “no sólo se limita a informar sobre la lengua, sino también sobre el mundo, unas veces por necesidad de aclarar la definición, otras por el afán de acumular saberes enciclopédicos [...]” (Alvar Ezquerro, 1993: 75).

Un diccionario es, ante todo y por su objetivo natural, un producto lingüístico, pero es también un producto histórico, cultural, social y económico. El diccionario está condicionado por el momento histórico en el que se ha producido; por la situación cultural que refleja y que lo genera; por el valor de autoridad que se le atribuye; por la vigencia de las informaciones que contiene; por el coste económico que implica su elaboración y su adquisición y, finalmente, por la representación del mundo que ofrece. El diccionario no es simplemente una lista de palabras ordenadas alfabéticamente, sino que es un producto

sociocultural que refleja la mentalidad de la sociedad en la que surge, por lo que el diccionario se convierte en un instrumento pedagógico¹ esencial en la enseñanza, no sólo de una lengua, sino también de los conocimientos en general. Desde este punto de vista, un diccionario debe poseer ciertas características que permitan satisfacer las necesidades de sus usuarios, y los lexicógrafos tenemos que ser muy cuidadosos a la hora de publicarlos².

Por razones prácticas, hemos dividido el trabajo en tres partes: en la primera, de manera general, comentaremos los principios teóricos que la metalexigrafía plantea para la elaboración de diccionarios; en la segunda, trataremos de mostrar, según los principios planteados anteriormente, la situación en la que se encuentra la lexicografía aimara; y, finalmente, en la tercera, presentaremos algunas consideraciones finales, dirigidas a despertar el interés de los nuevos lexicógrafos.

1. Principios metalexigráficos

Los diccionarios se elaboran en modos distintos según las funciones que éstos pretendan cubrir, el grupo de usuarios a los que se destinen y el tipo de producto lexicográfico que representen. Estas diferencias se extienden a todos los niveles de descripción del diccionario, desde las cuestiones internas y de contenido del producto, hasta las formales y externas. Por eso, antes de llevar adelante la difícil tarea de elaborar un diccionario, ya sea éste monolingüe o bilingüe, se debe considerar los siguientes aspectos: 1) el aspecto del usuario, 2) el aspecto empírico y 3) el aspecto lingüístico.

¹ Sobre el valor didáctico de los diccionarios me remito a J. Dubois, "Dictionnaire e discours didactique", en *Langages*, 19, págs. 35-47, 1970.

² Cf. M. Alvar "Función del diccionario en la enseñanza de la lengua", en *Lexicografía descriptiva Vox*, Barcelona, Biblograf, 1993 y H. Hernández, *Los diccionarios de orientación escolar. Contribución al estudio de la lexicografía monolingüe española*, Lexicographica, Series Maior, 28, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1989.

1.1. Aspecto del usuario

Antes de empezar con la redacción de un diccionario, sea monolingüe o bilingüe, es necesario considerar el tipo de usuario al que va ir dirigida la obra, pues las necesidades de un niño no son las mismas que las de un adulto. Partiendo de este principio, se podrían elaborar diferentes diccionarios, por ejemplo, un diccionario escolar para el ciclo básico que contendría aproximadamente tres mil artículos lexicográficos, unas 9.000 acepciones, un diccionario escolar para el ciclo secundario que contendría aproximadamente unos seis mil artículos lexicográficos, unas 15.000 acepciones o un diccionario general que contendría, en teoría, todo el material lexicográfico de una lengua.

En la lexicografía bilingüe, este aspecto determina la función del diccionario. De acuerdo con este aspecto un diccionario bilingüe, por ejemplo aymara-castellano, puede desempeñar una función pasiva o una función activa.

En el primer caso, el diccionario se utiliza para la recepción de textos en la lengua extranjera. Por ejemplo en:

uta s. Casa

Para saber el significado de **uta** el usuario aymarahablante necesita sólo el equivalente casa y no otros equivalentes, como *morada, hogar* o las formas coloquiales usuales en Bolivia, como *jato, house*, etc.

En el segundo caso, el diccionario se utiliza para la producción de textos en la lengua extranjera y para esto es necesario brindarle al usuario la mayor cantidad posible de equivalentes en la lengua de llegada.

llevar v. apaña, achuña, inkuña, asaña

1.2. Aspecto empírico

Hasta hace algunos años se conocía poco sobre este aspecto, sólo en los prólogos de algunos diccionarios se podía encontrar información sobre los fundamentos teóricos que sustentaban los diccionarios. Pero en la actualidad circulan por las bibliotecas algunas obras dignas de ser tomadas en cuenta, como los *Estudios de lexicografía española* de Manuel Seco³, en español, los artículos de Ernest Herbert Wiegand⁴, en alemán o Svensén⁵, en suizo.

Después de haber determinado el tipo de usuario, el siguiente paso es la conformación del material léxico del diccionario. Para esta etapa es importante delimitar algunos puntos:

- 1) número aproximado de artículos lexicográficos, según el tipo de usuario y la función del diccionario.
- 2) selección de unidades léxicas, en este punto se debe delimitar el tipo de palabras que debe contener el diccionario, por ejemplo, para diccionarios pedagógicos es necesario decidir sobre la inclusión o no de palabras vulgares, tabuizadas, malsonantes, etc.
- 3) selección de lemas, en este punto se debe delimitar las unidades de tratamiento lexicográfico, esto permitirá que en el diccionario no se introduzcan, por ejemplo, algunas flexiones verbales.

1.3. Aspecto lingüístico

Un diccionario debe describir, de una manera eficaz y exhaustiva, el material léxico contenido en él, referido a la categoría gramatical, las variantes, las marcas estilísticas, las marcas diatópicas, los sinónimos, los antónimos y, sobre todo, las definiciones.

³ Manuel Seco, *Estudios de lexicografía española*, Madrid, Paraninfo, 1987, Madrid, Gredos, 2003 (2.a ed. aumentada).

⁴ J. Herbert Ernst Wiegand, "Aspekte der Makrostrukturen im allgemeinen einsprachigen Wörterbuch: alphabetische Anordnungsformen und ihre Probleme", 1989, pág. 371-409.

⁵ B. Svensén *Practical lexicography: Principles and methods of dictionary-making*. Translated from the Swedish by John Sykes and Kerstin Schofield. Oxford: Oxford University Press.

Desde un punto de vista lingüístico un diccionario monolingüe, bilingüe o multilingüe está constituido y organizado en torno a dos ejes fundamentales: la macroestructura y la microestructura⁶.

1.3.1. Macroestructura

J. Rey-Debove (1971) define la macroestructura como un conjunto de entradas seleccionadas para formar un diccionario. Por su parte G. Haensch (1982) amplía el concepto de macroestructura a la estructura general del diccionario: *ordenación de los materiales léxicos, introducción, anexos y suplementos de los diccionarios*. Consideramos que esta última propuesta es la más viable para nuestro propósito.

Para la conformación de la macroestructura se debe tener en cuenta tres aspectos importantes: la selección de lemas o artículos, la ordenación de las entradas o artículos y las ilustraciones, cuadros y apéndices.

El primero determina el material léxico de un diccionario que, considerando las necesidades del usuario, debe ser exhaustivo y representativo.

El segundo aspecto determina los tipos de diccionarios que pueden ser: semasiológicos, aquellos que registran los lemas ordenados alfabéticamente, seguidos de sus significados o los diccionarios onomasiológicos, aquellos que parten de un concepto, de una noción o de una combinación de semas para indicar el término que le corresponde.

Finalmente, consideramos que la inclusión de ilustraciones, cuadros y apéndices en los diccionarios suele ser muy útil para los usuarios, sobre todo en diccionarios escolares, aunque algunas veces la incoherencia y la falta de sistematicidad hacen que éstos no aporten ningún tipo de información.

⁶ Términos acuñados por J. Rey-Debove (1971).

1.3.2. Microestructura

Por su estructura, en el artículo lexicográfico se distinguen dos partes: la que incorpora el estudio de la etimología, y la parte que proporciona información sobre

Las microestructuras pueden variar dependiendo del tipo de diccionario. Pero, en general, debería contener, como mínimo lexicográfico del lema, las siguientes: los ejemplos, los sinónimos

El lema que encabeza el artículo lexicográfico debe aparecer en negrita y siempre en mayúsculas.

Inmediatamente después de las metalingüísticas, éstas se refieren a la marca sociotópica, a saber, el ámbito geográfico de la actividad registrada. Este tipo de información es importante porque, a menudo, la segunda lengua brinda información relevante ya que determina los campos semánticos, etc. y, en algunos casos, se refiere especialmente a aquellos palabras genitales que sus relaciones se

el conjunto de informaciones que se le atribuyen. El artículo lexicográfico consta de la unidad léxica sobre la que se define, la *forma*, que es la parte en la que se ha definido.

Las microestructuras pueden variar dependiendo del tipo de diccionario, para ser llamado como tal, las siguientes tipos de información: las metalingüísticas, la definición, los ejemplos y voces afines.

El artículo lexicográfico debe aparecer en negrita y siempre en mayúsculas.

Después de las metalingüísticas vienen las informaciones etimológicas, la categoría gramatical, la diestrática, las restricciones según el uso humano y las marcas estilísticas o sociotópicas. Estas son útiles para los usuarios para el uso regional de una palabra y, en algunos casos, para que las palabras no tienen el uso de algunas está restringido a ciertos campos como la agricultura, la ganadería, etc. y, en algunos casos, se refiere especialmente a aquellos palabras genitales que sus relaciones se

Como resultado, la definición debe ser el núcleo de la lexicografía, pues de ella depende que un diccionario sea considerado bueno o malo. Toda la lexicografía entonces es una actividad que demanda del lexicógrafo una absoluta imparcialidad en el momento de enfrentarse a esta tarea. Las definiciones deben ser concisas y no ser circulares, no

ser metafóricas ni figuradas. Para lograr esto, es el núcleo de la lexicografía, pues de ella depende que un diccionario sea considerado bueno o malo. Toda la lexicografía entonces es una actividad que demanda del lexicógrafo una absoluta imparcialidad en el momento de enfrentarse a esta tarea. Las definiciones deben ser concisas y no ser circulares, no

este objetivo es preciso la aplicación de algunos principios lexicográficos, como el principio de sustituibilidad, propuesto por J. Rey-Devobe (1971) o el principio de insertabilidad, propuesto por L. Zgusta (1984), que sostienen que la definición pueda reemplazar al definido en un contexto dado y, para ello, tanto definición como término definido deben pertenecer a la misma categoría sintagmática. Y con respecto a las definiciones de las unidades léxicas gramaticales, como artículos, preposiciones, conjunciones, etc., éstas se pueden definir recurriendo a una explicación de las particularidades de su funcionamiento, lo mismo se puede hacer con los sufijos de la lengua aimara.

Por otro lado, las informaciones pragmáticas juegan también un rol muy importante. Así, los ejemplos de uso justifican la presencia del lema, avalan la idoneidad de la definición propuesta y facilitan el uso apropiado de las palabras en determinados contextos.

Son también importantes los sinónimos y antónimos de las palabras, ya que la presencia de éstos garantiza el uso del diccionario como obra útil para la codificación de textos.

2. Situación actual de la lexicografía bilingüe aimara

La crítica de diccionarios no es tarea fácil, puesto que en las pocas páginas que a ella se asigna, sólo se pueden comentar algunos aspectos de éstos. Para hacer una exhaustiva y objetiva evaluación de los diccionarios de la lengua aimara precisaríamos de más tiempo y espacio, requisitos con los que no contamos, debido a la limitación de tiempo. En esta exposición trataremos de hacer un análisis somero y objetivo de la práctica lexicográfica aimara, tomando como criterios de evaluación los principios teóricos que, para la confección de diccionarios, plantea la metalexicografía.

Para hacer este análisis me remito a los resultados obtenidos en el trabajo de investigación realizado en 1998. Creo sinceramente que el panorama de la lexicografía aimara no ha cambiado mucho, pues las

pocas obras lexicográficas publicadas después de este año adolecen de las mismas deficiencias.

2.1. Aspecto del usuario

De acuerdo con los resultados obtenidos en el trabajo mencionado, el 100 % de los diccionarios bilingües analizados no consideraron este aspecto, lo que obligó a catalogarlos como diccionarios bilingües de uso general. Pero las diferencias en el inventario léxico entre unos y otros demuestran la falta de sistematicidad en el momento de la recolección del material. Además, se observa que en algunos diccionarios se infla la macroestructura, lematizando palabras desconocidas producto de una supuesta forma creada o, en otros casos, se lematizan nombres propios de regiones que no tienen que estar incluidos en un diccionario general, sino en un diccionario enciclopédico. Asimismo, algunos diccionarios omiten palabras con gran frecuencia de uso, por considerarlas reñidas con la norma lingüística reales para una comunidad, pero ajenos al estudio descriptivo de una lengua.

2.2. Aspecto empírico

Al igual que en el anterior punto, el 100 % de los diccionarios no ofrece información sobre sus fuentes lexicográficas. La práctica de recopilación o plagio de obras anteriores, no sólo en la lexicografía aymara, sino también en la lexicografía española, hace que los diccionarios cometan los mismos errores que sus antecesores.

La documentación lexicográfica de los diccionarios analizados es fragmentaria, porque no cubre la totalidad de los campos léxicos del aymara, por ejemplo, en los diccionarios se ve la ausencia de unidades léxicas relacionadas con aspectos propios de la cultura aymara, lo que debería ser esencial en un diccionario bilingüe.

El valor del material lexicográfico obtenido de esta manera es relativo para los usuarios, porque éste está condicionado a las

necesidades lexicológicas de los autores y no a las verdaderas necesidades de la comunidad lingüística.

2.3. Aspecto lingüístico

En la práctica de la lexicografía aymara, este aspecto como los anteriores fueron poco desarrollados. Fruto de este hecho, es que en la actualidad se tengan diccionarios deficientes que no satisfacen las necesidades de los usuarios.

2.3.1. Macroestructura

En la macroestructura de los diccionarios se advierte una ausencia de información referida, por ejemplo, a la finalidad del diccionario, las instrucciones para usar el diccionario, apéndices sobre formación de palabras, el tratamiento de los sufijos del aymara, los modelos de conjugación verbal, el tratamiento de las variantes, el tratamiento de palabras derivadas y compuestas, la lematización de locuciones, el tratamiento de los diminutivos, etc.

Con respecto al material léxico, existe un criterio unánime de ordenarlo alfabéticamente. Sin embargo, el uso de alfabetos distintos crea desconfianza en los usuarios. Es el caso de la palabra *aca* que aparece escrita de dos maneras:

ACA, ACANAKA Adj. dm. Esta, este, estas, estos,
Señala persona o cosa que esta cerca de quien
habla: *Aca utá* Esta casa. *Aca utanaca* Estas casas.
(Tarifa, 1992).

Aka. pron. Dem. Este, ésta, ésto. (Layme, 1993).

Otra de las deficiencias observadas en todos los diccionarios es la falta de sistematicidad y consecuencia en el tratamiento de los sufijos, muy importantes en la lengua aymara. Al respecto existe un caos lexicográfico. En algunos casos éstos se lematizan como partes de una palabra y en otros, sin explicación alguna, los autores evitan su tratamiento.

Con respecto al tratamiento de las unidades fraseológicas o las colocaciones, en algunos casos se advierte incoherencia y asistematicidad en la lematización de este tipo de unidades léxicas. Estas unidades, en todos los casos, se lematizan por el primer elemento de la unidad, sin considerar la función sintáctica que cada una de ellas desempeña. En otros casos, se observa un desconocimiento total de las unidades fraseológicas.

2.3.2. Microestructura

Esta parte de la lexicografía práctica, es la menos desarrollada en los diccionarios bilingües analizados.

Cuando un diccionario es bueno o malo, lo es no sólo por la selección de entradas, sino también por la selección y presentación de otros tipos de información que caracterizan al lema que se define. Sin embargo, la mayoría de los diccionarios del aymara no presta mucha atención a la información adicional que se debe brindar sobre el lema.

Sobre la categoría gramatical, sólo dos diccionarios brindan la información sobre la clase de palabra, pero esta información no se la brinda sistemáticamente. En la actualidad no se puede admitir que el material léxico contenido en un diccionario no lleve, por lo menos, la información sobre la clase de palabra.

Con respecto a las informaciones referidas a la distribución geográfica, las jergas o las marcas estilísticas, se advierte un desconocimiento total de este aspecto de la lexicografía práctica, de parte de los autores de los diccionarios analizados. Las palabras de una lengua no tienen un uso general ni se dan en cualquier contexto. Dentro del léxico de una lengua existen palabras de uso general y neutro y palabras de uso restringido, ya sea debido a su extensión geográfica o debido a su carga estilística. Por ejemplo, las palabras *china*, *aniña* y *allu* tienen un matiz vulgar, razón por la cual éstas no se usan en conversaciones normales. Por lo tanto, las informaciones metalingüísticas ayudan a restringir el uso contextual de las palabras.

Del análisis efectuado se desprende que las definiciones que ofrecen los diccionarios no tienen una estructura única ni siguen un patrón sistemáticamente desarrollado. La no adopción de los principios de: la ley de la sinonimia y el principio de la unidad categorial, hace que tengamos definiciones deficientes y poco claras para los usuarios, como pasa con el siguiente ejemplo extraído del Diccionario Aymara Castellano (Tarifa, 1992)

APAQAÑA tr. Eliminar, descartar, quitar.

El usuario que no tiene el aymara como lengua materna, podría utilizar el verbo de la siguiente manera. Si quiere descartar a alguien de algún juego, diría **Jupar apaqañan anatawita**, oración poco probable en la semántica de la lengua aymara.

Otro aspecto que se debe considerar, en el momento de definir un lema, y que ninguno de los diccionarios analizados considera, es el contorno⁷, o los elementos léxicos ajenos a la definición. En el siguiente ejemplo:

ACHACHI, achichi. Adj y s. Viejo. Animal macho de mucha edad. (Layme, 1992).

encontramos elementos que no pertenecen a la definición sino al contorno de ésta. Si aplicamos la prueba de la sustitución, en la frase *achach anu* 'perro viejo', a la segunda acepción de **achachi**, en español tendríamos lo siguiente: *Perro animal macho de mucha edad*, lo que demuestra que **animal macho** no forma parte de la definición, sino del contorno de la definición.

En los diccionarios analizados, existe una ausencia total de ejemplos de uso. La presencia de ejemplos es muy importante, pues en la mayoría de los casos, éstos aclaran las definiciones y verifican la frecuencia de uso de las acepciones.

⁷ Cf. M. Seco, *Estudios de lexicografía española*, 2ª ed., Madrid, Gredos, 2003.

Finalmente, en el plano paradigmático ninguno de los diccionarios ofrece información sobre sinónimos ni antónimos.

A manera de resumen, y sin el afán de desmerecer los diccionarios analizados, cuyos logros y defectos hay que verlos con la época y la forma en que fueron realizados, creemos que para obtener una descripción actualizada, completa y representativa del léxico aymara, es necesario considerar los aspectos teóricos planteados por la metalexigrafía.

3. Consideraciones finales

El valor de un diccionario como obra de consulta depende de la calidad de su contenido y los usuarios lo consultan para informarse del significado de una palabra, su uso en un determinado contexto o situación o para asegurarse de que su conocimiento sobre tal palabra es certero. Si un diccionario no es capaz de satisfacer estas necesidades básicas, entonces es discutible la utilidad de éste, especialmente en el aprendizaje de una lengua.

En este apartado, pese a no ser especialista de la lengua aymara, nos aventuramos a ofrecer algunas sugerencias que permitan encaminar futuros trabajos de investigación en los campos de la metalexigrafía o lexicografía teórica y la lexicografía práctica.

3.1. Aspecto del usuario

Creemos que una de las principales causas para la deficiente formación de los estudiantes bolivianos es la falta de materiales didácticos que apoyen el proceso de enseñanza-aprendizaje, y uno de estos materiales, quizás el más importante, es el diccionario. Ante este panorama, se hace imperiosa la necesidad de llevar adelante la confección de diccionarios bilingües escolares que apoyen eficazmente la formación de los estudiantes que forman parte de la Reforma Educativa, pero esta tarea no será completa si paralelamente no se llevan a cabo estudios teóricos que aborden el uso del diccionario en las aulas.

Se pueden llevar también a cabo la confección de diccionarios por campos semánticos, como la agricultura, ritos y creencias populares, juegos infantiles, etc. que a la larga se podrían constituir en la base para la elaboración de un diccionario general de la lengua aymara.

3.2. Aspecto empírico

En este punto, consideramos que hay que desterrar para siempre las prácticas deshonestas de recopilación y plagio de obras lexicográficas anteriores. Se deben realizar estudios teóricos encaminados a la confección de diccionarios de nueva planta, sean éstos monolingües, bilingües, generales o escolares, sólo así podremos obtener el léxico actual de la lengua aymara.

Podría pensarse también en llevar adelante un diccionario histórico de la lengua aymara. Si se llevara a cabo esta obra, se dilucidarían muchas incógnitas sobre el origen de muchas palabras.

3.3. Aspecto lingüístico

Este es el aspecto más importante que se debe considerar en el momento de llevar adelante la confección de un diccionario, ya que de éste depende la calidad del mismo. Creemos que los lexicógrafos de la lengua aymara deben llevar a cabo más estudios teóricos relacionados con este aspecto.

3.3.1. Macroestructura

El principal problema por el que atraviesa la lexicografía aymara es la no delimitación de la unidad de tratamiento lexicográfico o lema. Durante años los lexicógrafos aymaras no se han puesto de acuerdo sobre este punto. Fruto de este desacuerdo son las enormes diferencias, en cuanto al inventario léxico, entre un diccionario y otro. Creemos que la principal tarea que deben resolver los lexicógrafos aymaras para eliminar el caos que existe en el proceso de lematización, es precisamente la delimitación de la unidad de tratamiento lexicográfico.

En otras palabras ¿Qué se entiende por lema en aimara? Quizás lema es igual a raíz, palabra, raíz más sufijo, etc.

Otra de las disciplinas lingüísticas que merece atención por parte de los lexicógrafos es la fraseología aimara. Que sepamos no existen trabajos que aborden el tratamiento de las locuciones en los diccionarios aimaras. Tampoco existen trabajos que aborden el tratamiento de las colocaciones, en este campo de la fraseografía aimara todo está por hacer y en el futuro puede constituirse en fuente de muchos trabajos de investigación.

3.3.2. Microestructura

En la elaboración de futuros diccionarios del aimara se deben mejorar algunos aspectos relacionados con el artículo lexicográfico. Se debe mejorar la descripción del lema, añadiendo información sobre la categoría gramatical, la marca diatópica y la marca estilística.

Con respecto a las definiciones se deben mejorar éstas, haciéndolas más claras. Para lograr esto, es imprescindible la aplicación de los principios que plantea la práctica lexicográfica, sólo así se podrán obtener definiciones fiables. En casos de lemas con connotaciones culturales para los que no existen equivalentes totales, se puede recurrir a la definición enciclopédica (o breve explicación del lema), esto con el fin de valorar, rescatar y divulgar las tradiciones culturales de la lengua aimara.

Por otro lado, en los futuros diccionarios del aimara, se deben incluir los ejemplos de uso, puesto que en la mayoría de los casos éstos ayudan a la comprensión de las definiciones, y en otros casos, ilustran el uso contextual o colocacional de algunas palabras.

En cuanto a la información paradigmática, creemos que la presencia de sinónimos y antónimos en los diccionarios es muy importante, ya que éstos pueden ser útiles en la producción de textos.

Finalmente, se debe incluir información dirigida a resolver posibles dudas gramaticales (uso de los pronombres, el género, etc.) y dudas ortográficas, como la puntuación, la formación de plural, etc.).

Un diccionario aimara podrá ser considerado una herramienta didáctica eficaz en la enseñanza de la lengua, cual es el objetivo de cualquier diccionario, sólo cuando logre satisfacer las necesidades de sus usuarios.

Espero que esta breve exposición sirva para despertar el interés de los lexicógrafos y personas involucradas en la confección de diccionarios.

BIBLIOGRAFÍA

4. 1. Diccionarios

BERTONIO, Ludovico

Vocabulario de la lengua aymara, Juli, 1612, La Paz, 1984 (ed. facsímil).

EBBING, J. E.

Gramática y diccionario AYMARA, 2ª ed., La Paz, 1981.

HAENSCH, Günther y WERNER, Reinhold (dir.)

Diccionario del español de Bolivia. Español de Bolivia-español de España, en Diccionarios contrastivos del español de América (inédito).

LAYME, Félix

1993

Diccionario Español-Aymara, La Paz, Presencia.

LUCA, Manuel de

1984

Diccionario práctico Aymara-Español, Español-Aymara, La Paz, Los amigos del libro.

MARTÍNEZ DE SOUSA, José

1995

Diccionario de lexicografía práctica, Barcelona, Bibliograf.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

2001

Diccionario de la lengua española (22.a ed.), Madrid, Espasa Calpe.

TARIFA ASCARRUNZ, E.

1990

Diccionario aymara, Bogotá, Convenio Andrés Bello.

4.2. Publicaciones metalexigráficas

AL-KASIMI, Ali M.

1977 *Linguistic and bilingual dictionaries*, Leiden, E. J. Brill.

ALVAR EZQUERRA, Manuel

1993 *Lexicografía descriptiva*, Barcelona, Bibliograf.

———, "La lexicografía en los últimos veinte años", en *Lexicografía descriptiva*, Barcelona, Bibliograf, 1993, págs. 13-37.

———, "El diccionario, texto cerrado", en *Lexicografía descriptiva*, Barcelona, Bibliograf, 1993, págs. 73-77.

———, "Función del diccionario en la enseñanza de la lengua", en *Lexicografía descriptiva*, Barcelona, Bibliograf, 1993, págs. 165-175.

AZORÍN FERNÁNDEZ, Dolores

2000 *Los diccionarios del español en su perspectiva histórica*, Alicante, Universidad de Alicante.

BAJO PÉREZ, E.

2000 *Los diccionarios. Introducción a la lexicografía del español*, Gijón (Asturias), Ediciones Trea, S. L.,

CASARES, Julio

1950 *Introducción a la lexicografía moderna*, Revista de Filología de la lengua española, 52, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

COELLO VILA, Carlos

2002 *Bolivianismos en el Diccionario de la Real Academia Española*, La Paz, Instituto Boliviano de Lexicografía y otros Estudios Lingüísticos.

DUBOIS, J.,

1970 "Dictionnaire e discours didactique", en Rey-Debove (ed.), *La lexicographie*, Langages, 19, París, Larousse, págs. 35-47.

- HAENSCH, G., et alii
1982 *La lexicografía. De la lingüística teórica a la lexicografía práctica*, Madrid, Gredos.
- HAENSCH, G.
1997 *Los diccionarios del español en el umbral del siglo XXI*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- HERBST, Thomas y KLOTZ, Michael
2003 *Lexikografie*, Paderborn, München, Wien y Zürich, Schöning.
- HERNÁNDEZ, H.
1989 *Los diccionarios de orientación escolar. Contribución al estudio de la lexicografía monolingüe española*, Lexicographica, Series Maior, 28, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- LARA, L. Fernando
1992 "El discurso del diccionario", en Wotjak (ed.), *Estudios de lexicología y metalexicografía del español actual*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, págs. 1-12.
- MALKIEL, Jakob
1962 "A Typological Classification of Dictionaries on the Basis of Distinctive Features", en F. W. Householder y S. Saporta (eds.), *Problems in Lexicography*, págs. 3-24.
- PORTO DAPENA, José-Álvaro
2002 *Manual de técnica lexicográfica*, Madrid, Arco/Libros.
- REY, Alain
1970 "Typologie génétique des dictionnaires.", en Rey-Debove (ed.): *La lexicographie*. Langage, 19. París, Larousse, págs. 48-68.
- REY-DEBOVE, Jossete (ed.)
1970 *La lexicographie*, Langage. 19. París, Larousse.
- SANTAMARÍA PÉREZ, María Isabel
2000 *Tratamiento de las unidades fraseológicas en la lexicografía bilingüe español-catalán*, Alicante, Universidad de Alicante.

SECO, Manuel

2003 *Estudios de lexicografía española*, Madrid, Paraninfo, 1987,
Madrid, Gredos, (2.a ed. aumentada).

SVENSÉN, B.

1993 *Practical lexicography: Principles and methods of dictionary-making*.
Translated from the Swedish by John Sykes and Kerstin
Schofield.) Oxford: Oxford University Press.

WIEGAND, Herbert Ernst

1989 "Aspekte der Makrostrukturen im allgemeinen einsprachigen
Wörterbüch: alphabetische Anordnungsformen und ihre
Probleme", in: *HSK 5.1*, pág. 371-409.

ZGUSTA, Ladislav

1988 with the assistance of Dona M. T. Cr. Farina, *Lexicography Today*,
An annotated bibliography of the theory of lexicography, Tübingen,
Max Niemeyer.

SUFIJOS ATENUANTES EN EL AYMARA DE URURO Y LA PAZ¹

Filomena Miranda Casas

1. Introducción

En las diferentes comunidades lingüísticas y contextos socioculturales, la cortesía se presenta de dos modos: por una parte, como norma social, por otra, como estrategia conversacional; es decir, la cortesía constituye un conjunto de normas sociales establecidas por cada sociedad, las cuales regulan el comportamiento adecuado de sus miembros aceptando algunas formas de conducta y prohibiendo otras. Es así que en los distintos grupos sociales pueden establecerse relaciones de asimetría-simetría y de proximidad-distanciamiento social, las mismas que están marcadas por factores socio-educativos y socioeconómicos.

Nuestro trabajo está enmarcado en el estudio de las expresiones pragmáticas de cortesía verbal en la lengua aymara. La cortesía es entendida como una estrategia de la conversación vinculada a los actos de habla que regulan la relación interpersonal y social entre los participantes de la enunciación (Briz, 1995:118); es decir, la cortesía expresada a través del lenguaje es un medio adecuado para el funcionamiento de las relaciones sociales.

¹ Ponencia presentada al Seminario Internacional de Investigación Lexicográfica-enciclopédica de la Lengua Aymara, llevado a cabo el 10 y 11 de septiembre de 2004.

Por lo tanto, describimos y analizamos el uso de algunos sufijos nominales y verbales de la lengua aymara en el habla coloquial, con referencia a las variedades sureña de Oruro y norteña de La Paz². En el corpus se toman en cuenta notas de interacciones en situaciones comunicativas concretas; asimismo, textos grabados en tres comunidades de Oruro y tres comunidades que se encuentran a orillas del río Desaguadero. Finalmente, para algunos ejemplos, recurrimos a nuestro conocimiento de la lengua aymara.

2. La atenuación y la intensificación

Contrastando la atenuación con la intensificación, Antonio Briz (1995:103,118), sostiene que "...la atenuación es un fenómeno semántico y pragmático que muestra de modo claro la relación dinámica y estratégica entre hablante y oyente...", es decir, es un tipo de marcador de la 'puesta en escena' del discurso que, al incluir dimensiones que van más allá de la coherencia horizontal y visible de los elementos formados, justifican su estudio en el ámbito de la pragmática e introducen una clara diferencia entre recurso lingüístico y estrategia discursiva. En tal sentido, la atenuación es una categoría pragmática basada en el principio de la cortesía que regula las interacciones personales y sociales. La atenuación nos permite cumplir con una necesidad básica en nuestra interacción comunicativa cotidiana a través del lenguaje.

En un estudio más reciente, Puga (1997:38) menciona que el emisor identifica la atenuación como gesto para tomar distancia de sí mismo, del tiempo presente (el tiempo de la enunciación) o del mensaje del receptor. El hablante, al interactuar; atenúa (consciente o inconscientemente) la fuerza ilocutiva del acto de habla que produce para tomar distancia de la autoría de su enunciado, y así influir en la

² Briggs (1993) en base al estudio dialectal de 10 comunidades de Bolivia y Perú caracteriza al aymara norteño, central y sureño. El aymara norteño se ubica a orillas del Lago Titicaca y del río Desaguadero tanto La Paz (Hoyada) como la ciudad, en oposición al aymara hablado en el Sur, especialmente en el Departamento de Oruro denominado el aymara del sur.

conducta o actitud del interlocutor (sobre todo cuando hay mayor incertidumbre de conseguir una respuesta favorable), para tratar temas tabúes, etc.

Tanto Briz como Puga señalan que la atenuación es una estrategia de cortesía utilizada por el hablante para aminorar o mitigar sus cualidades, actitudes y acciones negativas, como ser defectos o limitaciones del interlocutor, de algo o de alguien. En esta perspectiva, la cortesía es una forma particular de expresarse y es socialmente adquirida mediante un proceso de aprendizaje largo y complejo, el cual empieza en la familia o en la escuela. En este plano, Puga precisa que los actos de supervisión, repetición y aprendizaje reforzado, comienzan a indicarse en las primeras prohibiciones; éstas determinarán en todo momento aquellas conductas que deben ser desterradas por descortes.

Para Briz (1995:108), la intensificación es un recurso estratégico del hablante; éste fortalece expresivamente su discurso y su argumentación en todo momento hacia el oyente, ahora pasivo y no siempre implicado en forma activa.

En tal sentido, los atenuadores e intensificadores son valores semánticos, pero principalmente son categorías pragmáticas con una función precisa en el proceso de intercomunicación. Ambas forman parte de la actividad del Yo- Hablante en relación con el Tú, y su empleo sólo puede ser explicado, como señalábamos con anterioridad, a partir de principios pragmáticos, concretamente desde la retórica conversacional. Ofrecemos a continuación algunos ejemplos de Antonio Briz:

Intensificadores

1a. "Está *super*limpio".

En el enunciado 1a, se intensifica por modificación interna mediante el uso del prefijo intensificador *super*.

1b. "Es *más* imbécil..."

En la expresión 1b, se intensifica por modificación externa por medio del cuantificador *más*

1c. "Es guapo, *pero* guapo de verdad".

En 1c, aparece el uso enfático de la conjunción *pero*.

1d. "Esto es *café café*"

En 1d, se intensifica por repetición léxica.

Atenuadores

1e. "Es morenito de piel con la nariz *larguita*"

Se atenúa por modificación interna, con el uso del sufijo diminutivo *ito-ita*

1f. "Lo encuentro *algo raro*"

Se atenúa por modificación externa.

1g. "Dame algo de dinero"

(solicita un pobre en la puerta de una iglesia).

Mediante procesos internos de modificación performativa (*algo* atenúa la petición).

1h. "*Voy a echar una miradita* al horno"

Se atenúa con el uso de la perífrasis y el sufijo diminutivo *-ita*.

En la lengua aymara, la intensificación se presenta por modificación externa e interna; es decir, el uso de ciertos lexemas y fundamentalmente por el uso de sufijos, veamos un ejemplo en esta lengua:

2a. "*Wali pantxasiripunitawa*"³

Mucho siempre te equivocas⁴

Sueles equivocarte mucho.

³ Los enunciados van entre comillas y los sufijos con valor pragmático van en negrita y cursiva

⁴ En algunas expresiones hacemos dos traducciones, la primera es literal siguiendo la forma original de la lengua aymara. Esta traducción nos sirve para acercarnos a la

En el enunciado 2a, se intensifica por modificación externa con el empleo de la palabra *wali* 'muy' y por modificación interna con el uso del sufijo *-puni-* 'siempre'.

2b. "Jumax pantxasikipuntawa"

Tú te equivocas siempre.

Tú sueles equivocarte mucho.

En el enunciado 2b, los sufijos *-ki-* y *-puni-* usados en el verbo *pantjxasiña* 'equivocarse' expresa una crítica, ambos sufijos enfatizan o intensifican las cualidades negativas del interlocutor.

2c. "Jumaxa pantxastaxaya"

Tú te has equivocado pues.

El enunciado 2c, el empleo del sufijo derivativo *-ya* 'pues' atenúa el mensaje.

3. Tipos de cortesía en la interacción verbal

La cortesía es un conjunto de estrategias discursivas destinadas a evitar conflictos que pueden presentarse entre los hablantes en la comunicación verbal o atenuar el carácter negativo de algunas afirmaciones. Este tipo de cortesía constituye un "mecanismo de salvaguardia" que controla la agresividad de los miembros de toda sociedad (Escandell, 1996).

En el uso de la lengua convergen la pragmática, la estilística y la sociología. En este marco, existen dos tipos particulares de cortesía: la cortesía relativa y la cortesía absoluta. La primera se define en función de las posiciones sociales de los interlocutores; la segunda en función a un determinado tipo de acto de habla.

estructura gramatical por medio de la cual se observa la unidad lingüística que es de carácter pragmático. Posteriormente hacemos la traducción oblicua, por lo mismo, utilizamos las formas naturales de la lengua castellana, tanto en construcciones gramaticales como en la selección de los vocablos.

3.1. Cortesía relativa

De acuerdo con Escandell (1996:160), el emisor, por el hecho de dirigirse a otra persona, entabla un determinado tipo de relación que se refleja en el uso del lenguaje. Por tanto, la naturaleza de dicha relación depende de factores sociales tales como: edad, sexo, grado de conocimiento previo, autoridad, jerarquía, posición social, etc.

Al respecto, Haverkate (1994, 81) indica la necesidad de considerar las siguientes correlaciones:

- a) La cortesía aumenta en la medida en que es mayor la distancia entre hablante oyente.
- b) La cortesía aumenta en la medida en que es mayor el poder del hablante oyente.
- c) La cortesía aumenta en la medida en que es mayor el grado de imposición.

Goffman (1974), citado en Puga (1997), indica que cuando un participante tiene las mismas obligaciones y expectativas, tiene reglas de conducta simétricas; esto se da cuando los interlocutores tienen el mismo estatus. Sin embargo, cuando las obligaciones de algunos son superiores o inferiores a las expectativas de otros, se considera que las reglas de conducta que rigen sus relaciones son asimétricas. Esto puede darse en las interacciones de un participante "dominante" y otro "dominado". Por ejemplo, la interacción entre un médico y sus enfermeras se enmarca a este tipo de conductas asimétricas (aunque esto depende de la cultura misma).

3.2. La cortesía absoluta

El estudio de la cortesía verbal diferencia actos de habla corteses por excelencia y actos de habla que resultan menos corteses, esto entre aquellos actos de habla que obedecen a principios o reglas de cortesía por excelencia y aquellos que tienden a poner en serio riesgo la cortesía. La cortesía en función del tipo de acto de habla se denomina cortesía absoluta (Leech, 1977).

En esta perspectiva, las solicitudes o demandas, así como las órdenes o mandatos, son tipos de actos de habla inherentemente descorteses; en cambio, las ofertas e invitaciones son consideradas corteses (Leech, 1977; Haverkate, 1994).

En palabras de Haverkate (1994:77), si el acto de habla no sirve a la finalidad intrínseca de beneficiar al interlocutor, el acto no es cortés, por ejemplo las solicitudes o demandas y las órdenes. Si por el contrario, la realización del acto de habla excede en beneficio del interlocutor, el acto es cortés, por ejemplo las invitaciones u ofertas.

De acuerdo a lo anterior se puede establecer cuatro categorías principales de actos de habla según la intención de éstos. Estas categorías permiten evaluar los grados de cortesía o descortesía tomando en cuenta el costo o beneficio que éstos impongan para el emisor o el destinatario.

- Los actos de habla que apoyan la cortesía son: agradecer, invitar, felicitar, ofrecer, saludar, etc. Estos mantienen o mejoran la relación social y tienen un costo para el emisor, pero un beneficio para el destinatario.
- Actos de habla relativamente indiferentes a la cortesía: afirmar, anunciar, informar, etc.. Estos actos no necesariamente desequilibran la relación, pues los costos y beneficios son neutros.
- Actos de habla que entran en conflicto con la cortesía: ordenar, pedir o preguntar. Estos presentan un costo para el destinatario.
- Actos de habla dirigidos frontalmente contra el mantenimiento de las buenas relaciones: humillar, insultar, reprochar, descalificar, acusar, ironizar, maldecir, amenazar, burlar, criticar, regañar, etc. En estos casos se aumenta la distancia social o incluso se destruyen las relaciones existentes. Es decir, el hablante amenaza la imagen positiva de su interlocutor cuando pone en peligro su narcisismo, por ejemplo por medio de una crítica, un reproche, un insulto, una injuria o un rechazo. En este tipo de amenazas, el hablante puede amenazar su imagen

positiva cuando pone en peligro su propio territorio; por ejemplo, por medio de una promesa, de una oferta o cuando se auto-degrada, esto ocurre con una autocrítica, una auto-acusación, una excusa, una confesión, etc.

En este plano, Haverkate (1994) señala que en la comunicación "cara a cara" la imagen de los interlocutores está más expuesta. Igualmente, por medio de una "estrategia desfocalizadora" el hablante marca una distancia para reducir su actuación o la del interlocutor en la interacción verbal. En esta dirección, la atenuación se manifiesta con prioridad en el lenguaje coloquial por medio del uso de atenuantes, la misma que es empleada por el hablante como una estrategia de cortesía.

Por otra parte, en el lenguaje cotidiano se establecen turnos. En la propuesta de Rivano (2001), los turnos, son los espacios de intervención en la coordinación comunicativa entre los interlocutores. Los turnos son la topología y dinámica en la que ocurren las intervenciones de los participantes en la conversación. Las secuencias de turnos tienen su lógica propia dependiendo de cada contexto y situación de comunicación. Complementariamente a este análisis, el mencionado autor propone el análisis de flujo topical, análisis sobre los problemas y finalmente el flujo dialogémico.

Asimismo, en las situaciones comunicativas concretas se establecen intercambios. Gallardo (1998), complementariamente a la propuesta de Rivano, indica que los intercambios en términos estructurales es una agrupación de intervenciones predecibles por una intervención con orientación iniciativa. El intercambio es además una unidad informativa.

4. Máximas conversacionales y cortesía

Haverkate (1994: 43-44) aborda las máximas conversacionales establecidas por Grice (1975) con ciertos principios de cortesía verbal.

4.1. Máximas de la conversación

1. Cantidad: Haga que su contribución sea tan informativa como se requiere. No haga su contribución más informativa de lo requerido.
2. Calidad: Diga solamente lo que cree que es verdadero.
3. Pertinencia: Haga contribuciones pertinentes.
4. Manera: Sea perspicuo. No sea ambiguo. No sea oscuro. Sea breve.

Las máximas conversacionales establecidas por Grice (1975), mencionado en Haverkate (1994: 45), funcionan como reglas destinadas a que el hablante divulgue el contenido denotativo de su acto de habla tan claramente y con tan poca confusión como le sea posible y contribuya en el diálogo con enunciados claros y no ambiguos. Plantea, sin embargo, ciertos problemas contra la cortesía. De acuerdo con Lakoff, citado en Haverkate, cuando la claridad entra en conflicto con la cortesía muchas veces la cortesía se impone ya que "se considera más importante en una conversación evitar la ofensa que conseguir el objetivo de la claridad". Ello resulta lógico puesto que en la mayoría de las conversaciones informales, la comunicación real de ideas importantes es algo secundario respecto al hecho de afirmar y estrechar relaciones. En otros casos, hasta en las conversaciones más informales se puede desear en algún momento ser directo o ir al grano; en ese caso, se recurre a las máximas conversacionales.

Esta confrontación "máximas conversacionales" y "cortesía" conduce, según Haverkate (1994:46), a discutir los principios que regulan la cortesía verbal, los cuales operan paralelamente o interactivamente con las máximas de Grice. La cortesía entendida como estrategia conversacional supone, pues, reglas o leyes de cortesía más o menos convencionales tales como las que propone R. Lakoff (citada en Escandell, 1990) ser claro y ser cortés.

Ser cortés se desglosa en las siguientes máximas

4.2. Máximas de cortesía

1. No importune.
2. Ofrezca alternativas.
3. Haga que su contribución se sienta bien -compórtese amigablemente (no se imponga; ofrezca opciones; refuerce los lazos de camaradería).

Las máximas uno y tres pueden manifestarse simultáneamente, sin embargo, una deberá imponerse sobre la otra a fin de evitar cierta contrariedad entre no importunar y comportarse amigablemente. La máxima uno puede interpretarse como “manténgase distante y no se inmiscuya en los asuntos de los demás”; esta máxima nos previene a que pidamos permiso antes de interesarnos en las posesiones de los demás; en este sentido, si vamos a hacer alguna pregunta de tipo personal, lo habitual es que solicitemos autorización antes de formularla. ¿Puedo preguntarle cuánto le costó este libro?

La aplicación de la máxima tres da lugar a un sentimiento de camaradería entre hablante y oyente. El propósito es establecer una relación de igualdad entre interlocutores. Si el hablante es igual o superior al oyente, ambos estarán cómodos; sin embargo, si resulta que el hablante es de un rango inferior, el hecho de invocar la máxima tres será considerado como tomarse libertades.

5. Caracterización social

Bolivia se caracteriza por ser un país pluricultural y multilingüístico, según el Censo de 1992 citado por Albó (2000), en Bolivia el 60% de la población es hablante de una lengua indígena. Existen aproximadamente 33 lenguas y culturas que coexisten junto al castellano en una situación asimétrica y conflictiva. Como señala Mendoza (2000:18), existen dos clases de situaciones asimétricas; por una parte, las relaciones en las que participan interlocutores monolingües cuya lengua materna es el castellano y por otra, cuando uno de los interlocutores tiene como L1 una lengua originaria. En la

primera situación, la desigualdad tiene que ver especialmente con la variable socioeducativa en la estratificación social correspondiente. En la segunda situación, la competencia en el idioma castellano es como segunda lengua. Al respecto de esta segunda situación asimétrica, Albó (1998) sostiene que las diversas lenguas y culturas originarias en Bolivia están en constante contacto con la cultura y lengua dominante castellana. Este contacto conlleva a una relación sociolingüística desigual; en términos culturales en la realidad boliviana se presenta una interrelación desigual y conflictiva entre indígenas, mestizos y miembros de la clase dominante.

Por consiguiente, la competencia pragmática de los hablantes bilingües, especialmente de la zona andina boliviana, cuya lengua materna es el aymara u otra lengua originaria, no es comparable con un hablante monolingüe del castellano. En consecuencia, en este grupo que usa el castellano, la atenuación, entendida como una estrategia de la cortesía, estará un tanto limitada por las restricciones en la competencia lingüística.

Por otro lado, existen también situaciones simétricas de comunicación cuando los interlocutores pertenecen a la misma jerarquía social; este caso se da en las comunidades andinas donde los interlocutores tienen una lengua originaria como L1.

En este contexto, en la sociedad aymara existen diferentes grupos⁵, quienes usan diferentes formas de interacción verbal; a continuación caracterizamos los grupos mencionados:

- a) En un primer grupo se encuentran los aymaras del **ayllu**⁶ o comunidad, contexto en el cual hay una proximidad consanguínea, espiritual, étnica y cultural. Los miembros de la comunidad o ayllu

⁵ Metáforas de la oposición de género *chacha-warmi* 'hombre-mujer' en el aymara del Lago Poopó y del río Desaguadero. Tesis de Doctorado. Universidad de Concepción-Chile. 2007.

⁶ Las palabras de origen aymara se escriben en negrita.

tienen intereses y experiencias compartidas en lo simbólico. En este contexto, las expresiones pragmáticas de la cortesía pueden expresar las relaciones de reciprocidad, alternabilidad y solidaridad. Por el contrario, cuando se trata de comunidades distanciadas por conflictos de los linderos, conflictos al interior de la comunidad o ayllu, se establecen relaciones de distanciamiento personal, en este contexto las expresiones discursivas de cortesía verbal pueden ser negativas.

Por otro lado, en el contexto de la comunidad existe la complementariedad política y simbólica, ligada a la jerarquía de cargos, desde el inferior hasta la autoridad máxima, que es ejercida en función de la tenencia de tierras, desde una perspectiva del deber y servicio a la comunidad.

La autoridad política de mayor rango en la comunidad está representada por el *jilaqata* (primera autoridad del ayllu), un *chacha* 'hombre' que se complementa con una *warmi* 'mujer' a quien denominan *mama t'alla* (esposa de la primera autoridad del ayllu). Estos opuestos complementarios representan al ayllu y se colaboran mutuamente en su conducción. El *jilaqata* y la *mama t'alla* resuelven los problemas del ayllu de acuerdo a las normas de la comunidad. El *jilaqata* consulta con los hombres y la *mama t'alla* consulta con las mujeres del ayllu para llegar ambas partes a una decisión colectiva, la cual suele ser, generalmente, de consenso (Miranda, 1994). En el Contexto de la comunidad, en una coyuntura como la actual, los miembros se comunican en lengua aymara y están abocados en el rescate de la vestimenta, el uso de expresiones ritualizadas que se utilizaban en la transmisión y conclusión de mando. Las reuniones que llevan a cabo en el primer día del mes, sirven para evaluar las actividades realizadas y especialmente para exigir el uso del aymara en los informes, además de vestir apropiadamente con la ropa tradicional que tiene un alto valor iconográfico.

- b) El segundo grupo está constituido por los aymaras que viven en la *marka*⁷ 'pueblo'. A pesar de tener la lengua y cultura aymara, también han incorporado muchos elementos urbanos, de ahí que se les pueda denominar mestizos culturales. Por ejemplo, en Achacachi, el pueblo de la provincia Omasuyos del departamento de La Paz, un pasante⁸ del pueblo o de la ciudad de La Paz se dirige a los miembros de la comunidad, aunque sean autoridades, con los términos *yuqalla-lluqalla-imilla* 'muchacho-muchacha', para connotar que él o ella no se equipara con su condición socioeconómica. Las autoridades procedentes de la comunidad son tratados como menores de edad. Por su parte, la oposición 'hombre-mujer' que vive en la *marka* o pueblo y 'pasa el preste' (pasa la fiesta patronal) es denominada *täta-mäma* 'señor-señora', es decir, son connotados como de condición socio-económica elevada con relación a los miembros pertenecientes a la comunidad o *ayllu*; ellos suelen ser bilingües y usan tanto el castellano como el aymara.
- c) Un tercer grupo lo constituyen los aymaras que emigran a las ciudades. Ellos viven tanto en la ciudad de El Alto (La Paz), como en las zonas populares de la ciudad de La Paz. De igual forma, los aymaras procedentes de las comunidades de estudio de Oruro pueden vivir en *Ch'allapata* o en zonas periféricas de la ciudad de Oruro, La Paz, Cochabamba y Santa Cruz.

La migración, como indica Albó (2000), produce la pérdida de rasgos fundamentales, como la lengua aymara y los valores culturales. Si bien la primera generación habla aún la lengua aymara, la segunda

⁷ Por ejemplo, en las provincias de La Paz, como en Omasuyos, la *marka* (pueblo) de Achakachi está compuesta por los denominados *jaqi vecinos*, quienes proceden de las comunidades aledañas. Ellos viven entre la comunidad y el pueblo y los mistis que viven entre el pueblo y la ciudad.

⁸ Pasante es el aymara que vive en el pueblo de Achakachi o ciudades de La Paz u Oruro; generalmente se dedica al comercio, para la fiesta patronal del pueblo. El pasante, constituido por la unidad matrimonial *chacha-warmi* 'marido-mujer', corre con los gastos económicos que cubre la banda, el local, y la comida entre otros. Los comerciantes suelen pasar la fiesta responsabilizándose de ella por prestigio y estrechar relaciones socioeconómicas entre sí.

y la tercera, en muchos casos, se asimilan notoriamente a la lengua y cultura castellana. Dichos aymaras tratan de olvidar su pasado desarrollando actitudes de mestizo. Ellos son obreros, comerciantes, profesores y profesionales. En este grupo también hay aymaras mestizos culturales que de alguna forma mantienen lazos con el campo; éstos son especialmente comerciantes que vuelven a su pueblo en épocas festivas, suelen 'pasar preste en su pueblo', pero, al igual que el segundo grupo, son altamente discriminadores con los miembros aymaras de las comunidades del contexto rural.

En este grupo de aymaras que residen en La Paz, existen denominaciones según la zona en que viven: los aymaras que viven en la periferia de la ciudad del Alto, suelen denominarse *warmi-jaqi* 'mujer-persona', término que se usa para referirse a hombres de condición socio-económica baja; en oposición a *chola*⁹-*moso* ~ *q'ariso* ~ *q'arita* " 'mestizos culturales'. También puede haber *chota* ~ *pintalla*¹⁰/ *musu qallu* 'mujer de vestido/mocito (connotación despectiva) o *chota*/ *q'ariso* 'mujer de vestido/mozo', quienes tienen una condición socioeconómica más elevada (pertenecen a la clase media).

- d) Un cuarto grupo los conforman aquellos aymaras que todavía conservan la lengua y algunos valores culturales, ellos pueden adquirir aún más actitudes de mestizo cultural. Les denominan "*ch'ixi* ~ *ch'añulla* ~ *ch'alu* ~ *pintalla* ~ *allqa*" 'de dos colores', y pueden ser miembros de la clase dominante. Por otro lado, se les denomina también *p'asanqalla* 'rosetas de maíz', *paru* 'de color blanco con mechones amarillos' o *q'ara* 'pelado', término que en su segundo significado, se refiere a un miembro, generalmente no aymara, de la clase alta y también significa opresor.

⁹ La expresión *chola* es un denominativo de la mujer de pollera y al hombre con actitudes de mestizo cultural.

¹⁰ *Pintalla* es un vocablo usado en las comunidades de Oruro que viene del castellano pintadita; se refiere al tinte claro o rubio que usan las mujeres de vestido, denominadas generalmente como *chotas*.

En la fiesta de su pueblo de origen, el mestizo cultural aymara es considerado, y también desea ser visto, como diferente, "urbanizado" o "civilizado", que posee una cultura citadina. Esto está marcado por su condición socio-económica. Dentro de este grupo podemos caracterizar a aymaras urbanos que aún mantienen lazos afectivos con la comunidad, y otros que sencillamente están desarraigados de ella. A este grupo también pueden pertenecer los profesionales de una primera, segunda y hasta tercera generación, que aún se auto-identifican con lo aymara comunitario.

Los diferentes apelativos tratados anteriormente son peyorativos. Las expresiones fluyen en contextos de conversación cotidiana y en ambientes de festividad, donde suelen converger los diferentes grupos de aymaras. Así, los aymaras, desinhibidos por el alcohol, acostumbran a utilizar expresiones como las que hemos mencionado.

Un contexto donde convergen los aymaras de los diferentes grupos son las fiestas patronales, las cuales cuentan con la presencia de la iglesia católica, fundamentalmente a través del sacerdote que oficia la misa del santo patronal. La iglesia católica, en parte, influye en la reproducción del modelo patriarcal. Por ejemplo, en Año Nuevo (2001), en el pueblo de Guaqui de la provincia Ingavi¹¹, vecina de la comunidad de Qurpa, la zona de estudio, asistimos a la misa de gallo del pueblo, donde el párroco de nacionalidad extranjera¹² decía a los fieles: "Cristo es la cabeza de la iglesia" y "el hombre es la cabeza de la familia". En estas dos expresiones, CABEZA hace referencia a la autoridad; es una expresión metonímica cuyo significado implica que en la familia la autoridad está representada por el hombre, o sea, el hombre representa el poder en la familia. En términos de género, la esposa y los hijos deben obediencia y respeto al hombre por su condición de autoridad.

Al día siguiente, en la iglesia estaban presentes las autoridades entrantes y salientes de las comunidades pertenecientes a esta iglesia.

¹¹ La marka o pueblo de la segunda zona de estudio, ubicada en la provincia Ingavi del departamento de La Paz.

¹² Estas situaciones pueden ser diferentes cuando se trata de sacerdotes nacionales.

Allí, el padre bendijo con agua bendita la cabeza de las autoridades entrantes; en cambio, a las esposas, que se encontraban en la izquierda, sólo les bendijo las manos. Esta acción fue acompañada por las siguientes expresiones: "**hombres, ustedes son los representantes de Dios en las comunidades**"; "**mujeres ustedes son la costilla de Adán, como tal, tienen que apoyar a sus esposos en la conducción de la comunidad, según los propósitos de la iglesia y el mandato de Dios**". La acción icónica y las expresiones vertidas por el párroco refuerzan el reconocimiento de la autoridad masculina y el respeto y obediencia de la mujer a su esposo en el año de mandato en la comunidad. Es decir, la mujer tiene el deber sagrado de apoyarlo, respetarlo y obedecerlo.

Por su parte, el Estado impone la estructura política occidental, desde los corregidores. En efecto, a partir de la Participación Popular, los municipios han relegado la estructura política de las comunidades y *ayllus* a un segundo plano, subordinando a las autoridades comunitarias a sus intereses políticos. Por ejemplo, la corregidora era atendida en el *apthapi* (merienda comunitaria) con pleitesía y regalos por parte de las autoridades entrantes de las comunidades, quienes se dirigían a ella diciéndole "**mama corijidura, jichhüruxa markana qamt'awayapxä**" 'señora corregidora, hoy vamos a pasar el día en el pueblo', es decir, esta expresión era una petición de permiso atenuado, mediante el uso del sufijo *t'a*, para ocupar simbólicamente el espacio de la *marka* 'pueblo' por un día, y así cumplir con la obligación de pertenencia con el Estado Boliviano.

Es frecuente en las comunidades aymaras que las autoridades del *ayllu* estén presentes en el pueblo por un día para manifestar, según su interpretación, su pertenencia al Estado. Ahora bien, el hecho de que el Estado esté representado por una mujer aymara (de pollera) no implica que las relaciones entre aymaras del pueblo sean de proximidad social; al contrario, son de distancia social. Es más, la mujer de pollera de pueblo fácilmente discrimina al hombre de comunidad.

6. Procedimiento

En el análisis del corpus, se utiliza una metodología de carácter pragma-lingüística basada en el enfoque que toma elementos de morfosintaxis, semántico y pragmático, de acuerdo al marco de referencia adoptado¹³. Esto permite interpretar un conjunto de datos recogidos linealmente. En este sentido, en la recolección de datos se han anotado las expresiones empleadas en contextos comunicativos concretos, asimismo se ha empleado la entrevista.

En tal sentido, para el presente trabajo se han seleccionado tres cintas del viaje realizado a las comunidades de Oruro, en septiembre de 2001 y una cinta de dos comunidades que se encuentran a orillas del río Desaguadero en diciembre de 2002. Se ha complementado con datos de la comunidad Parina Arriba de la provincia Ingavi, el mismo grabado en 2007¹⁴. También anotamos expresiones de la comunidad de Putuni de la provincia Omasuyos. De las cintas grabadas sobre los tópicos como vida cotidiana, feria anual, feria local, cuentos, leyendas, crianza de los camélidos y otros, se han extractado enunciados con sufijos nominales y verbales en este estudio.

Los sujetos de nuestra investigación son cinco hombres y cuatro mujeres, cuyos nombres mencionamos a continuación:

1. Teodora Pizarro: 80 años aproximadamente, procedente de Luqa, Ladislao Cabrera, identificado como (C2001, F05A).
2. Felisa Mamani: 66 años, procedente de Pampa Awllagas, provincia Ladislao Cabrera, identificado como (C2001, F05B).
3. Ililarión Luque: 65 años, procedente de Kuntur Juqhu, cantón Villa Nueva, identificado como (C2001, F07A).

¹³ De acuerdo a Urrutia Cárdenas (1978:11) en su trabajo "La formación de palabras" a nivel de lengua y discurso toma en cuenta un múltiple enfoque: semántico, formal y sintáctico. De acuerdo a este autor un estudio sólo formal de la lexicogenética no explica todos los fenómenos, por lo mismo es necesario correlacionar lo formal con lo funcional y lo significativo del signo.

¹⁴ Cinta recopilada por Marina Aspi, en enero de 2007.

4. Pedro Plata: 50 años aproximadamente, procedente de Kuntur **Juqhu**, cantón Villa Nueva, identificado como (C2001, F13A).
5. Benigno Ichuta de 45 años, procedente de **Wich'uñ Khulla**, cantón Villa Nueva, identificado como (C2001, F13B).
6. Lorenza Janco de 42 años, procedente de **Takaka**, río Desaguadero, identificado como (C2002, F1A).
7. Dionisio Quispe: 70 años, procedente de **Qallapa**, río Desaguadero, identificado como (C2002, F1B).
8. José Aspi: 65 años, procedente de Parina Arriba, provincia Ingavi, identificado como (C2007, F2A).
9. Francisca de Aspi: 70 años, procedente de Parina Arriba, provincia Ingavi, identificado como (C2007, F2B).

Los consultados, especialmente los varones, nos han manifestado que siendo jóvenes salen a realizar trabajos temporales a la ciudad de La Paz, Oruro y otros departamentos como Cochabamba y Santa Cruz. Asimismo, en las comunidades visitadas, entre los mismos consultados se conoce que emigran a Chile para trabajar en la cosecha de la agroindustria. El aymara de Oruro, identificado como la variedad sureña, presenta mayor influencia del castellano, por un lado debido a la proximidad de la ciudad de Oruro, y por otro, por los viajes que realizan los miembros de estas comunidades al exterior como Chile.

7. Análisis del corpus

Tipológicamente, el aymara es una lengua aglutinante, ya que las distintas funciones gramaticales están marcadas por sufijos. El aymara consta de dos clases de morfemas: las raíces y los sufijos. Los sufijos pueden situarse después de un sustantivo, verbo, tema, raíces independientes y oraciones. Las raíces nominales y las raíces partículas pueden ir solas como palabras, pero las raíces verbales requieren de un sufijo o varios. De acuerdo con Hardman, Vásquez y Yapita (1983: 119), las funciones de la raíz pueden ser las de marcar sustantivo, verbo, interrogación o partícula. Existen muchas raíces ambiguas que funcionan como raíces nominales o raíces verbales, y pueden tomar sufijos nominales o sufijos verbales. Veamos dos ejemplos:

RAIZ NOMINAL	GLOSA CAST.	RAIZ VERBAL	GLOSA CAST.
Uma	agua	uma-ña	tomar, beber
Sawu	tejido	sawu-ña	tejer

Una raíz se define como un morfema simple, el cual puede ir ligado o libre. Los sufijos nominales sólo aparecen después de la raíz nominal para formar temas nominales (Briggs 1993: 110).

En la lengua aymara, las estrategias pragmáticas de cortesía verbal se manifiestan mediante el uso de sufijos, lexemas y locuciones¹⁵. En nuestro trabajo sólo abordamos las funciones semánticas y pragmáticas de algunos sufijos nominales y verbales.

7.1. Uso de expresiones pragmáticas en base a los sufijos nominales

Mediante el empleo de estas marcas lingüísticas se establece la proximidad o distancia social y/o personal. Ciertos sufijos, especialmente los nominales y los derivativos verbales, pueden intervenir en las expresiones pragmáticas de cortesía verbal.

Estos sufijos que describimos y analizamos, añadidos a ciertos nombres o verbos, expresan funciones afectiva, de familiaridad, compasiva, de intensificación, de atenuación, activa, peyorativa y de desvalorización.

7.1. 1. Función afectiva

En la función afectiva se manifiesta cariño o afecto de quien habla hacia su interlocutor y se marca mediante el empleo de sufijos como los siguientes: *-chu ~ chi ~ itu*, *-lla~llu~itu*, entre otros¹⁶. Estos sufijos generalmente retiene la vocal precedente.

¹⁵ Ver en Miranda (2002).

¹⁶ Los sufijos con función pragmática aparecen en cursiva y negrilla como utiliza Briz (1995) en morfemas con función pragmática.

Sufijos -chu ~ -itu

Los sufijos en cuestión, seguidos a ciertos términos de parentesco expresan afectividad, como ofrecemos en los ejemplos a continuación:

- 1a. "Qhipa wawñaxa waynuchuxiwa, jupaxa Oruro sarxi"
(C2001, F5B, Oruro).

Mi último hijo ya era jovencito, él se ha ido a Oruro.

En el enunciado 1a, la entrevistada recuerda con nostalgia a su último hijo, lo retiene aún como jovencito. Él había migrado a Oruro hace varios años, en la actualidad ya es un hombre adulto.

- 1b. "Qhipa wawajaxa waynituxiwa, jupaxa La Paz markaruwa sarxi"

Las variantes de las expresiones 1a, y 1b están vigentes en Oruro y La Paz.

Sufijos -chu~ -ita ~ -lla

- 2a. "Palachurux kunturiwa q'ipixatayna" (C2001, F5B).

A la jovencita el cóndor había llevado cargando.

El cóndor había llevado cargando a la jovencita.

- 2b. "Tawaqitarux kunturiwa q'ipixatayna" (C2007, F2A).

- 2c. "Tawaqullarux kunturiwa q'ipixatayna".

En los enunciados 2a, 2b y 2c el diminutivo de afecto está expresado por el sufijo *-chu* en la variante de Oruro, los sufijos *-lla* e *-ita* están vigentes en el río Desaguadero, el primer sufijo está en el habla de los mayores, en cambio en los adultos y jóvenes entra el préstamo del castellano *-ita*.

Sufijos -llu ~ -itu

- 3a. "Jamp'atux juq'ullullut tukuxa" (C2007, F2B)

El sapo del renacuajillo se convierte

Del renacuajillo se convierte en sapo

3b. "Jamp'atux juq'ullitut tukuxa"

El enunciado 3a se utiliza en ambas zonas y denota diminutivo de afecto. En cambio el 3b el sufijo *-itu* es diminutivo.

Sufijo -itu

4a. "Tatayituw ukham mupacha, sistwa" (C2001, F5B)

Diosito así habrá querido he dicho.

He dicho que habrá sido la voluntad de Diosito .

4b. "Tatituw ukham mupacha, sistwa"

El enunciado 4a se encuentra en la variante de Oruro, va seguido del fonema /-y/, variante que comparte con la lengua quechua. En cambio la variante de La Paz, la vocal precedente /a/ desaparece quedando el alargamiento vocálico en la vocal /i/ como parte del sufijo *-itu*, después de tata.

Sufijo -lla ~ -ku ~ -ita

5a. "Nayax tawaqullaw chachallant chachasxta" (C2001, F05A)

Yo jovencita con el esposo me he casado.

Siendo jovencita yo me he esposado.

5b. "Nayaxa tawaqitaw chachakump chachasxta"

El enunciado 5a presenta el sufijo *-lla* con valor afectivo, en cambio en la segunda palabra expresa familiaridad. En 5b la variante es *-ita* y en la segunda palabra es *-ku* con el mismo valor descrito.

5c. "Tatallña, mamallña iskuylaru janiwa khitkituti" (C2001, F05A)

Mi papacito, mi mamacita a la escuela no me han mandado.

Mis papacitos no me han mandado a la escuela.

5d. "Tataku mamakux iskuylaru janiwa khitkituti"¹⁷

Papitu mamita a la escuela no me ha mandado.

Mis papacitos no me han mandado a la escuela.

En la expresión 5c el sufijo diminutivo de afecto se expresa por *-ll(a)* con elisión vocálica, en la palabra *Tatallña* 'mi papacito' común en el habla rápida de Oruro. El enunciado 5d, el diminutivo de afecto es expresado por el sufijo *-ku* como en *tataku* 'papacito', *mamaku* 'mamacita'.

La duplicación del sufijo -lla y los sufijos ~ -ku ~ita

6a. Sullk'a wawllañallax maran mä kutikiwa tumpitu (C2001, F05B)

Mi hijito menor una vez al año se echa de menos.

Mi hijito menor se echa de menos una vez al año.

6b. "Sullka wawitajax maran mä kutikiwa tumpitu".

6c. "Sullka wawakujax maran mä kutikiwa tumpitu".

En 6a en la palabra *wawllañalla* aparece doblemente el sufijo *-lla*, el primero marca afectividad, en cambio el segundo expresa familiaridad. En la variante *paceña*, se utilizan los sufijos *-ku* y *-ita* en las palabras *wawaku~ wawita* 'hijito', como se observa en 6b y 6c.

6d. "Tatakujax jiwawayxiwa" (C2001, F05B)

Mi papacito se ha muerto.

6e. "Jilakupaw kuwartilar saratayna" (C2001, F05B)

Su hermanito al cuartel había ido.

Su hermanito había ido al cuartel.

6f. "Mayni wawakux Santa Kurusan qamasi" (C2001, F05B)

El otro hijito en Santa Cruz vive.

Uno de mis hijitos vive en Santa Cruz.

¹⁷ Algunos ejemplos que no están identificados corresponde a los ejemplos proporcionados por la señora Emiliana Quispe, procedente de la comunidad Nasa Q'ara, ubicada en el río Desaguadero.

- 6g. "Kullakalañaw anqa markar sarxatayna. (2007, F01A)
Mi hermanita se había ido al extranjero.

Los enunciados 6d, 6e, 6f con el uso del sufijo *-ku* seguidos a los términos de parentesco expresan diminutivo de afecto. En 6g el sufijo *-la* que también denota diminutivo de afecto varía con el sufijo *-ita*, como en *kullakala ~kullakita* 'hermanita'.

El sufijo *-ku* añadido a términos de parentesco significa afectividad. Este sufijo se encuentra en el dialecto del sur y el dialecto del norte, en este último, el uso del *-ku* se encuentra en el habla de los ancianos.

Sufijo *-la ~lu*

El sufijo *-la ~lu* está añadido a los términos de parentesco, adjetivos o nombres comunes en la variedad sureña y norteña, su uso se encuentra especialmente en los hablantes mayores de 50 años y manifiesta afectividad, veamos los ejemplos correspondientes.

- 7a. "Waynu Walaxa jiwa wilala waynallakitaynawa" (C2001, F13A)
Waynu Wala (cerro) había sido pues un jovencito chaposito¹⁸ nomás.
- 7b. "Jilalañampiw qamasiskayäta, jupaxa jiwawayxarakiwa"
(C2001, F5B)
Vivía con mi hermanito querido, él también se ha muerto pues.

En el enunciado 7a, la palabra "wilala" 'chaposito', es un adjetivo.

En la expresión 7b el sufijo *-la* alterna con el sufijo *-lu*, entonces tendríamos "jila-la ~ jila-lu" 'hermanito'.

7.1.2. Función de familiaridad

Los sufijos *-ja; -la; -lla* y *-ku*, seguido de términos de parentesco denotan familiaridad hacia la persona a quien hace referencia.

¹⁸ Chaposito refiere a la piel encarnada

El sufijo *-ja*

El posesivo de primera persona *-ja* 'mi, mío', seguido a los términos de parentesco, objetos y animales, como indica Briggs (1993) marca la posesión. Sin embargo, en nombres propios, en términos de parentesco refiere a la familiaridad, veamos los ejemplos:

8a. "Yuqajaw qillqanitu".

Me ha escrito mi hijo.

En los actos ilocutivos cotidianos es muy normal que una madre o un pariente cercano a una persona, en este caso de Iru, manifieste lo siguiente:

8b. "Iritujaw qillqanitu".

Me ha escrito mi Irito.

Como podemos observar en 8b, el sufijo *-ja* se puede combinar con el sufijo diminutivo *-itu*, que es préstamo del castellano. En este caso *-itu* denota afectividad y *-ja* expresa familiaridad¹⁹. Este tipo de expresiones se da en contextos comunicativos de proximidad social o familiar, en el caso expresa una relación de vivencia familiar.

El sufijo *-la*

9a. "Mamalajaw wal tuqirritu" (2002, F01A)

Mi mamá me solía regañar mucho.

En 9a el sufijo *-la* seguido a *mama* 'mamá', expresa familiaridad.

9b. "Chullpanakax phaxsi intinikiw siwa, ukat jiwasanakat tatala mistunxix siy". (2001, F013A).

¹⁹ El sufijo *-ja* al igual que los sufijos *-ma*, *-pa* y *-sa* en Hardman han sido identificados como posesivos de primera, segunda, tercera y cuarta persona en la variante norteña. Sin embargo, estos sufijos yuxtapuestos a los términos de parentesco expresan familiaridad y seguidos a términos comunes indican posesión.

Las chullpas de sol a la luna tenían, de eso dicen que de nosotros el padre (sol) había salido.

Las chullpas tenían de sol a la luna, dicen que por eso había salido para nosotros el padre (sol).

En la expresión 9b, el sufijo *-la*, unido a *tatala* 'padre (sol)' se personifica y marca en una primera instancia pertenencia al género humano y por ende también familiaridad.

- 9c. "Ipalañawa jutatayna". (2001, F013A)
 Mi cuñada (por parte del hombre) había venido.

En 9c, al igual que el caso anterior, *-la* el sufijo en cuestión denota familiaridad, seguido al término de parentesco *ipa* 'cuñada'.

El sufijo *-lla*

El sufijo *-lla* seguido a los términos de parentesco y nombres manifiesta familiaridad, como podemos observar en el ejemplo a continuación:

10. "Chachllañantiw ch'uqillall yapuchasipkarakta" (C2001, F05A)
 Con mi esposo papitas también estamos sembrando.
 También estamos sembrando papitas con mi esposo.

Sufijo *-sa~su*

Los sufijos que tratamos son restrictivos, van en contexto de *tata* 'señor' y *mama* 'señora'.

- 11a. "Mamasa, wawar suyt'ayarapitaya"
 Mi señora, bautízamelo a mi hijo por favor.
 Señora, bautízamelo a mi hijo por favor.

En 11a, el sufijo *-sa* seguido a *mama* ‘señora’ es de uso en contextos del aymara de La Paz y en hablantes bilingües, el enunciado expresa familiaridad y súplica, otra variante de La Paz y Oruro en contextos de comunidad es *quli mama* ‘señora’.

11b. “*Tatasu, wawar iskuylar qillqt’arapitaya*”

Mi señor, inscribemelo a mi hijo por favor

Señor, inscribemelo a mi hijo por favor

En 11b, el sufijo *-su* en contexto de *tata* ‘señor’ expresa familiaridad y súplica, su uso está vigente en hablantes bilingües. En contextos de las comunidades de La Paz y Oruro tenemos *quli tata* ‘señor’.

7.1.3. Función compasiva

La función compasiva es un sentimiento de conmiseración hacia el mal o desgracia que afecta a otro.

El sufijo *-lla ~ -ita ~ -ku*

En los contextos sucesivos el sentimiento de conmiseración se produce en función del mal que afecta a “otros” en diferentes circunstancias.

Los sufijos en cuestión, en ambas variantes tratadas, van seguidas a nombres comunes y a ciertos términos de parentesco. Presentamos los ejemplos a continuación:

12a. “*Jisk’a utallanakak qamasipxta*” (C2001, F05B)

En pequeñas casitas precarias vivimos.

Vivimos en pequeñas casitas precarias.

En 12a, el sentimiento de compasión se produce en torno a una situación lastimosa que afecta a algunos habitantes de la comunidad que viven en casitas pequeñas y precarias.

12b. "Awkisitunakaru, taykitanakar khuyapayañax wakisiwa"
(C2002, F1B)

De los viejecitos, viejecitas compadecerse es necesario.
Es necesario compadecerse de los viejecitos y viejecitas.

En 12b, presenta un tipo de conmiseración dirigido a los ancianitos y ancianitas solos que ya no tienen la fuerza necesaria para poder sobrevivir, entonces necesitan de los demás para su sobre-vivencia.

12c: "Jawiraxa q'ala kuntaminatawa, sik'a challwallanakakiwa utji"
(C2001, F05B)

El río todo contaminado está, pequeños pececitos hay.
El río está totalmente contaminado, hay pececitos pequeños nomás.

En 12c, refiere a los peces muy pequeños, como el pejerrey y además que su existencia es muy escasa y ya no hay ni para comer.

12d. "Wajcha wawanakaxa puchukuk manq'asisipki" (C2001, F05B)

Los niños huérfanos están comiendo sobritas (de comida).

En 12d, presenta un tipo de compasión referido a los niños huérfanos que sobreviven comiendo sobritas de comida.

12e. "Ch'uqisitux t'unitakiwa achxaraki"

La papita ya produce menudito nomás.

En 12e, el sufijo *-ita ~itu* expresa un valor de lástima en los verbos *ch'uqi* 'papa', *t'una* 'menudo'. En el verbo *achxaña* 'producir ya' el sufijo *-raki* tiene un valor de intensificación.

7.1.4. Función despectiva

La función despectiva se refiere a un significado peyorativo o de desprecio. "Se aplica a la palabra que incluye idea de menosprecio en la significación de positivo que precede".

El sufijo *-itu* préstamo del castellano

El diminutivo *-itu*, también puede tener un valor peyorativo si aparece precedido a determinados nombres, veamos los ejemplos correspondientes:

13a. "Uka jaqis-*itu*-r t'ant' yapt'awayam"

A ese hombrequito yapale pan.

Auméntale pan a ese hombrequito.

En 13a, la expresión pertenece a un miembro aymara del pueblo en relación a un aymara de la comunidad.

13b. "aka imillitaxa jach'a jach'a tukutawa"

Esta muchachita está grande grande.

Esta muchachita está orgullosa.

En 13b, la función despectiva se manifiesta por el uso del sufijo diminutivo *-ita* y la expresión *jach'a jach'a*, cuyo significado es orgullosa. Esta locución pertenece a una mujer mayor aymara de la ciudad de La Paz de clase media, al referirse a una mujer aymara joven que estudia y es procedente de la ciudad de El Alto.

El sufijo *-la*

Recordemos que el empleo del sufijo *-la* en la variedad sureña, expresa afectividad; sin embargo, en la variedad norteña, especialmente en contextos bilingües, expresa un valor pragmático negativo añadido a las palabras *mama* 'señora' y *tata* 'señor'. Ilustremos estas dos palabras en un posible contexto comunicativo:

Una mujer aymara del pueblo de Guaqui²⁰, retorna a su casa y ve que una mujer aymara de comunidad se sienta en su puerta para vender

²⁰ El ejemplo se recogió en Achacachi, provincia Omasuyos. Posteriormente, se verificó su uso también entre los habitantes de la población de Guaqui de la provincia Ingavi del departamento de La Paz.

²¹ Mamala en este contexto es un insulto, sería equivalente a india. Expresión recogida en un contexto de comunicación real en La Paz.

sus productos y entonces le dice:

14a. "Kuns akxar qunt'ast mama-la²¹, sartam!"

¡Por qué te sientas aquí mamala?, levántate!

¡Por qué te sientas aquí, india!, levántate!

Un hombre aymara ciudadano que camina por una calle del centro de La Paz, se cruza con un aymara de comunidad q'ipiri²² y protesta:

14b. Aka tatalanakax walipuniw aywintanipxi

Estos tatalas se vienen mucho siempre (a la ciudad).

Estos indios vienen en cantidad (a la ciudad).

En los dos ejemplos anteriores observamos una relación que marca la distancia y tensión social entre aymaras. En el primer caso, la persona que emite tal juicio es una mujer aymara de pueblo que daña la imagen positiva de una mujer aymara de la comunidad. En el segundo caso tenemos a un hombre aymara de ciudad que también atenta con la imagen de su interlocutor aymara de la comunidad. Los aymaras de la comunidad con respecto a los aymaras de la marka 'pueblo' o ciudades se ubican en una situación socioeconómica de inferioridad.

Sufijo -li

El sufijo *-li* tiene uso restrictivo, va seguida a ciertos términos de parentesco que refieren a la senectud, pero a la vez connota un valor despectivo, debido a que las personas de la tercera edad son quejumbrosas, presentamos ejemplos a continuación:

15a. "Uka awkilix purxpachati?"

¿Ese viejecillo habrá llegado?

En 15a, el sufijo *-li* se une a la palabra *awki* 'señor, padre'.

²² q'ipiri. Persona perteneciente a una comunidad que temporalmente va a la ciudad para cargar bultos, como una forma de obtener recursos económicos.

15b. "Uka taykalix chuchak chuchasiski"

Esa viejecilla se pasa protestando.

En 15b, el sufijo *-li* se une al término *tayka* 'señora, madre'.

15c. "Uka tawaqunakaxa aywilisipkiwa".

Esas muchachas están yendo lentamente.

En 15c, el sufijo *-li* aparece en el verbo *aywiña* 'ir entre varios' para referir al caminar lento. En contextos comunitarios la gente suele decir "wayna tawaqutakixa qullux pampawa, pampasa qulluwa" 'para los jóvenes el cerro es pampa y la pampa es cerro' que en su significado metafórico significa que los jóvenes son ágiles, y el andar lento de ellos es criticado.

15d. "Pakalix añathuyampiw tupatayna"

El halconcillo se había encontrado con el zorrino.

(Pakalimp, añathuyampi, cuento de la variante de La Paz).

En 15d, el sufijo *-li* yuxtapuesto a *paka* 'halcón' enuncia un valor despectivo. En el cuento, el halcón no ayudó al zorrino envenenado. En contexto de la comunidad, entre conocidos deben ayudarse y auxiliarse mutuamente.

El sufijo *-ku~ ita*

16a. "Jayra yuqalla!, uywakuñawa"

(C2001, F07A)

¡Muchacho flojo!, es mi criadito.

¡Muchacho flojo! Es mi hijo adoptadito.

16b. "Jayra yuqalla!, uywatitajawa"

En el enunciado 16a, el sufijo *-ku* va seguido a nombres para denotar un valor despectivo. En 16b, variante pacaña, aparece el sufijo *-ita*; como en la lengua aymara no hay diptongos, se agrega un fonema /t/ como parte del diminutivo que tiene valor despectivo.

El sufijo -chu

El sufijo *-chu*, puede seguir a nombres de animales para figurar ciertos rasgos psicológicos, adjetivos, especialmente a algunos colores, en cuyo caso connotan un valor negativo, entregamos algunos ejemplos:

17a. "Jisk'ach(u)²³ tawaqux wali saxrachuwa!" (C2001, F07A)

La chiquitita joven es muy malita!

La joven chiquitita es muy malita!

En el enunciado 17a, el adjetivo *jisk'a* se usa para modificar a los objetos, en el contexto que presentamos se usa para denotar desprecio hacia una persona, y la expresión *wali saxrachuwa* es un adverbio de modo con verbo implicado ser, y se intensifica por modificación externa por medio del adverbio *wali* 'muy' y el sufijo *-chu*, haciendo referencia al carácter.

17b. "Qarwa ch'ankhax janq'uchuwa!" (C2007, F02A)

El caito de llama es blancuzco!

En el enunciado 17b, el sufijo *-chu* va seguido a término *janq'u* 'blanco', expresa un valor despectivo.

17c. "Allqamarichuw²⁴ jaqin phuchhparu muyupayaski"
(C2001, F13A)

El halconcillo nomás a la hija de alguien está acosando .

El acosadorcito nomás, a la hija de alguien está acosando.

17d. "Mallkuchiwa jaqin phuchhpar muyupayaski"

El condorcillo a la hija de alguien está rondando.

El acosadorcito está acosando a la hija de alguien.

²³ El término *jisk'achu* tiene dos variantes: *t'ili* 'enano/a', *muq'a* 'enana', estas palabras tienen mayor carga negativa.

²⁴ Los nombres de animales figuran ciertos rasgos psicológicos de las personas, en este caso *allqamarichu* 'halconcillo' es una expresión metafórica cuyo significado es acosadorcito, refiere a un hombre casado de estatura baja.

17e. "Uka waynaxa p'inqachuwa, janiw arskaspati" ~
(C2007, F1A)

Ese joven es de lo más abochornadito, no suele opinar

17f. "Uka waynaxa p'inqasiriwa, janiw arskaspati"

Ese joven es abochornado, no suele opinar

Los enunciados precedentes, el uso del sufijo diminutivo *-chi* tiene carga negativa hacia el interlocutor. En el enunciado 17e, la palabra *p'inqachu* 'abochornadito', tiene más carga negativa que *p'inqasiriwa* 'suele abochornarse'.

Sufijo -lla

El sufijo *-lla* seguido a ciertos términos que denotan color figuran ciertos rasgos físicos o rasgos psicológicos, veamos los ejemplos a continuación:

18a. "Wali q'illullawa Chaparit kutt'anitayna" (C2002, F1B)

Muy amarillento había vuelto del Chapare²⁵.

Muy paliducho había vuelto del Chapare.

En 18a, el término *q'illu* denota color amarillo, en el contexto que ofrecemos es una expresión metafórica refiere al semblante paliducho; es decir, el interlocutor tiene quebrantada la salud.

18b. "Uka ch'uxñall jaqiruxa alisnukuñawa".

A ese hombre traidorcillo hay que botarlo.

En 18b, el sufijo *-lla* va unido al término *ch'uxña* 'verde', en el contexto que tratamos es una expresión metafórica y expresa un valor negativo.

²⁵ En expresiones como éstas hacemos dos traducciones, la primera es literal modificada y la traducción metafórica. En la traducción literal modificada se altera el orden y la gramática lo suficiente para aproximarse a la forma de la oración gramatical de la lengua receptora. Esta forma se constituye como base para la traducción metafórica.

- 18c. "Kulijuy tawaqillanakax ñik'utas pintallakiw samaqxapxi"
Las jovencitas colegiales andan con el pelo pintadito.

En 18c, el sufijo *-lla* en la palabra *tawaqu* 'joven' es un diminutivo, el sufijo *-lla* en el término *pintallaki* 'pintadita nomás' es despectivo y refiere a las actitudes de mestizo cultural que adquieren las niñas de la comunidad al asistir a la escuela.

Sufijo *-rara*

El sufijo en cuestión es aumentativo, seguido de a nombres se convierte en atributivos y puede expresar un valor negativo.

- 19a. "Uka imillaxa lakararawa, wal jaychasiu"
Esa muchacha es bocona, me ha contestado.
Esa muchacha es maleducada, me ha contestado.

En 19a, el sufijo *-rara*, seguido a *laka* 'boca' figura una cualidad psicológica negativa, refiere a una persona que da muestras de enfado con palabras y gestos hacia sus interlocutores.

- 19b. "Tawaqrar jaqixa jutataynawa"
Había venido el hombre (casado) lascivo con las muchachas.

En 19b, el sufijo *-rara*, unido a *tawaqu* 'muchacha joven', refiere a un hombre acosador de muchachas jóvenes. También pueden existir otras expresiones como los siguientes: *warmirara*, refiere a un hombre casado acosador de mujeres casadas. Con proyección a la mujer tenemos: *chacharara* 'acosadora de hombres casados' y *waynarara* 'acosadora de muchachos jóvenes'

- 19c. Uka lap'arar jaqisti, kunampiraki uywatamsti?
Ese hombre piojoso, ¿con qué te va a criar?
Ese hombre pobretón, ¿con qué te va mantener?

En 19c, el sufijo *-rara* en contexto de *lap'a* 'piojo', es una expresión metafórica, figura un rasgo negativo. Para el denominativo que tratamos existe variantes como *jaraph q'ara* 'costilla pelada' 'pobretón', con proyección al hombre, para la mujer existe el término *ampar q'ara* 'mano pelada' 'despilfarradora', en estos casos son expresiones metafóricas.

Sufijo *-raki* *+ti*?

El sufijo *-raki* identificado en Hardman como, sufijo independiente; es decir, puede yuxtaponerse a nombres y verbos, en el siguiente caso que presentamos esta inserta de una pregunta de reconfirmación.

20a. A: *Qunuskaraktati?*

¿Qué haces aquí también sentada?

20b. B: *Jisa, qunuskaraktpi*

Sí, estoy sentada pues (a ti que te importa).

20c. A: *Akan qunuskatati?*

¿Estás sentada?

20d. B: *Jisa, qunuskwa*

Sí, estoy sentada.

El sufijo *-raki*, identificado en Hardman, Vásquez y Yapita (1983), Briggs (1993) tiene la función de agregador. En 20a en el turno A, el sufijo *-raki*, seguido a un verbo en forma de pregunta de reconfirmación, atenta contra la imagen negativa del interlocutor, éste a su vez, puede responder también de manera negativa como ocurre en 20b, dando a entender a su interlocutor que tal hecho no es de su incumbencia. El enunciado 20c en el turno A es una pregunta atenuada.

7.1.5. Función intensificadora

Sufijo *-ku*

Recordemos, Briz dice que los intensificadores enfatizan las contribuciones del hablante; son refuerzos expresivos de la razón, de la verdad expresada.

21a. "Uka warmix llujchikuwa"²⁶ (C2001, F013A)

Esa mujer es una lerdita

21b. "Uka awkilix wali thithikuwa" (C2001, F012A)

Ese viejecillo es muy rabioso

En los enunciados 21a y 21b el sufijo *-ku* va unido a los adjetivos *llujchi* 'lerdo/a' y *thithi* 'rabioso/a', en la comunicación cotidiana con el uso del sufijo *-ku* o *-itu* se intensifica para connotar un valor despectivo.

El sufijo *-lla*

En los casos a continuación el sufijo nominal *-lla* va seguido a adverbios como ofrecemos los ejemplos a continuación:

22a. Phistanakan jaqixa phuqhpachallawa (C2001, F05A)

En las fiestas la gente es casi llena

Es casi lleno de gente en las fiestas (el pueblo)

En 22a el sufijo *-lla* enfatiza la palabra *phuqha* 'lleno', que seguido del sufijo *-pacha* cuyo significado es 'casi' se tendría *phuqhpachawa*, pero en la comunicación cotidiana la gente suele usar como en el ejemplo, cuyo infinitivo sería un adverbio con verbo implicado 'ser' como: *phuqhpachallaña* 'ser casi lleno'.

²⁶ La variante de *llujchiku* es *llawq'achu*

- 22b. Nanakaxa akanxa *juk'a uywalla.ki uywasipxta* (C2001, F05A)
 Nosotros en aquí pocos animalitos nomás nos criamos.
 Nosotros aquí criamos pocos animalitos nomás.

En 22b la intensificación se presenta por modificación externa mediante el empleo del adverbio *juk'a*, y la modificación interna por medio del sufijo *-lla* y el sufijo *-ki*.

La duplicación del sufijo nominal *-lla*

En la variedad sureña es muy común escuchar nombres de animales u objetos considerados importantes para ellos, con la duplicación del sufijo *-lla*. Entonces, por un lado, el sufijo expresa afectividad y enfatiza o intensifica el nombre para indicar la importancia de los mismos, ilustremos con algunos ejemplos:

- 23a. *Qarwalla.lla.x utjaskarakiwa* (C2001, F05A7)
 Todavía hay llamitas que son importantes (para la subsistencia).

En el enunciado 23a, el hablante duplica el sufijo *-lla*, con el empleo del primero se indica afectividad, con el uso del segundo se señala la importancia de la crianza de la llama, puesto que en la región sureña, la llama es importante en la economía y en la ritualidad de las comunidades. Entonces, el primer sufijo *-lla* es afectivo y el segundo es intensificador.

- 23b. "Jamach'i-*lla-lla*-nakax t'ula-*lla*-nakarus, sik'a wichhullarusa tapachakiwa" (C2001, F05A7)
 Los pajaritos de toda clase en t'olarcitos y pequeñas pajitas se anidan.
 La variedad de pajaritos anidan nomás en los t'olarcitos y en las pajitas .

En la expresión 23b, el sufijo *-lla* en primera instancia marca afectividad, y el segundo sufijo enfatiza.

Sufijos -pita + -ki

24a. "Mä markaxa tayka wilapita.kiwa sarnaqi"

Un pueblo vive puramente de sangre de la madre nomás.

Un pueblo sobrevive solamente (unido) a la pobreza.

El enunciado 24a, es una expresión metafórica, en este contexto el sufijo *-pita* 'puramente' en un sufijo adverbial yuxtapuesto a *wila* 'sangre', seguido del sufijo *-ki* que intensifica la palabra con función de adverbio de modo en la oración precedente.

24b. "Taykitax llakipita.kiw jiwxatayna"

La viejecita había muerto de pura tristeza nomás .

En la expresión 24b, los sufijos *-pita* y *-ki* intensifican el adverbio de modo *llakipitakiw* 'de pura tristeza' en el contexto de la oración precedente.

7.1.6. Función atenuante

Los sufijos independientes como: *-ki*, *-raki*, *-puni* y *-jama*, en ciertos contextos, pueden cumplir función atenuante. Estos sufijos en el contexto que tratamos van yuxtapuestos a los verbos, como podemos observar en los ejemplos a continuación:

Sufijo -ki

25. "Chachamax jisk'a tansaki.sä!"

¡Tu esposo es de baja estatura nomás!

En el ejemplo precedente, expresión de admiración atenuada, donde el sufijo *-ki* atenúa el mensaje y el sufijo *-sä*, expresa admiración.
Sufijos *-ki* + *-puni*

26. "(...) chaski p'iq'iki.puni.w²⁷ utat uta muytaskixa²⁸"
(C2007, F2B)

La cabeza chaski nomás siempre de casa en casa está dando vueltas.

La autoridad chaski notifica (sobre las reuniones) de casa en casa nomás siempre.

El enunciado 26 presenta la intensificación por modificación interna por medio de los sufijos *-ki* 'nomás' y *-puni* 'siempre'.

Sufijos *-ki* + *-raki*

27. "Wawanakaki.rakiw juti, jupanakakiw ñiq'i palatunak p'akxapxixa"

Las guaguas nomás siempre han venido, ellos nomás han roto los platos de cerámica.

Han venido solamente los niños, ellos nomás han roto los platos de cerámica.

Hemos descrito en los diferentes contextos el uso de sufijos nominales con función pragmática que son propiamente de origen aymara, sin embargo, en algunos casos el diminutivo *-itu* y sus alomorfos de la lengua castellana reemplazan a estos sufijos con el mismo valor pragmático en la lengua aymara²⁹. En algunos casos la atenuación se marca con un solo sufijo, en otros en combinación de dos o tres sufijos.

7.2. Sufijos derivativos verbales

Los sufijos verbales constan de dos sub-grupos. Pertenecen al primer grupo los derivativos, y al segundo grupo los flexionales. Los sufijos derivativos que aparecen junto a la raíz del verbo marcan

²⁷ Chaski p'iqi 'autoridad chaski' se ocupa de notificar a los miembros de la comunidad sobre las reuniones mensuales y otras que con regularidad se llevan a cabo en la comunidad.

²⁸ Parinax suxta sunaniwa, sapa sunaxa mä chaski p'iqiniwa. 'Parina tiene seis zonas, cada zona tiene una autoridad chaski'. El chaski es equivalente al secretario de comunicación.

²⁹ En el castellano boliviano, Mendoza (2000: 9-29), identifica seis valores pragmáticos del sufijo *-ita* y sus alomorfos.

dirección, localización, intensidad, duración de la acción, etc. También hay un grupo de sufijos derivacionales que verbalizan a los nominales. Los sufijos flexionales marcan el tiempo, persona y origen de la información, expresada en las cuatro personas: *naya* 'yo', *juma* 'tú', *jupa* 'él/ella' y *jiwasa* 'nosotro/as', que a la vez interactúan en el paradigma de nueve personas.

Los sufijos derivativos que se añaden a la raíz verbal implican cambios de significado, por un lado, y en otros sólo se matiza la semántica verbal. Estos sufijos son parte de las estrategias pragmáticas de cortesía verbal, como el *-t'a*, *-ya*, *-si*, *-nta*, *-ñäni* (sufijo flexional de cuarta persona inclusivo), estos sufijos generalmente aparecen en combinación en las expresiones cotidianas, tal como podemos observar más adelante.

7.2.1. Función de cortesía

En el mensaje se advierte cierta manifestación de atención, deferencia o amabilidad de quien habla hacia su interlocutor. Esta función se asemeja a la función afectiva o de cariño.

Una anfitriona de una fiesta le dice a su invitada que quiere retirarse:

28a. "Suyt'akimaya, anchhichhitawa manq'asxañäni"

Espera un ratito por favor, ahoritita vamos a comer.

Espera un momentito por favor, vamos a comer en seguidita.

En el enunciado anterior, los sufijos *-t'a* y *-ya* aparecen de manera discontinua en el verbo *suyaña* 'esperar'. El sufijo, *-t'a*, en el contexto oracional, significa 'un ratito', y atenúa la petición. Este sufijo fue identificado por Briggs (1993) como indicador de una acción momentánea. Por otra parte, el sufijo *-ya*, en este contexto, se emplea por la anfitriona para persuadir a la invitada; su traducción puede ser 'por favor'. Por otra parte, el empleo del sufijo flexional de cuarta persona inclusivo *-ñäni*, en el contexto verbal, expresa la relación de proximidad familiar.

En otras situaciones comunicativas, entre interlocutores pertenecientes a dos estratos sociales diferentes, se puede presentar la súplica como un recurso de la atenuación. En este caso, una aymara de ciudad le pide a una aymara de comunidad que constantemente va a la ciudad que por favor se lo encargue a alguien que quiera trabajar como trabajadora del hogar en su casa, veamos el ejemplo correspondiente:

28b. A: "Irp-t'a-ni-rap-ita-y mä chikaru, amp suma"

Tráemela pues a una chica, por favor.

28c. B: "Mä chikawa rawajañ munaskäna, jisk-t'a-rapi-mawa"

Una chica quería trabajar, te lo voy a preguntar.

En la petición anterior de A aparece nuevamente los sufijos *-t'a + rapi + ya*, el primer sufijo marca la atenuación, el segundo sufijo enuncia un favor del interlocutor hacia el hablante y el tercero expresa persuasión. Además esta petición es reforzada por la expresión de cortesía *amp suma* por favor.

7.2.3. Función activa

La función activa manifiesta por excelencia actos de habla como las solicitudes o demandas. No obstante, es posible observar también esta función en otros tipos de actos más o menos apelativos así como las recomendaciones o sugerencias.

Sufijos *-t'a + -ki + -ya*

En los ejemplos a continuación, el sufijo *-t'a* enuncia la atenuación, el sufijo *-ki* expresa la intensificación y *-ya* es un sufijo de cortesía, los verbos con el uso de estos sufijos alude una súplica, veamos los ejemplos a continuación:

29a. "Kasiritu, alt'asikitaya"

Caserito, cómprame nomás pues, por favor.

Caserito, por favor cómprame nomás pues.

El enunciado 29a es una petición que expresa una súplica, esto se da en un contexto en que la vendedora no es de oficio, vende a precio rebajado el excedente del producto que cosecha. Esta situación se presenta en personas de la comunidad que venden sus productos y tienen que volver en el día a su lugar de origen.

29b.A: “Chanipatt iraxt’awayakitaya”

Rebájeme nomás pues de su precio, por favor.

Por favor, rebájeme nomás pues de su precio.

29c.B: “Ancha.piniw qhatustaxa, asiytisti kayupampiti juti?”

Mucho siempre reclamas, ¿el aceite viene con sus pies? (se trae el aceite caro, además se paga pasaje).

En 29b, en el pueblo de Guaqui, la compradora es un miembro de una comunidad y no tiene suficiente dinero para comprar el producto que está caro, en este caso el aceite, entonces súplica para la rebaja del mismo. Frente a ello, en 28c la vendedora de oficio la recrimina por medio del adverbio *ancha* ‘mucho’ -*pini* ‘siempre’ y el verbo *qhatusiña* ‘reclamar’, además en forma indirecta manifiesta que el aceite está caro y llevan hasta la feria del pueblo con pasaje.

29d. “Wayk’allamp irxatt’awayakitaya” (Feria de Ch’allapata, 2002)

Auménteme nomás pues con ajicito, por favor.

Por favor, auménteme nomás pues con ajicito.

En 29d la compradora es un miembro de la comunidad, súplica a la vendedora que es su casera, para que le aumente con ajicito. En estos casos, generalmente la interlocutora vende los productos que produce a precios ínfimos a su casera del pueblo. Pueden ser comadres, entonces, la comadre de la comunidad, vende a su comadre que es una *alikipa* o revendedora los excedentes de su producción.

29e. “Quillqit wañkatatatwa, yanapt’apxakitaya”

De dinero estoy seca, ayúdenme pues por favor.

No tengo dinero, ayúdenme pues por favor.

El enunciado 29e es una petición atenuada, a consecuencia de que no tiene nada de dinero, enunciado por la expresión metafórica *qullqit wankatataña* 'estar seco/a de dinero' 'no tener nada dinero'. En términos metafóricos se concibe el dinero como líquido.

29f. "*Katuqt'apxakitaya, amp suma. Janikiy jan sapxistati*"

Recíbenos nomás siempre pues, por favor. No siempre nos digas no.

El enunciado 29f es una petición que expresa una súplica con cortesía, con el uso de los sufijos *-t'a*, *-ki* y *-ya*, yuxtapuestas a la raíz verbal *katu-* 'agarrar', reforzada por la expresión *amp suma* 'por favor'. Además de la segunda oración donde aparece también el sufijo *-ki* en la raíz *jani* 'no'.

Sufijos *-t'a* + *-ya*

30a. "*Qarxatastaxa, ik-t'a-sxama-ya*"

Si estas cansada, descansa por favor.

La expresión 30a es una sugerencia expresada por el hablante, la primera persona *naya* 'yo', hacia la segunda persona por medio del verbo *ikt'asxaña* 'descansar ya', el sufijo *-t'a* expresa la sugerencia, y el sufijo *-ya* 'por favor', refuerza la sugerencia con cortesía.

Los verbos con el uso de los sufijos discontinuos *-t'a* y *-ya* expresan una sugerencia con cortesía.

7.2.4. Función atenuante

La función atenuante contribuye a mitigar la característica negativa hacia el interlocutor. Manifiesta además situaciones que resultan penosas o molestosas de admitir o declarar.

Sufijo *-si + -ya*

En el contexto que presentamos, el sufijo *-si* es reflexivo; es decir, la acción es realizada por el oyente. Este sufijo yuxtapuesto al verbo, intensifica la acción del mismo, en combinación del sufijo *-ya*, cuyo significado es ‘por favor’, se atenúa la petición. Veamos el ejemplo correspondiente:

31a. “Manq’asimaya, thayarxaniwa”

Comete por favor, se va a enfriar.

Come de una vez por favor, se va a enfriar.

Sufijos *-ñäni + -ya*

32a. A: “Mark sarañaniya”

Vamos al pueblo por favor.

32b. B: “Janikiw markar sarkiristi, qarjatjama.kitwa

Parece que no voy al pueblo, parece que estoy nomás cansada.

En el diálogo 32a, la petición es manifestada por el sufijo *-ñani*, flexión verbal de cuarta persona, en presente perfecto, donde el hablante se incluye, y el uso del sufijo *-ya* atenúa la petición. En la respuesta con el uso de los sufijos *-ki*, *-ri*, inserto en el primer verbo expresado en forma negativa enuncia una disculpa, y en la segunda oración los *-jama*, *-ki* constituye la causa y definitivamente no irá al pueblo.

Sufijos *-ka + -ya*

33a. A: “Sumataki.ya qullqi churxita”

De a buenas nomás por favor dame el dinero.

Por favor, págame el dinero de a buenas.

33b. B: “Churaskchimaxaya, katusxatisti?”

Te lo voy a estar dando pues, ¿acaso me lo voy a agarrar?

En ejemplo precedente la petición realizada por el hablante es una advertencia, y es respondida por el interlocutor en forma desafiante.

33c. A: "Jumax pantxastaxaya"

Tú te has equivocado pues.

33d. B: "Jisa, pantxastaya"

Si me he equivocado pues.

En 33c, la oración enuncia una llamada de atención atenuada, expresada por el uso del sufijo *-ya* usado en el verbo *pantxasiña* 'equivocarse'; en la repuesta también con el uso de *-ya* se solicita una disculpa.

Sufijos *-t'a+* *-ki* *-ya*

34a. *Arst'asinipkakimaya, ist'asipksmawa*

Hablen nomás pues por favor, les estoy escuchando.

Por favor hablan nomás pues, les estoy escuchando.

El enunciado 34a, es una petición atenuada de la primera autoridad de la comunidad de Parina Arriba, frente a dos personas en conflicto, la atenuación se marca mediante el empleo de los sufijos *-t'a*, *-k'i* y *-ya*. En estos casos, en la comunidad existe una proximidad social, entonces las expresiones son atenuadas y cortesas.

En cambio en un contexto donde la autoridad del pueblo, como la policía, y los miembros de la comunidad en conflicto se manifestará lo siguiente:

34b. "Jank'ak arsunipxam"

Hablen rápido.

34c. "Jank'aki.y arsunipxam"

Hablen de una vez pues.

En 34b la expresión es un mandato de la autoridad vertical y hegemónica, en este caso, la relación que se establece entre policía y el reo es de distancia social. Una forma atenuada sería más el uso del

sufijo *-ya*, ‘pues’, en cambio en la 31c la petición está atenuada por el uso del sufijo *-ya* ‘por favor’.

7.2.5. Función intensificadora

Sufijo *-t’a*

- 35a. “Mama, tata akhullt’añäniya” (C2007, F2B)
 Señora, señor aculliquemos pues.
 Señores aculliquemos pues.

En el enunciado 35a el sufijo *-t’a* usado en el verbo *akhullña* ‘aculliar’ en presente perfecto es un intensificador, reforzado con el sufijo *-ya* de cortesía.

- 35b. “Mallku awki, mallku tayka chuymacht’i, ch’amancht’i” (C2007, F04)
 El señor mallku, la señora mallku apoyan los pulmones y dan fuerza (a los miembros de la comunidad)
 El señor mallku y la señora mallku consuelan y fortalecen (a los miembros de la comunidad)

En la expresión 35b, el sufijo *-t’a* va seguida a los verbos *chuymacht’aña* ‘consolar’ y *ch’amanch’t’aña* ‘fortalecer’. Ambas expresiones son metafóricas.

- 35c. Kamawalan mallkunakarux thuqht’ayapxi, k’uch’irt’ayapxiwa
 En carnavales a los mallkus (los comunarios) les hacen bailar y les hacen alegrar
 (Los comunarios) hacen bailar y alegrar en carnavales a los mallkus

El sufijo *-t’a* intensifica el verbo *thuqht’aña* ‘bailar’ y *k’uch’irt’aña* ‘alegrarse’.

Sufijo *-nta*

El *-nta* ha sido identificado en Hardmman (1983) como inceptivo, con el significado de 'hacia adentro' y 'en cantidad'. En el contexto que tratamos es un sufijo intensificador. Ofrecemos en el ejemplo siguiente:

36. "Nayra kustumwrinaka katulikunakaw t'unantawayapxi"
(C2007, F2B)

Las costumbres antiguas los católicos han roto.

Las costumbres antiguas han quebrantado los católicos.

La intensificación se presenta por medio del sufijo *-nta* en el verbo *t'unantawayaña* 'quebrantar'.

Sufijo *-su*

El sufijo *-su* solamente enfatiza el significado; en la comunicación cotidiana se emplea el sufijo enfatizador en cuestión. El sufijo *-su* puede presentar otras funciones.³⁰

37. "Sapa dos de eniruwa mallkunakax turksusipxi" (C2007, F2A)
Cada dos de enero los mallkus se cambian.
Los mallkus se cambian cada dos de enero .

En 37, el sufijo *-su* solamente enfatiza el verbo *turkaña* 'cambiar'.

Sufijo *-xa*

Hardmman (1983) identifica el sufijo en cuestión como divisor, como en el verbo *lakxaña* 'dividir', en el contexto que tratamos presenta el valor de intensificación en verbos emotivos, veamos los ejemplos:

- 38a. "Warmiruw nuwxatayna"
Había pegado a la mujer.

³⁰ Ver el artículo "La traducción en el lenguaje figurado (aymara-castellano)", en revista Lexi Lexe 4. Instituto Boliviano de lexicografía y otros estudios lingüísticos. La Paz-Bolivia, 2003.

En 37a, el sufijo *-xa* yuxtapuesto al verbo *nuwaña* ‘pegar’ intensifica la acción.

38b. “Mamajax walpin tuqritu”

Mi mamá me ha regañado mucho.

En 38b, la intensificación se presenta por modificación externa, por medio del uso del adverbio *wali* ‘mucho’ y por modificación interna por medio de los sufijos *-pini* y *-ja*.

El adverbio *suma* y los sufijos *-pini* + *-su*

39. “Ikiñanak *sumpini thalsuta*”

Las camas bien siempre vas a sacudir.

Vas a sacudir bien siempre las camas.

En 39, la intensificación se presenta por modificación externa por medio del adverbio *suma* ‘bien’ y por modificación interna por medio de los sufijos *-pini* ‘siempre’ y el sufijo *-su*, sufijos que están ubicados discontinuamente en la frase verbal en cuestión.

Sufijos *-t’a* + *-puni*.

40. “Arumanakaxa jan jayranakamp tupasiñatakixa

khuyt’asisapuniwa sarnaqaña”. (C2007, F1B)

En las noches para no toparse con los flojos hay que silbando siempre caminar

En las noches, para no toparse con las almas, hay que caminar siempre silbando.

En 40, la intensificación se presenta por modificación interna por medio de uso de los sufijos *-t’a* y *-puni*.

El adverbio *wali* y el sufijo *-pini*

41. “Mallku, mama t’allaxa *wali rispitu**piniwa sarnaqañapaxa*”

(C2007, F2A)

El señor mallku y la esposa del mallku con mucho respeto tienen que convivir (con la comunidad).

El señor y la señora mallku tienen que convivir con mucho respeto (con la comunidad).

El enunciado 41, la intensificación se da por modificación externa e interna con el uso del adverbio *wali* 'mucho' y el sufijo *-pini* 'siempre'.

Sufijos -t'a + -raki.

42. "Pasarunakax machaq awturiranakux iwxt'a.rakiwa"
(C2007, F2B)

Los pasados a las nuevas autoridades también recomiendan.
(Las autoridades) pasadas recomiendan también a las nuevas autoridades.

En 42, la intensificación se marca por los sufijos *-t'a*, y *-raki*.

Los sufijos -t'a + ki + -puni

- 43a. "Awki mallkun chikutipaxa jiwa ajuntt'ataki.puniwa"
(C2007, F2A)

Del señor mallku su chicote bonito colocado siempre pues está
El chicote del señor mallku está colocado correctamente pues

En 44a, los sufijos *-t'a*, *-ki* y *-puni* en el verbo *ajuntt'atakipuniña* 'estar colocado bien', intensifican la expresión.

- 44b. A: "Jumax pantxasi.ki.pun.tawa"

Tú equivocarte nomás siempre sabes.
Tú sueles equivocarte nomás siempre.

- 44c. B: "Jisa, nayaxa pantxasi-ki-pun-t-pi"

Sí, yo siempre me equivoco (y a ti que te importa).

En el enunciado 44b, los sufijos *-ki* y *-puni* usados en el verbo *pantxasikipuniña* 'equivocarse nomás siempre' expresan una crítica; ambos sufijos enfatizan o intensifican las cualidades negativas del interlocutor. Por su parte, el interlocutor puede responder también de forma descortés, como ocurre en el ejemplo 44c.

Sufijos -t'a + ta + -ki

45a. "Ayllunakan aynacht'a.ta.kiwa qamasipxta" (C2007, F2B)

En las comunidades en abajo nomás siempre vivimos.

En las comunidades, vivimos nomás siempre en pobreza.

En el enunciado 45a la intensificación de forma interna con el uso de los sufijos -t'a, -ta, y -ki.

45b. "Mallku awkisa, mallku³¹ taykasa marpachana *suma* isthapt'a.ta.kiwa sarnaqapxi"

Tanto el señor como la señora mallku en todo el año bien vestidos nomás siempre andan.

Tanto el señor como la señora mallku caminan todo el año elegantemente vestidos nomás.

En la expresión 45b existe modificación externa con el uso del adverbio *suma* 'bien' y modificación interna con los sufijos -t'a, -ta y -ki.

8. Conclusiones

Desde el punto de vista funcional, algunos sufijos nominales y verbales presentan un carácter polisémico. En el presente trabajo, hemos tratado nueve funciones de estos sufijos: [afectivo], [familiaridad] [intensificador], [desvalorización] [atenuante], [cortesía], [compasiva], [despectivo], [activa].

En este sentido, se han identificado ciertos sufijos, especialmente, los nominales como ser: -chi ~ -chu ~ -itu; -la~lu, , -lla, -llu, -ku, -ja; los derivativos verbales como: -t'a, -ta, -ya, -si, -nta, -su y los sufijos independientes; -ki, -puni, -raki -jama, los mismos que pueden ir tanto con nombres y verbos; el sufijo -ya de cortesía y otros. Estos sufijos son productivos en las expresiones pragmáticas de cortesía verbal; además, éstos cumplen la función de expresar afectividad, familiaridad y atenuación tanto negativa como positiva.

³¹ Mallku es la primera autoridad de la comunidad.

En las expresiones pragmáticas, en el contexto aymara, se establecen relaciones de proximidad social, proximidad personal y proximidad familiar, además de las relaciones de distancia social, distancia personal. Depende de la situación comunicativa en un contexto aymara, para que dos aymaras diferentes puedan ser *kullaka* 'hermana' o *tiya* 'tía', ello está señalando la distancia social y admitiendo la identificación sociocultural.

Los actos comunicativos verbales ritualizados son complementados por actos extralingüísticos y paralingüísticos donde es importante el tono de la voz, los ademanes de las manos, las inclinaciones del cuerpo, la mirada, el silencio, el uso de la coca, los tejidos en los que se coloca la coca y otros.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBO, Xavier
1998 *Quechuas y aymaras*. P.NUD. La Paz
- ALBÓ, Xavier
2000 *Iguals aunque diferentes*. CIPCA, UNICEF, Reforma Educativa. La Paz.
- BRIGGS, Lucy
1976 (1993) *El idioma aymara: Variantes sociales y regionales*. Ediciones ILCA: La Paz.
- BRIZ, Antonio
1995 "La atenuación en la conversación coloquial: una categoría pragmática" Páginas 103-122. En Cortéz Rodríguez, *El español coloquial: actas del I Simposio sobre el análisis oral*. Almería. Universidad de Almería, Servicio de Publicaciones.
- ESCANDELL V., M. Victoria
1996 *Introducción a la pragmática*. Ariel Lingüística: España.
- GALLARDO, Beatriz
1998 *Comentarios de textos conversacionales I. De la teoría al comentario*. Gráficas Torrejón: Madrid
- GARCÍA YEBRA, Valentín
1982 *Teoría y práctica de la traducción*. Madrid: Gredos
- HARDMAN, VASQUEZ y YAPITA
1983 *Compendio de Estructura fonológica y gramatical del idioma aymara*. La Paz: ILCA.
- HVERKATE, Henk
1994 *La cortesía verbal*. Gredos: Barcelona
- LEECH, G. N.
1997 *Semántica*. Editorial Alianza. Madrid.

- MENDOZA, José
2000 "El sufijo diminutivo como indicador pragmático de atenuación, familiaridad y afectividad". Ver en *Revista Lengua No. 10*. Carrera de Lingüística e Idiomas - UMSA.
- MIRANDA, Filomena
1994 "Consideraciones culturales para el currículo de EIB" En J. Mendoza (comp.). *Propuesta de la escuela intercultural bilingüe en el contexto de la Reforma Educativa*. La Paz: UMSA.
- MIRANDA, Filomena
2002 "La pragmática de cortesía en la lengua aymara" en *Revista Lengua 1*. Carrera de Lingüística e Idiomas. Universidad Mayor de San Andrés.
- MIRANDA, Filomena
2003 "La traducción en el lenguaje figurado (aymara-castellano), en *Revista Lexi. Lexe 4*. Instituto Boliviano de Lexicografía y otros estudios lingüísticos: La Paz.
- MIRANDA, Filomena
2007 *Metáforas de la oposición de género chacha-warmi 'hombre-mujer' en el aymara del Lago Poopó y del río Desaguadero*. Tesis de Doctorado. Universidad de Concepción- Chile.
- PUGA LLARRAIN, Juana
1997 *La atenuación en el castellano de Chile: un enfoque pragma-lingüístico*. Grup d'Estudis Iberoamericans y Tirant lo Blanch. Valencia
- RIVANO, Emilio
2000 "Tres dimensiones en el análisis de diálogos", en *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada No. 39*. Facultad de Humanidades y Arte. Universidad de Concepción-Chile.
- SEARLE, John
1969 *Speech Acts. An essay in the philosophy of language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- URRUTIA, Hernán
1978 *Lengua y discurso en la creación léxica*. Madrid. Ed. Planeta/U de Desusto.

APROXIMACIONES A LA IDENTIDAD CULTURAL.

Porfidio Tintaya Condori

En el campo de las ciencias humanas y sociales, el estudio de la identidad constituye uno de los asuntos que en la actualidad cobra una notoria importancia. Para esto han influido tanto las ciencias antropológicas, que se ocupan de las representaciones que los pueblos tienen de sí mismos, como también los movimientos sociales que luchan por reivindicar la cultura y la identidad de los pueblos originarios en América Latina. Los movimientos de expansión y homogenización que caracteriza la globalización generan consecuencias que conducen a la afirmación de lo propio tanto en los sujetos individuales como en los colectivos sociales.

Sin embargo, la comprensión de la identidad sobre su modo de construcción y el papel que juega en los procesos culturales y en el comportamiento de los individuos es un asunto en torno al cual existen puntos de vista y posiciones disímiles. Las discusiones en cuanto al modo constitución y actuación de la identidad se trasladan a debates en ámbitos filosóficos, epistemológicos y políticos. Las investigaciones sobre este asunto constituyen interpretaciones que tienden a dar consistencia a posiciones políticas y ideológicas más que a conocer su modo de desarrollo, las maneras en que se cristaliza la identidad y la manera en que esta formación subjetiva mediatiza el comportamiento humano.

El estudio de la identidad hasta antes de los años 90s del siglo pasado ha sido un asunto de poca importancia. Fue desplazado por disciplinas y concepciones teóricas a un plano secundario. Por ejemplo,

tanto la concepción de sistema de la sociedad de Parsons (1968), así como la concepción dualista de sociedad o marxistas, han hecho que la identidad sea eclipsada como fenómeno por los mecanismos de autorregulación que tiene la sociedad y por los ritmos económicos que rigen las luchas de clases. Por otro lado, en la ciencia psicológica, las teorías más influyentes no se han ocupado de este asunto. Ante la influencia del positivismo, el conductismo, al centrarse en el estudio del comportamiento como objeto observable y medible, desplaza cualquier preocupación por fenómenos subjetivos o de conciencia. De igual manera la psicología cognoscitiva, al privilegiar los procesos cognoscitivos (el pensamiento, los procesos racionales), subsume cualquier formación psicológica dinamizada afectivamente a un plano secundario. Para el psicoanálisis la identidad no es más que una formación imaginaria en la que se aliena el sujeto y en consecuencia más que identidad se habla de identificaciones. Los aportes más significativos se han dado en el campo de la psicología fenomenológica de Carl Rogers (1986) en torno a la concepción del sí mismo, en la teoría psicosocial de Erik Erikson (1972) sobre la identidad como asunción de roles, y en el campo de la psicología social cognoscitiva con Serge Moscovici (1979) en torno al concepto de las representaciones sociales.

Sin embargo, estos aportes en el campo de la psicología no han tenido la fuerza para generar investigaciones serias debido, por un lado, a la escasa consistencia teórica de estas aproximaciones psicológicas y, por otro lado, debido a que la fuerza legitimadora de las teorías sociales norteamericanas y europeas ha tenido mayor influencia en la comprensión de la identidad como un hecho sociológico o discursivo más que psicológico.

En lo que sigue, se exponen de manera general tres grupos de aproximaciones sobre la comprensión de la identidad. En primer lugar, la identidad concebida bajo el paradigma de la conciencia y bajo el paradigma del lenguaje. En segundo lugar, la aproximación desarrollada por las diferentes disciplinas científicas, en especial de la sociología, la psicología y la antropología, y en tercer lugar, una aproximación de la identidad desde diferentes teorías sociales de la

identidad. Finalmente se expone a uno de los autores que en la actualidad desarrolla una concepción relativamente amplia sobre la identidad. Se trata de Gilberto Giménez, un antropólogo paraguayo que radica desde hace mucho tiempo en México, cuyas propuestas rebaten con mucha consistencia el pensamiento antropológico postmoderno desarrollado por Néstor García-Canclini (1990) y por Zygmunt Bauman (1996).

El paradigma de la conciencia y del lenguaje

A nivel epistemológico, tanto en el paradigma de la conciencia iniciado por Descartes y Kant como en el paradigma del lenguaje desarrollado principalmente por Habermas (1999) y Apel (1972), la concepción de la identidad tiene un estatuto y características particulares. En el *cógitio* carteciano "Pienso luego existo", la identidad se constituye en cuanto el yo se reconoce como el que piensa. Esta conciencia de que el que piensa soy yo constituye la identidad como autoconciencia. Es una identidad fundada en la razón en la operación de pensar sobre sí mismo. El pensar (darse cuenta) que uno es o reconocerse que uno piensa muestra más la capacidad de razonar del yo sobre sí mismo que la identidad del yo. Bajo el paradigma de la conciencia la identidad se ha reducido a la operación de pensar sobre sí mismo, al proceso de autoconciencia.

Bajo el paradigma del lenguaje la identidad de igual forma es reducida a un acto de habla, como un relato autobiográfico. Desde esta perspectiva, la identidad que el sujeto afirma tener constituye una narrativa, un relato con el que se busca legitimar ciertos horizontes de realización y poder. La identidad sólo es un enunciado performativo por el que el sujeto ordena la realidad a través de las relaciones de comunicación, una jugada de los juegos de lenguaje. Lo que define a la identidad no es la conciencia de sí, ni sus necesidades y proyecciones, sino las identificaciones que se articulan en las diferentes circunstancias por las que el sujeto se desplaza. La identidad sólo es un enunciado, un decir prescriptivo con el que se establece una diferencia con otros y se busca causar efectos en los interlocutores.

El paradigma del lenguaje, desde su desarrollo en los años 60s, ha provocado en las distintas disciplinas sociales y humanísticas importantes cambios en las concepciones de sus objetos de estudio así como en la metodología de investigación. Sin embargo, en la actualidad se afirma y se perfilan otros paradigmas del conocimiento, de las relaciones sociales y de las producciones culturales. Para unos (Lyotard 2000) es el paradigma del mercado, mientras que para otros (Hinkelamert 1995 y Dussel 1998) es el paradigma de la vida. Para el primero, la historia y la sociedad ya no son referentes de la identidad, sino son las prácticas de producción y consumo que determinan la circulación de las identidades. La dinámica del mercado es la que crea nuevas identidades y nuevos sujetos. El paradigma del mercado en cierta manera tiene relación con el paradigma del lenguaje, en este sentido la identidad se aprecia como narración-acción o práctica (acción performativa). En cambio, desde el paradigma de la vida, la identidad se puede concebir como un proceso que no se reduce ni a una simple operación de la razón, ni a una narrativa lingüística, ni a las prácticas de mercado, sino constituye una formación que afirma la vida de los sujetos, la diversidad de la vida, la singularidad de los sujetos.

Aproximaciones disciplinarias

Tal como se señaló anteriormente, la identidad ha tenido un estatuto y una evolución distinta al interior de las diferentes ciencias. Para la sociología tradicionalmente la identidad ha sido considerada como un hecho o fenómeno social. Bajo el concepto de sujeto como ser social o comportamiento colectivo de las sociedades, la identidad es buscada para su descripción y análisis en los grupos, en los sujetos colectivos más que en los sujetos individuales. En esta dirección, la identidad es comprendida a partir del comportamiento social y es concebida como un sentimiento de pertenencia a un grupo, a una comunidad real o imaginada. Esta concepción fue dominante en los debates y en los estudios sociales. En las investigaciones sobre la identidad personal y la identidad cultural se busca especificar la forma y el grado de pertenencia social que expresaban los sujetos.

En el campo de la psicología, la comprensión de la identidad ha tenido un aporte importante con los trabajos de Serge Moscovici (1979) sobre las representaciones sociales. En tanto el sujeto piensa y percibe tal como lo hace su grupo social, conoce bajo los filtros del grupo, la identidad es concebida como una representación de sí mismo, una imagen de sí. Una representación que no es más que una interiorización de las representaciones sociales, de las imágenes socialmente construidas. Pero tal como puede apreciarse, esta representación de sí es una elaboración cognitiva, una identidad que se basa en las percepciones y valoraciones generales o más comunes que se dan en los grupos. La identidad del sujeto en consecuencia no sería otra que de percepción social interiorizada, una percepción social común hecha individual.

En la literatura, área del conocimiento actualmente influida fuertemente por el paradigma del lenguaje, la identidad es considerada como una narración. Según Paul Ricoeur (1996), a diferencia de la identidad formal, la identidad vivencial es una narración de sí misma. Es un discurso para construir y legitimar horizontes de realización o poder, un acto de habla por el que se expresa una diferencia o particularidad respecto al alter (otro). La identidad no es más que una narrativa con la que se busca ordenar la realidad, un lenguaje que ubica a los sujetos en los puntos de comunicación.

La filosofía a partir del problema "ser y no ser", planteado por Parménides en la Grecia antigua, ha construido una forma enraizada de comprender la identidad. Este ha sido concebido a partir de objeto, de su unicidad, invariabilidad y universalidad. A partir de que una cosa "es" y de la imposibilidad de que no puede "no ser" al mismo tiempo, se ha tratado de encontrar la unicidad, la invariabilidad y universalidad de grupos sociales y de los sujetos. Bajo esta concepción, la identidad del objeto es definida por la reflexión del filósofo, por las percepciones de un observador externo al sujeto-objeto. Es lo que Marvin Harris (2000) llama la identidad desde la perspectiva *etics*, según Ricoeur (1996) una identidad formal. Posteriormente Descartes, Kant, Hegel (1978) darían inicio a una concepción de identidad que afirman

y desarrollan desde la perspectiva *emics*, desde la perspectiva de los grupos sociales, del sujeto, la concepción de una identidad vivencial.

La comprensión de la identidad ha tenido un notable desarrollo en el ámbito de la antropología. De modo general, ha sido concebida como un aspecto cultural importante en la formación y desarrollo de los pueblos, de los grupos étnicos definidos por su diferencia con las sociedades nacionales o modernas. La identidad se concibe como una representación de sí mismo, un sentimiento de ser propios y diferentes a los otros. En el marco conceptual de esta disciplina científica, el estudio de la identidad a sufrido variaciones, pasó desde aquella forma externa de categorizar la identidad de los grupos étnicos (perspectiva *etics*) hasta aquella definida por los propios actores de un grupo social o étnico (perspectiva *emics*). En esta última perspectiva se han desarrollado distintas teorías, posiciones hasta muy encontradas. Pero en general, tal como se verá en el siguiente apartado, estas teorías tienen algo en común, la concepción relacional de la identidad, la idea de que la identidad del sujeto o de los grupos se construye a partir del establecimiento de la diferencia con otros, en una relación intersubjetiva o relacional.

Aproximaciones antropológicas

De modo general, en los estudios antropológicos sobre la identidad se pueden apreciar dos grandes corrientes, la visión esencialista de la identidad y la visión procesualista o constructivista de la identidad. La primera, bajo la influencia de Franz Boas (1886), Ruth Benedict (1934), Alfred Kroeber (1940), se concibe la identidad como cualidad invariable y propia de una cultura que los sujetos la asumen, la segunda, desarrollado por Fredrik Barth (1979), considera la identidad como una formación construida por los sujetos para diferenciarse de otros.

Visión esencialista

En el marco de esta concepción se pueden diferenciar dos corrientes, la concepción del evolucionismo cultural y el relativismo cultural. La

primera estudia al hombre y a la identidad desde la perspectiva de la propia cultura. Esta modela al hombre a través del proceso de socialización, ya sea de manera consciente o inconsciente, dotándolo de características y rasgos propios de la cultura. La identidad es comprendida a partir de una supuesta naturaleza humana universal, tampoco a partir de la geografía, de la herencia física o de la psicología. Para Alfred Kroeber (1940), la cultura y la identidad hay que estudiarlas comprendiendo la historia del pueblo, a partir de la causalidad histórica que es teleológica.

Para el relativismo cultural (Franz Boas 1986) no existe una cultura universal, sino una diversidad de culturas. Bajo este marco, toda realidad conocida es realidad cultural, toda conducta o experiencia está culturalmente mediatizada, cada individuo interpreta la experiencia a base de los principios recibidos en la propia socialización. Todas las percepciones y prácticas están pautadas por la propia cultura, todas sus valoraciones son relativas al fondo cultural. De acuerdo con Ruth Benedict (1934) los patrones culturales, en los que se expresa el espíritu del pueblo, determinan la conducta y la forma de ser de los sujetos. Desde esta perspectiva, cada sociedad tiene un perfil, una personalidad, una idiosincrasia, un asunto endosable a los individuos que la constituyen. La identidad de los sujetos es una experiencia o un rasgo esencial por cuanto expresa el carácter o modo de ser de un pueblo, el espíritu propio de la cultura.

Visión procesualista constructivista

Para la posición procesualista, la identidad no es un rasgo o el alma del pueblo dado al sujeto, al contrario la identidad es un sentimiento o representación de sí construido por el propio sujeto. Para Fredrik Barth (1976) "los grupos étnicos se constituyen dentro de un proceso adaptativo e intencionado que implica poner en juego sus características socio-culturales para arrancar beneficios a un entorno ecológico y social sesgado por la diversidad y heterogeneidad" (Almeida 1996: 9). La cultura no es una pauta preestablecida, sino un instrumento que interviene en función de estrategias de adaptación y confrontación como

un medio para resolver el conflicto que viene de los imperativos internos y de las presiones externas. De acuerdo con esta perspectiva, la identidad "constituye algo que se construye constantemente en función de los procesos interactivos que cada grupo social debe enfrentar" (Almeida 1996: 9).

En la propuesta de Barth se especifica el carácter construible y relacional de la identidad. Los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros con fines de interacción, para formar grupos étnicos. Se identifican asumiendo los rasgos culturales considerados por los actores como significativos, como señales y emblemas de diferencia (1976:15). Los sujetos no construyen su identidad sobre la base de todos los rasgos culturales inventariados, sino sólo con aquellos que les son significativos para diferenciarse de los demás. Esto significa que la identidad que un grupo asume varía de acuerdo con el grupo con el cual interactúa y el momento histórico en el que se encuentra. La identidad cambia de acuerdo a los atributos o rasgos con los que los sujetos seleccionan para identificarse en determinadas relaciones específicas con otros grupos.

Este carácter relacional y la capacidad de cambio de la identidad es postulada por diversas teorías sociales. Tienen notable importancia a este respecto el interaccionismo simbólico (George H. Mead 1934 y Erving Goffman 2001), la teoría de los movimientos sociales (Alain Touraine 1988, Alberto Melucci 1988, Manuel Castells 1999), el postmodernismo (Néstor García Canclini 1995, Stuart Hall 2003 y Zigmunt Bauman 1996), las teorías del lenguaje (Jürgen Habermas 1999, Karl-Otto Apel 1972), la hermenéutica de Hans George Gadamer (1992) y Paul Ricoeur (1996), el postestructuralismo de Pierre Bourdieu (1998), la perspectiva de la teoría de la complejidad de Pedro Gómez (2000) y la teoría de la acción social de Gilberto Giménez (2004). De modo general conciben la identidad como una construcción social donde la narración, la representación y la interiorización son procesos a través de los cuales los sujetos asumen posiciones especificando sus diferencias. Si bien cada teoría destaca aspectos específicos de la identidad, todas contribuyen en la comprensión de los procesos de constitución, actuación y desarrollo de la identidad.

Interaccionismo simbólico

En las ciencias sociales, George H. Mead en el año 1934 sostuvo que la identidad resulta de la interacción entre el yo y el otro. El yo construye su identidad a partir de las percepciones que otros tienen de él. Es más, "para tener conciencia de sí, uno tiene que tener la actitud del otro en su propio organismo, como controladora de lo que va a hacer" (Mead 1934: 221). Sólo cuando adopta la actitud del otro, puede el individuo realizarse a sí mismo como persona. Esta experiencia, constituye la condición de posibilidad de la afirmación de sí mismo, de la vivencia de la identidad.

Por su lado Erving Goffman sugiere que la identidad social es una construcción social, un reconocimiento por el que se asigna un papel al individuo en una ceremonia de comunicación social (2001: 86). Pero esta identidad social es una construcción diferente de la identidad personal y de la identidad del yo. Mientras la identidad personal es la que se especifica por los documentos o informes relativos al sujeto, la identidad del yo es la imagen de sí construida a partir de los elementos con los que los demás o el grupo social construyen al principio la identidad personal y social (estigma) de sujeto (2001: 127). La identidad se expresa en el desempeño de roles que le asigna la sociedad a través de las valoraciones sociales.

Movimiento sociales (Manuel Castells, Alain Tourain y Alberto Melucci)

Para Alain Touraine (1988), los movimientos sociales no apuntan directamente al sistema político, más bien intentan constituir una identidad que les permita actuar sobre sí mismos (producirse a sí mismos) y sobre la sociedad (producir la sociedad). La búsqueda de identidad, tan característica de los movimientos sociales, implica que la meta principal de éstos sea la de dotar de un sentido a las relaciones sociales que forman la sociedad, de ahí la importancia de las dimensiones simbólicas de los movimientos sociales. Los diversos movimientos sociales no sólo son reacciones que responden a las

violaciones que sufren por parte de los estados, sino se organizan en función de un horizonte cultural y de identidad construido.

Los nuevos movimiento sociales (étnicos, religiosos, ecológicos, de género) en su lucha por reivindicar los valores de la democracia, de la dignidad, la libertad y la convivencia entre los diferentes, construyen identidades que les permitan cohesionar su organización en su lucha por conseguir el reconocimiento y el respeto a la diferencia. En este proceso, de acuerdo con Castells (1999), existe una confrontación entre tres tipos de identidad, la identidad legitimadora, la identidad de resistencia y la identidad proyecto. La de legitimación es introducida por las instituciones dominantes de la sociedad, la segunda generada por aquellos actores que se encuentran en condiciones / posiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación y la identidad proyecto como aquella construida por los actores sociales para redefinir su posición en la sociedad y con ello buscar su transformación (1997: 30).

Teorías subalternas (Homy Bhabha y Edward Bratwhite)

Walter Mignolo (1996). El estudio subalterno tiene como propósito, por un lado, reconocer el protagonismo del Estado moderno europeo como principio ordenador y normatizador de la historia y, por otro documentar los lugares de esta subordinación como resistencia. Se busca caracterizar a los pueblos latinoamericanos, africanos y asiáticos que han sido colonias de los ingleses, españoles pero que hoy no dejan de estar subalternizados bajo nuevas formas de colonización. Es un estudio que parte de la concepción del carácter dual y dicotómico de la realidad moderna tensionada por grupos sociales hegemónicos y subalternos, por la relación entre países del centro y de la periferie. Bajo este marco se busca caracterizar la identidad de los grupos subordinados.

Pero el debate postcolonial se halla relacionado con conceptos como transculturación, sincretismo, creolización, heterogeneidad e hibridez. Se consideran que la configuración social y subjetiva de las ex-colonias es distinta a la que fue cuando fueron colonias. Sin embargo, la

condición postcolonial parece ser mejor expresada no tanto por un proceso de hibridación de las culturas de Néstor García Canclini (1990), sino por la creolización de las mismas. Edward Kamau Brathwaite (1985), plantea un modelo de sociedades *Creoles* para repensar los lugares de subalternidad entendida como heterogeneidad en los países latinoamericanos. La creolización no es un producto sino un proceso; no tiene período de finalización, pero sí de recambio. El concepto creole, como lugar de la subalternidad, tiene dos aspectos: uno relacionado con la "aculturación" y el otro relacionado con la inter/culturación. "La creolización es la habituación de diferentes grupos a un paisaje compartido, en donde unos se articulan como dominantes y los otros como legalmente subordinados" (Rodríguez: 18). En este proceso a la *imitación* constituye el primer paso hacia la trans o aculturación y el mecanismo por el que se constituye la identidad de los subalternos. La condición postcolonial es la construcción de una sociedad heterogénea como articulación de elementos dominantes y subalternos.

Antropología posmoderna

Para Néstor García-Canclini (1995) y Zigmunt Bauman (1996) la identidad en las sociedades postmodernas ya no se define a partir de las pertenencias sociales ni a partir de los patrimonios culturales. El proceso de globalización, las relaciones interculturales, el proceso de hibridación de las culturas o la transnacionalización de la cultura efectuada por las tecnologías comunicacionales, junto a las migraciones y el turismo de masas, son procesos que ablandan las fronteras nacionales y redefinen los conceptos de nación, pueblo e identidad. Las actuales ciencias sociales "conciben las identidades como históricamente constituidas, imaginadas y reinventadas, en procesos constantes de hibridación y transnacionalización, que disminuyen sus antiguos arraigos territoriales" (García Canclini 1995: 108).

Según García Canclini la identidad es una construcción que no se define por las esencias ahistóricas, sino se configura más bien en el consuno, depende de lo que uno posee o es capaz de llegar a apropiarse (1995: 30). En este sentido, la identidad tiene un carácter práctico, es

una narrativa de identificaciones que se reconvierte y se adecua a las dinámicas culturales, a las tendencias de la globalización. Para este autor, la identidad se caracteriza por los siguientes rasgos: a) la afirmación de la identidad depende de las circunstancias, es decir, del día, de la situación o del proyecto en cuestión (García Canclini 2000: 202); b) La identidad tiene repertorios múltiples, es decir, el sujeto puede asumir varias identidades (el ciudadano tiene más de una identidad); y c) la identidad se define en los procesos de desterritorialización y reterritorialización, en el entrecruzamiento cultural, en los circuitos y en la frontera (García Canclini 2000: 204). La identidad híbrida se construye en la experiencia fronteriza, en los procesos interculturales, en los espacios donde se pueden asumir todas las identidades disponibles.

Teoría de la acción social

Como se señaló anteriormente, Gilberto Giménez es un estudioso que en la actualidad está desarrollando una concepción alternativa a la concepción planteada por Néstor García Canclini. Sus formulaciones rebaten y cuestionan las identidades híbridas a partir de una estructura conceptual articulada sobre la base de conceptos como el carácter históricamente específico y socialmente estructurado de la cultura de John Thompson (1993), el *habitus* de Pierre Bourdieu (2000), la acción social de Alberto Melucci (2002) y de representaciones sociales de Serge Moscovici (1979) entre los principales.

Según Gilberto Giménez, las identidades se construyen en el marco de una sociedad, en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados. La relación intersubjetiva entre *Ego-Alter*, que constituye la condición elemental de la emergencia de la identidad, está condicionada por un mundo social mucho más amplio. Esto permite diferenciar, de acuerdo a la proximidad y especificidad de las relaciones, dos tipos o niveles de contexto social, uno específico de relaciones endógenas y otro general de relaciones exógenas.

De acuerdo con este autor, desde el punto de vista de los sujetos individuales, la identidad puede definirse como un "proceso subjetivo (y frecuentemente auto-reflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo" (Giménez 2004: 19). Pero, esta identidad de los actores sociales (individuales o colectivos) resulta siempre de una especie de compromiso o negociación entre autoafirmación y asignación identitaria, entre auto-identidad y exo-identidad (Giménez 2000b: 55). Por lo tanto, no está totalmente determinada por supuestos factores objetivos, como pretenden las concepciones objetivistas de la realidad, tampoco dependen de la pura subjetividad de los agentes sociales, como sostienen las concepciones subjetivistas.

Carácter

En sus diferentes trabajos Gilberto Giménez destaca diferentes rasgos como características de la identidad. Entre las cualidades que definen la identidad están: el carácter subjetivo, la multidimensionalidad, la distinguibilidad, lo transaccional, la perdurabilidad, el valor personal, la performatividad, la plasticidad, el carácter aprendido y la capacidad de adaptación al entorno.

- a. Carácter subjetivo. La identidad es el lado subjetivo de la cultura (Giménez 2000a: 46).
- b. Carácter multidimensional. La identidad de los individuos es multidimensional, y no fragmentada en múltiples identidades.
- c. Carácter de distinguibilidad. La identidad se atribuye siempre en primera instancia una unidad distinguible (Giménez 2000a: 47).
- d. Carácter transaccional. La identidad de un determinado actor social resulta, en un momento dado, de una especie de transacción entre auto y heterorreconocimiento, de un compromiso o negociación entre auto-identidad y exo-identidad.
- e. Carácter de perdurabilidad. Otra característica fundamental de la identidad es su capacidad de perdurar -aunque sea imaginariamente- en el tiempo y en el espacio.

- f. Carácter evolutivo. La identidad varía a través de un proceso evolutivo. Las identidades se mantienen y duran adaptándose al entorno y recomponiéndose incesantemente, sin dejar de ser las mismas (Giménez 2000a: 64).
- g. Carácter valorativo. Para el sujeto la identidad se halla siempre dotada de cierto valor (positivo o negativo). La identidad “es el valor central en torno al cual cada individuo organiza su relación con el mundo y con los demás sujetos” (Giménez 2000a: 66).
- h. Carácter performativo. La realidad de una identidad es, en gran medida, la realidad de su representación y de su reconocimiento. Es decir, “la representación tiene aquí una virtud performativa que tiende a conferir realidad y efectividad a lo representado, siempre que se cumplan las condiciones de éxito para este efecto performativo (v.gr., condiciones de legitimidad y de autoridad reconocida para distribuir identidades: «*regere fines*»), y así lo permitan el estado de la correlación simbólica de fuerzas juntamente con las condiciones materiales que la sustentan” (Giménez 1998b: 37).
- i. Carácter de plasticidad. Otra de las características de la identidad es su plasticidad, es decir, “su capacidad de variación, adaptación, modulación e incluso de manipulación” (Giménez 2000b: 57).
- j. Carácter aprendido. Las identidades individuales “se adquieren y se forman mediante el aprendizaje” (Giménez 2004: 29).

En conclusión, la identidad individual y colectiva, por los elementos o rasgos que la definen, es un sistema de relaciones que la caracterizan ante todo como una formación subjetiva. Se especifica por ser una construcción intersubjetiva, lingüística, política, autovalorativa, social y evolutiva. La identidad no sólo es multidimensional por las diversas definiciones que conforman la representación de sí mismo, sino también por las diferentes cualidades o procesos que le dan una forma particular tanto a la dimensión subjetiva de la cultura como a la personalidad de los sujetos.

Desarrollo

Gilberto Giménez considera que, a lo largo del desarrollo del sujeto o de la sociedad, en el transcurso del tiempo, la identidad sufre cambios. Pero los cambios no se dan de una sola forma, sino al menos de dos modos específicos: la transformación y la mutación (1996: 23-24).

- a. La transformación es un proceso adaptativo y gradual que se da en la continuidad, sin afectar significativamente la estructura de un sistema. Las identidades colectivas se transforman con el tiempo por exigencias de adaptación a las variaciones de su entorno ecológico y social.
- b. La mutación, en cambio, supone una alteración cualitativa del sistema, es decir, el paso de una estructura a otra. De acuerdo a los modos de alteración de la unidad identitaria, la mutación puede realizarse de dos formas: por fusión o asimilación y por fisión o por diferenciación.

Las transformaciones se dan a nivel de dimensiones o elementos particulares de la identidad, en cambio las mutaciones implican un cambio estructural que supone una reconstrucción de la forma o estructura de la identidad. En los cambios que se producen tanto a nivel de los elementos (transformación) como a nivel de toda la identidad (mutación) se produce un proceso de reconstrucción. En este sentido, el cambio no es un simple pasar de una identidad a otra.

Mecanismos de formación

De la misma manera en que Sigmund Freud (1981) se refirió a los mecanismos de defensa en tanto operaciones mentales y disposiciones de energía psíquica con los cuales el sujeto, específicamente el yo, evita y escapa a las angustias y displaceres, de igual manera Gilberto Giménez en sus diferentes trabajos alude a una serie de mecanismos con los que el sujeto negocia y compone su identidad. Entre los principales están la representación, el reconocimiento, la identificación, la selección y la interiorización.

- a. Reconocimiento. El ser humano lucha por obtener un reconocimiento de los otros. "Luchamos para que los otros nos reconozcan tal como nosotros queremos definirnos, mientras que los otros tratan de imponernos su propia definición de lo que somos" (Giménez 2003a: 7).
- b. Identificación. La identificación es un proceso de internalización de los rasgos de un modelo y la transformación de sí conforme a las pautas de este modelo. Se aprecia en términos de autoidentificación y heteroidentificación, es decir, en el sentido de expresar lo que uno es y lo que otros dicen que uno es (1996: 14).
- c. Representación. Es un proceso de conformación de una imagen de sí mismo, de las cualidades que definen la distinguibilidad y unidad del sujeto.
- d. Selección. La construcción de la identidad se efectúa a través de determinados rasgos distintivos. De acuerdo con Cirese (1987: 13), "la identidad no se reduce a haz de datos objetivos, resulta más bien de una selección operada subjetivamente" (en Giménez 1996: 13).
- e. Interiorización. Otro mecanismo importante que trata Giménez en sus trabajos es la interiorización, por la que reconstruye las representaciones sociales como representaciones de sí misma. Es un proceso de subjetivación de las prácticas, valores y normas que rigen una sociedad.

En términos generales, estos mecanismos de construcción de la identidad se desarrollan en un espacio de relaciones intersubjetivas, en los procesos comunicativos. Los procesos de identificación, representación, reconocimiento, selección e interiorización son mecanismos relacionales, operan en un ámbito de negociación y compromiso entre las valoraciones propias y las valoraciones sociales. La participación de éstos en la cristalización y desarrollo de la identidad es efectiva sólo en un contexto de comunicación.

Criterios de la identidad

Una de las contribuciones importantes que Gilberto Giménez realiza a la comprensión del desarrollo de la identidad, se aprecia en la

clasificación que hace sobre los criterios o elementos en torno a los cuales el sujeto define su identidad. Este autor amplía la concepción que los sociólogos tienen sobre la identidad. Para éstos el criterio o parámetro fundamental y único a partir del cual se construye la identidad es el sentimiento de pertenencia a una comunidad. En cambio, para Giménez, si bien estos sentimientos de pertenencia son importantes, señala que existen otros criterios que le dan un carácter específico a la identidad personal.

En el año 2000, Giménez señala tres series de criterios: la pertenencia grupal, los atributos identificadores y la narrativa autobiográfica (historia de vida). Posteriormente, en 2004 los clasifica en dos series de atributos diacríticos (2004): atributos de pertenencia grupal y atributos particularizantes.

- a. La pertenencia social. La identidad del individuo se define principalmente -aunque no exclusivamente- por la pluralidad de sus pertenencias sociales. "Esta pluralidad de pertenencias, lejos de eclipsar la identidad personal, es precisamente la que la define y constituye. Es decir, cuanto más amplios son los círculos sociales de los que es miembro, tanto más se refuerza y se refina la identidad personal" (Giménez 2000a: 52). Este proceso implica:
 - La "inclusión de la personalidad individual en una colectividad hacia la cual se experimenta un sentimiento de lealtad".
 - Compartir, aunque sea parcialmente, los modelos culturales (de tipo simbólico expresivo) de los grupos o colectivos en cuestión. "No se pertenece a la Iglesia católica, ni se es reconocido como miembro de la misma, si no se comparte en mayor o menor grado sus dogmas, su credo y sus prácticas rituales" (Giménez 2004: 24).
 - Compartir las representaciones sociales. "Pertener a un grupo o a una comunidad implica compartir -al menos parcialmente- el núcleo de representaciones sociales que los caracteriza y define". Los hombres piensan, siente y ven las cosas desde el punto de vista de su grupo de pertenencia o de referencia (Giménez 2000a: 54).

- b. Atributos particularizantes. Entre los atributos particularizantes que Giménez destaca como criterios de definición de la identidad están los rasgos caracterológicos, los estilos de vida, la red personal de relaciones, el apego afectivo y la biografía personal.
- Los atributos caracterológicos. Los sujetos definen su identidad con relación a un conjunto de rasgos personales como los hábitos, tendencias, actitudes y capacidades, a los que se añade lo relativo a la imagen del propio cuerpo (Lipiansky 1992: 122, en Giménez 2004: 25).
 - Los *estilos de vida*. Se relacionan con las preferencias personales en materia de consumo. Los estilos de vida son indicios de identidad, constituyen sistemas de signos que dicen algo acerca de la identidad de las personas (Giménez 2004: 25).
 - La red personal de relaciones íntimas. Edgar Morin (2001: 69) destaca la importancia de la red personal de relaciones íntimas (parientes cercanos, amigos, camaradas de generación, novias y novios, etc.) como operador de diferenciación (Giménez 2004: 25).
 - El *apego afectivo a cierto conjunto de objetos materiales*. Larraín (2000: 25) afirma que el apego forma parte de nuestras posesiones: nuestro propio cuerpo, nuestra casa, un automóvil, un perro, un repertorio musical, unos poemas, un retrato, un paisaje (en Giménez 2004: 25).
 - *Biografía personal*. Giménez firma que la propia biografía incanjeable, relatada en forma de historia de vida es la dimensión más profunda que nos particulariza y distingue (Giménez 2000: 57).

Cuando el sujeto define su identidad, acude a uno o varios de estos criterios con los cuales especifica la diferencia, la unidad y la perdurabilidad de su modo de ser. De tal manera que el sentimiento de pertenencia ya no es el único criterio de definición como sostiene la sociología. Sin embargo, los criterios con los que el sujeto se define son los criterios a través de los cuales es reconocido por los demás, son criterios de una evaluación intersubjetiva.

Clasificación

Gilberto Giménez considera que la identidad es social, puesto que se construye a partir de una relación intersubjetiva, de un proceso de compromiso y negociación entre autoidentidad y heteroidentidad. Esta identidad puede ser tanto individual o personal como colectiva.

La **identidad personal** es “la representación -intersubjetivamente reconocida y sancionada- que tiene las personas de sus círculos de pertenencia, de sus atributos personales y de su biografía irrepetible e incanjeable” (Giménez 2000a: 59). Tiene las siguientes particularidades:

Para Giménez la **identidad colectiva** es un reconocimiento de sí, construida por los actores colectivos como los grupos (minorías étnicas o raciales, movimientos sociales, partidos políticos y asociaciones variadas) y las colectividades (una nación) (Giménez 2000a: 59). Los grupos y las colectividades son entidades relacionales “constituidas por individuos vinculados entre sí por un común sentimiento de pertenencia, lo que implica, como se ha visto, compartir un núcleo de símbolos y representaciones sociales y, por lo mismo, una orientación común a la acción” (Giménez 2000a: 60).

Giménez concibe la identidad colectiva a partir de los trabajos de Melucci (2002). Este último comprende la identidad colectiva en términos de acción. Desde esta perspectiva, la identidad colectiva es “la capacidad de un actor colectivo para reconocer los efectos de sus acciones y para atribuir estos efectos a sí mismo. Así definida, la identidad colectiva: 1) presupone la capacidad auto-reflexiva de los actores sociales, ya que la acción colectiva no constituye una simple reacción a las presiones sociales y a las del entorno, sino que produce orientaciones simbólicas y significados que los actores pueden reconocer; 2) implica que los actores sociales tienen la noción de causalidad y pertenencia, es decir, tienen la capacidad de atribuir los efectos de sus acciones a sí mismos; y 3) comporta la capacidad de percibir la duración, lo que a su vez habilita a los actores a establecer la relación entre pasado y futuro, y a vincular la acción a sus efectos” (en Giménez 2004: 28).

La identidad colectiva, de acuerdo con Melucci tiene tres elementos que los caracteriza:

- Las definiciones cognitivas. Se refieren a las orientaciones de la acción, es decir, a los fines, los medios y el campo de la acción. A través de un proyecto – expresado en una ideología, en una doctrina o en un programa - un grupo busca construir una historia y una memoria que le confieran estabilidad identitaria (Giménez 2004: 28).
- Lenguaje compartido. Los proyectos son definidos a través de un lenguaje compartido por un grupo específico, por una porción o la totalidad de la sociedad, y son incorporados a un conjunto determinado de rituales, prácticas y artefactos culturales. En esta dirección, los sujetos involucrados asumen las orientaciones de la acción definidas como valor o modelo cultural susceptible de adhesión colectiva (Giménez 2004: 28).
- Involucramiento emocional. Este involucramiento permite a los individuos sentirse parte de una común unidad. Esto hace que la identidad colectiva nunca sea enteramente negociable. Puesto que la participación en la acción colectiva comporta un sentido que no puede ser reducido al cálculo de costo-beneficio, ya que siempre moviliza también emociones (Giménez 2004: 28).

En conclusión, la identidad colectiva define la capacidad para la acción autónoma, pero también tiene una importancia para la identidad personal, pues permite al actor diferenciarse respecto a otros dentro de la continuidad de su identidad. Pero esta autoidentificación debe lograr el reconocimiento social si quiere servir de base a la identidad personal. Según Melucci, la identidad colectiva tiene una dimensión relacional. Comporta una tensión irresuelta e irresoluble entre la definición que un movimiento ofrece de sí mismo y el reconocimiento otorgado al mismo por el resto de la sociedad (en Giménez 2004: 29).

Estructura

La identidad está conformada por un sistema central y por un sistema periférico. De acuerdo con Guimelli (1994), el **sistema central**

de las representaciones sociales está ligado a las condiciones históricas, sociales e ideológicas más profundas, y define los valores más fundamentales del grupo. Se caracteriza por la estabilidad y la coherencia, y es relativamente independiente del contexto inmediato. Y, de acuerdo con Abric (1994), el sistema periférico depende más de contextos inmediatos y específicos, permite adaptarse a las experiencias cotidianas modulando en forma personalizada los temas del núcleo común, manifiesta un contenido más heterogéneo, y funciona como una especie de parachoques que protege al núcleo central permitiendo integrar informaciones nuevas y a veces contradictorias (en Giménez 1998: 15).

Sin embargo, al ocuparse de las identidades colectivas, junto a las representaciones sociales, alude a la importancia de la memoria colectiva. Afirma que ésta no sólo es una representación, sino también una memoria constituyente. Pues la reconstrucción del pasado se hace en función de los intereses materiales y simbólicos del presente y con relación a la ideación del porvenir (Giménez 1998b: 41).

Funciones

Giménez también considera que la identidad juega un papel importante en la conducta del sujeto, en sus relaciones sociales. Destaca las siguientes funciones:

- Función de distinción. La identidad permite a los sujetos distinguirse de los demás, pero también ser reconocido por los demás (Giménez 2000a: 47).
- Función selectiva. De acuerdo con Sciola (1983: 22), la identidad permite a los actores ordenar sus preferencias y escoger, en consecuencia, ciertas alternativas de acción (en Giménez 1996: 17).
- Función de reconocimiento. La identidad es la capacidad de un actor de reconocer los efectos de su acción como propios y, por tanto, de atribuírselos (Giménez 2000a: 72).
- Función de regulación. Actúa e influye sobre la misma interacción conformando expectativas y motivando comportamiento (Giménez 2000a: 72).

Gilberto Giménez realiza importantes contribuciones con relación al modo de constitución de la identidad, a su forma de organización y a sus funciones. Su concepción parte de una articulación de diversas corrientes como el interaccionismo simbólico, los movimientos sociales, la psicología cognoscitiva, la concepción simbólica de la cultura, la concepción estructural de la cultura y la teoría de la acción. En el ámbito de la antropología, es uno de los autores que polemiza de modo consistente los estudios postmodernos de la cultura, cuestiona particularmente los planteamientos de García Canclini.

En síntesis, Giménez realiza un estudio de la cultura y de la identidad bajo un enfoque constructivista y estructural de la cultura. Plantea la necesidad de comprender la cultura y la identidad desde el punto de vista de los actores sociales que se desarrollan en un ámbito de comunicación intersubjetiva, pero situados en un marco estructural de la sociedad.

Son varios los aportes que hace Giménez. Sin embargo, por su importancia se pueden destacar aquellos con los cuales amplía la concepción de la cultura y la identidad. Respecto a la cultura, el autor la concibe como una construcción social que tiene significatividad en cuanto es vivida por los sujetos sociales. La cultura no es una entidad objetiva que determina absolutamente a los sujetos, sino que es vivida a través de la interiorización y dinamizada por las relaciones intersubjetivas de los actores.

Con relación a la identidad, este autor también esclarece muchos aspectos que la sociología ha ignorado. Giménez da cuenta, por ejemplo, de la forma en que las relaciones de comunicación son los espacios en los que se constituye la identidad, la manera en que la negociación entre la autoidentidad y la heteroidentidad es fundamental para su construcción. Pero también destaca que la identidad tiene múltiples criterios en torno a los cuales se define y realiza una clasificación esclarecedora entre las identidades individuales y colectivas.

Otra de sus contribuciones se refiere a la capacidad de variar que tiene la identidad. A diferencia de García Canclini, para quien las identidades se reconvierten, Giménez considera que la identidad del sujeto o de un colectivo puede cambiar por medio de modalidades de transformación o mutación. Es decir, existen diferentes modos en que la identidad puede cambiar a través del tiempo sin perder su unidad y continuidad. También sugiere importantes mecanismos u operaciones mediante de los cuales la identidad se construye, como la interiorización, el reconocimiento, la representación y la selección.

Entre los límites que posee la propuesta de Giménez, se pueden destacar dos. Uno relacionado con la concepción intersubjetiva de la identidad y otro referido a aspectos estructurales y funcionales de la identidad.

Con relación a la visión intersubjetiva de la identidad, Giménez hiperboliza su dimensión social. Al no tomar en cuenta que la identidad también es una formación intrarrelacional, la desindividualiza, la descorporeiza. Si bien plantea concebir la identidad desde el punto de vista de los actores, no deja de eclipsarlos a partir de las condiciones de comunicación del lenguaje. La identidad esencializada como entidad relacional o intersubjetiva impide:

- Diferenciar las condiciones sociales que desencadenan la constitución de la identidad que, evidentemente, es intersubjetivo, del proceso de construcción de la identidad constituida y de la propia identidad que sí es una formación intrasubjetiva.
- Comprender la identidad como una relación social y no como una dimensión o cualidad intrasubjetiva (psicológica) que forma parte de la personalidad del sujeto.
- Comprender que la identidad tiene una forma de organización con diferentes dimensiones específicas, pero también con determinadas funciones que mediatizan la actuación de los sujetos sociales, que orientan y dinamizan las propias relaciones intersubjetivas en las que se desplazan y a través de las cuales se reconstruyen.

Respecto al segundo asunto, Giménez insinúa aspectos estructurales y funcionales de la identidad, pero de tipo relacionales. Lo mismo, los diferentes criterios de identidad son operaciones relacionales o, por lo menos, exigen el reconocimiento social. Por ejemplo, existen criterios como los proyectos personales, la realización de actividades ocupacionales o la realización de obras cuya significación depende más del sujeto que de otros. Es decir, lo social (otros) tiene importancia en cuanto referente para que el sujeto construya su identidad y no como una condición que determina la identidad.

¿Una identidad con la que se define un sujeto o grupo, al no ser reconocida socialmente, deja de ser identidad? Hay identidades que se aprenden y existen sin ser reconocidas por otros o aceptadas oficialmente. Esto hace pensar que la identidad no necesariamente nace del reconocimiento de otros. Pero es cierto que se lucha para que sea reconocida y se retroalimenta a través de las valoraciones sociales. En esta lucha por el reconocimiento de la identidad, se parte de una identidad ya definida. Lo que se va a negociar en las relaciones intersubjetivas es la posibilidad de una formación intrasubjetiva con la cual el sujeto o grupo se define. El carácter intrarrelacional de la identidad mediatiza las relaciones intersubjetivas, es decir, organiza las condiciones sociales de posibilidad de la propia identidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRIC, Jean-Claude
1994 *Pratiques sociales et représentations*. París: PUF.
- ALMEIDA, J.
1996 "Polémica antropológica sobre la identidad". Almeida y otros, *Identidad y ciudadanía* (p. 7-16). Ecuador: euce-ades-aeda.
- APEL, Karl-Otto
1973 *La transformación de la filosofía* (Tomo II). Madrid: Taurus.
- BARTH, F (compilador).
1976 Los grupos étnicos y sus fronteras. México: Fondo de cultura económica.
- BAUMAN, Zigmunt
1996 "From pilgrim to tourist - or a short history of identity". In: S. Hall et al., eds., *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.
- BENEDICT, Ruth
1934 *El hombre y la cultura*.
- BHABHA, Homi
1994 *The Location of Culture*. London / New York: Routledge.
- BOAZ, Franz
1986 *Los métodos de la etnología*.
- BOURDIEU, Pierre
1998 *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto*. España: Taurus.
- BOURDIEU, Pierre
2000 *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.

- BRATHWAITE, Edward
1985 *Contradictory Omens. Cultural diversity and integration in the Caribbean*. Kingston: Savacou Publications.
- CASTELLS, Manuel
1999 *La era de la información: Economía, sociedad y cultura* (Vol. II. El poder de la identidad). México: Siglo XXI.
- DUSSEL, Enrique
1998 *La ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*. Valladolid: Trotta.
- ERIKSON, Erik
1972 *Sociedad y adolescencia*. México: Siglo XXI.
- FREUD, S.
1981 *Obras completas*. Madrid: Biblioteca nueva.
- GADAMER, Hans George
1992 *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
1990 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
1995 *Consumidores y ciudadanos*. México: Grijalbo.
1999a *La globalización imaginada*. Argentina: Paidós.
1999b "Políticas culturales: de las identidades nacionales al espacio latinoamericano". Néstor García Canclini y Carlos Juan Moneta (coordinadores), *Las industrias culturales en la integración Latinoamericana* (35-63). México: Grijalbo.
2000 "Escenas sin territorio: cultura de los migrantes e identidades en transición". José Manuel Valenzuela (coordinador), *Decadencia y auge de las identidades* (p.191-208). México: Plaza y Valdés y el Colegio Frontera del Norte.
- GARCÍA, Alvaro
2004 "¿Qué son? ¿De dónde vienen? Los movimientos sociales". *Movimientos sociales: La emergencia plebeya en: Bolivia, México, Argentina y Ecuador* (p. 4-11). Barataria N° 1. La Paz: El juguete Rabioso.

- GEERTZ, C.
1999 La interpretación de las culturas. Madrid: Gedisa.
- GIMÉNEZ, Gilberto
1994 "Comunidades primordiales y modernización". Gilberto Jiménez y Ricardo Pozas (coordinadores) (p. 151-183). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GIMÉNEZ, Gilberto
1996 "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología". *Identidad*, III Coloquio Paul Kirchhoff (p. 11-24) México: Instituto de investigaciones antropológicas-UNAM.
- GIMÉNEZ, Gilberto
1998a "Importancia estratégica de los estudios culturales en el campo de las ciencias sociales" (inédito). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GIMÉNEZ, Gilberto
1998b *La teoría y análisis de la cultura*. México: SEP/Universidad de Guadalajara/ Comeco.
- GIMÉNEZ, Gilberto
2000a "Materiales para una teoría de las identidades sociales". José Manuel Valenzuela (coordinador), *Decadencia y auge de las identidades* (p. 45-78). México: Plaza y Valdés y el Colegio Frontera del Norte.
- GIMÉNEZ, Gilberto
2000b "Identidades étnicas: estado de la cuestión". Leticia Reina (coordinadora), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI* (p. 45-70). México: CIESAS.
- GIMÉNEZ, Gilberto
2002 "¿Culturas híbridas en la frontera del norte?". Fátima Flores (coordinadora), *Senderos del pensamiento social* (p. 15-35). México: Coyoacán.

- GIMÉNEZ, Gilberto
2003a "Las diferentes formas de discriminación desde la perspectiva de la lucha por el reconocimiento social" (inédito). México: Instituto de investigaciones sociales de la UNAM.
- GIMÉNEZ, Gilberto
2003b "Cultura, identidad y metropolitanismo global" (inédito). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GIMÉNEZ, Gilberto
2004 "Cultura e identidad" (inédito). México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.
- GOFFMAN, Erving
2001 *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GÓMEZ, Pedro
2000 "Las desilusiones de la identidad. La etnia como pseudoconcepto". Pedro Gómez. *Las desilusiones de la identidad*. Madrid: Cátedra.
- HARRIS, Marvin
2000 *Teoría sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona: Crítica.
- HABERMAS, Jürgen
1999 *Teoría de la acción comunicativa I*. España: Taurus Humanidades.
- HALL, Stuart
2003 "Introducción: ¿Quién necesita identidad? Stuart Hall y otros (editores), *Cuestiones de identidad cultural* (p. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- HEGEL, G. W. F.
1978 *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, Martin
1990 *Identidad y diferencia*. Arturo Leyte (editor) España: Antrhopos.

- HINKELAMERT, Franz
1995 *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José-Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).
- KANT, Emanuel
1994 *Filosofía de la historia*. México: Fondo de cultura económica.
- KROEBER, Alfred
1940 *Peruvian Archaeology*.
- LACLAU, Ernesto
2000 "Sujeto De la política, política del sujeto". Benjamin Arditi (editor), *El reverso de la diferencia* (p.125-143). Venezuela: Nueva sociedad.
- LARRAÍN, Jorge
2000 *Identity and Modernity in Latin America*. Cambridge: Polity Press.
- LYOTARD, Jean-Francois
2000 *La condición postmoderna*. España: Cátedra.
- MEAD, George H.
1934/1991 "Espíritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductismo social" (parte III). Barcelona: Paidós.
- MELUCCI, Alberto
1988 "Las teorías de los movimientos sociales". Jean Cohen, *Teoría de los movimientos sociales* (p. 97-113). Costa Rica: FLACSO.
- MELUCCI, Alberto
2002 *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.
- MIGNOLO, Walter
1996 "Herencias coloniales y teorías postcoloniales". González Stephan, Beatriz (ed.), *Cultura y Tercer Mundo* (tomo I). Caracas: Nueva Sociedad.

- MORIN, Edgar
2001 *La humanidad de la humanidad: La identidad humana*. Madrid: Cátedra.
- MOSCOVICI, Serge
1979 *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Argentina: Huemul S. A.
- PARSONS, Talcott
1968 "The Position of Identity in the General Theory of Action". C. Gordon y K. Gergen, *The Self in Social Interaction*. New York: Wiley.
- RICOEUR, Paul
1996 *Tiempo y narración* (Vol. III). México: Siglo XXI.
- RODRÍGUEZ, Ileana
s/f "Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante". <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/rodriguez.htm>
- ROGERS, Carl
1986 *El proceso de convertirse en persona*. México: Paidós.
- SCIOLLA, Loredana
1983 *Identita*. Turín (Italia): Rosenberg & Sellier.
- THOMPSON, John
1993 *Ideología y cultura moderna*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- TOURAINE, Alain y KHOSROKHAVAR, Farhad
2002 *A La búsqueda de sí mismo*. Argentina: Paidós.

CANCIONES AYMARAS EN EL CONTEXTO SOCIO CULTURAL

Ignacio Apaza Apaza

1. Introducción

El presente trabajo forma parte de un proyecto más amplio denominado *Lecturas espaciales: Una visión lingüística-enciclopédica de la cuenca del Lago Poopó y del Río Desaguadero*. En este marco, se realizaron viajes de estudio con el propósito de obtener informaciones relacionadas con los diferentes aspectos socioculturales y lingüísticos de la región de la cuenca del Lago Poopó del Departamento de Oruro. Asimismo, se visitaron algunas localidades ubicadas en las regiones cercanas a los salares de Uyuni y Coipasa. Estos viajes se realizaron con la finalidad de registrar los 'saberes locales' relacionados con algunos aspectos lingüísticos y culturales, recuperar la tradición oral y memoria colectiva de las comunidades de la región.

Esta labor de recolección de datos permitió recuperar varias canciones que fueron interpretadas en lengua aymara, cuyos contenidos se refieren al contexto sociocultural y situación real de las comunidades. Estas canciones como expresiones culturales constituyen datos de gran importancia, por cuanto facilitan la lectura e interpretación de una diversidad de expresiones culturales. La descripción de los contenidos y el empleo de diversos recursos lingüísticos permiten comprender e interpretar la cosmovisión del mundo aymara. Igualmente, las expresiones metafóricas y poéticas que subyacen al interior de las canciones reflejan la relación íntima existente entre el hombre, la naturaleza y los animales.

Este trabajo tiene como objetivo explicar los significados transmitidos en los contenidos de estas canciones. Asimismo, se hace una revisión del contenido ritual y metafórico de las expresiones reflejadas en dichas canciones que constituyen un aspecto fundamental de la interacción verbal y de comunicación. Los contenidos de las canciones aymaras brindan la posibilidad de conocer y comprender la forma y el modo de vida, las tradiciones, las prácticas religiosas y otras actividades cotidianas de las comunidades.

2. Ubicación geográfica

La cuenca del Lago Poopó se encuentra ubicada en la región del altiplano central del Departamento de Oruro. Comprende las provincias Saucari, Sud Carangas, Ladislao Cabrera, Sebastián Pagador, Eduardo Avaroa, Poopó y Pantaleón Dalence del Departamento de Oruro. El Lago Poopó está ubicado a 3.686 metros sobre el nivel del mar con una superficie de 4.200km² y tiene una profundidad de 8mts. Asimismo, este estudio abarca la región intersalar de Uyuni y Coipasa. El Salar de Uyuni está ubicado en el sur del altiplano boliviano a 3.653 metros sobre el nivel del mar y el Salar de Coipasa está situado a 3.657 metros sobre el nivel del mar. El Salar de Uyuni es considerado el más grande del continente americano y tiene una extensión aproximada de 10.582 km². Este salar está ubicado entre la latitud de 19° 30' y 20° 35' al sur y una longitud de 67° y 68° 20' oeste (Molina y Lecoq 1983: 4). Mientras que el Salar de Coipasa está ubicado entre las provincias Ladislao Cabrera y Atahuallpa del Departamento de Oruro, con una extensión de 3.300km². Geográficamente, estos salares se encuentran entre las provincias Daniel Campos del Departamento de Potosí y Ladislao Cabrera del Departamento de Oruro.

La región presenta montañas (con características de volcán apagado), cerros y serranías que corren del noreste al sudeste donde sobresalen algunas montañas. Estas montañas y cerros de la región son considerados como seres protectores; entre los principales están *Tinupa*, *Qura Qura*, *Chillima*, *Jach'a Qullu*, *Tata Sabaya*, *Asanaque*, *Quillakas*, entre otras. Asimismo, se aprecia la presencia de aguas termales y minerales

que constituyen atractivos de propios y extraños de estas regiones. El clima es frígido con fuertes vientos y fuertes heladas en invierno y es más cálido en los meses de septiembre a noviembre. La región, en general, se caracteriza por su escasa precipitación pluvial.



Foto 1. Cerro *Tumupa* considerado como *Mika Tayka*, Oruro.

La vegetación se caracteriza por arbustos y pastos variados como *t'ulas*, paja brava, cactus (en los cerros), yareta y otros arbustos propios del altiplano. También existen algunos microclimas que presentan ambientes favorables para la vegetación y el cultivo de varios productos, pero en su mayor parte son escasos los lugares favorables para el pastoreo y los cultivos. La meneguada agricultura consta básicamente del cultivo de quinua, papa, cebada y algunas hortalizas. En su generalidad, la región ofrece pocas posibilidades para la ganadería y la agricultura lo que determina, a su vez, las constantes migraciones y el abandono paulatino de sus habitantes.

3. Organización social y cosmovisión aymaras

La organización sociocultural de las comunidades de la región de estudio está basada en instituciones tradicionales y originarias como el *ayllu* (comunidad) y la *marka* (pueblo). El *ayllu* tiene una connotación ambiental y geográfica que identifica a un grupo de familias; a su vez, está relacionado con el espacio territorial y socio-económico, que en la actualidad ya está fragmentado como consecuencia de la Reforma Agraria de 1953, entre otras causas. Mientras que la *marka* es otro espacio similar que agrupa a las comunidades, es el centro integrador de *ayllunaka* (comunidades) que posee una organización social, política, religiosa, etc., unida por los lazos históricos, lingüísticos y económicos, entre otros.

El sistema político administrativo está representado por autoridades tradicionales como los *malkus*, *jilanqus* o *jilaqatas*, que tienen la función fundamental de velar por el bienestar y la armonía entre las comunidades. Asimismo, existe representación de las autoridades modernas como Sub Prefecto Provincial, Sub Alcalde, Corregidor Territorial, Juez de Mínima Cuantía, Registro Civil y otros.



Ilustración No. 2 Autoridades originarias (*Malkunaka*) de San José de Cala, Oruro.

En la actividad socioeconómica del aymara, todavía están vigentes los sistemas tradicionales como *jayma* (trabajo comunitario por el bien comunal), *mink'a* (trabajo pagado con producto), *sataqa* (concesión de terreno y semilla como forma de ayuda), *ayni* (servicio de reciprocidad), *chari* (préstamo en especie), *waki* (trabajo asociado, uno pone su parcela y otro semilla), entre otros.

Los aymaras de la región viven y piensan en categorías limitadas de propiedad territorial. Lo pequeño, lo limitado, lo suficiente para la subsistencia de la familia y de la comunidad es típico en la cultura aymara; no existe el criterio de acumulación de bienes. Sin embargo, esto no quiere decir que los aymaras se encierren en su mundo reducido. Desde el mundo pequeño se va hacia lo grande que puede estar representado por las actividades de control de los diferentes pisos ecológicos que se realizan en estaciones específicas del año (J. Murra 1975). De esta manera, se actualizan las diferentes extensiones o ampliaciones de la comunidad. La extensión hacia otros niveles ecológicos tiene como finalidad principal el acceder a las actividades y la obtención de productos que no brinda el propio ambiente. Al establecer relaciones con personas que no pertenecen a la propia comunidad, se busca asegurar la solidaridad, la protección y garantía dentro del propio ambiente, así como en relación con grupos fuera del ambiente local.

Cada familia tiene su vivienda de tres o cuatro habitaciones de forma rectangular o circular, con orientación al este. Estas viviendas están construidas de adobe o piedras y tienen techo de paja o calamina. Además de sus propias viviendas en el seno de su comunidad -como ya se sabe- algunas familias poseen viviendas en las capitales de provincias o en los cantones. Las viviendas compuestas sólo por una o dos habitaciones son utilizadas en situaciones temporales y especiales. Por ejemplo, las viviendas ubicadas en los pueblos considerados importantes son utilizadas en fiestas y ferias locales, acontecimientos particulares, etc. Otras viviendas que tienen en el seno de sus propias comunidades son utilizadas en períodos de siembra y cosecha, como en *jallupacha* (época de lluvia), en *awtipacha* (época de invierno) y en

períodos de actividades especiales. Mientras que en las capitales de provincias, cantones y comunidades importantes por el número poblacional y el flujo comercial, existen algunas edificaciones modernas como las prefecturas, sub-alcaldías, postas sanitarias, sedes sociales, colegios y otros.

En su mayoría, las poblaciones y las comunidades de la región son nucleadas y no extendidas. Sin embargo, en muchas otras zonas como consecuencia de los cambios que produjo la Reforma Agraria, varias comunidades optaron por el sistema de parcelas rompiendo la estructura tradicional comunitaria. La organización tradicional del *ayllu* ha sido reemplazada por Cantones, Estancias o Ranchos de acuerdo a su importancia y número de habitantes. Dentro de esta forma de reestructuración política, las capitales de provincia son: Llica de la Provincia Daniel Campos del Departamento de Potosí; Salinas de Garci Mendoza de la Provincia Ladislao Cabrera, Santiago de Andamarca de la Provincia Sud Carangas, Poopó de la Provincia Poopó, Huanuni de la provincia Pantaleón Dalence, Santiago de Huari de la Provincia Sebastián Pagador, Challapata de la Provincia Eduardo Avaroa y Villa Toledo de la Provincia Saucarí del departamento de Oruro. En la época pre-colonial estas localidades estaban compuestas por unidades poblacionales llamadas *ayllus*, actualmente denominadas "comunidades".

En la cultura aymara, el tiempo es considerado como cíclico y se lo experimenta -con relación a la producción agrícola y la reproducción- como *jallupacha* (época de lluvia), *awtipacha* (época seca), *juyphipacha* (época de helada), *waña mara* (año de sequía), etc. Esta es la razón por la que la cultura andina divide el tiempo según los ciclos agrícolas y actividades reproductivas de los ganados. En las diferentes etapas del ciclo productivo, como siembra, aporque, crecimiento de plantas y la cosecha, se ejecutan diferentes ritos de mucha importancia para el hombre andino.

Según H. Van Den Berg (1992:141), dentro del espacio vivencial de los aymaras, además de los seres humanos, se encuentran los seres sobrenaturales y las almas de los difuntos. Este espacio está dividido

en *Akapacha*, *Alaxpacha* y *Manqhapacha*. En el *Akapacha* está *uraqi* (tierra), que es el espacio vital del hombre, de los animales y de las plantas. Este es el hábitat de la *Pachamama*¹ (Tierra madre) y de los *Achachilas* (seres protectores) y de otros espíritus del mundo aymara. *Alaxpacha* (cielo) es el espacio superior donde se encuentra el *inti* (sol), *phaxsi* (luna) y *wara wara* (estrellas). *Manqhapacha* (espacio adentro) es el mundo de adentro, es decir, el subsuelo, morada de los espíritus.

En la cultura aymara, todas las cosas, todos los elementos del *akapacha*, el *alaxpacha* y el *manqhapacha*, el hombre y la comunidad como partes de estos universos, dependen unos de otros y están estrechamente relacionados entre sí. La realidad es una totalidad donde las partes y el todo están en una relación inseparable. En esta totalidad relacionada también están presentes el culto, la danza, el canto, el trabajo, el vestido, la alimentación y la vida misma. En esta relación el individuo como sujeto y eje principal del mundo tiene valor de *jaqi* (gente); cuando forma parte de ese todo ya es parte activa del *ayllu* o de la comunidad. Esta totalidad se concibe como una relación complementaria entre lo grande y lo pequeño, lo de arriba y lo de abajo, lo humano y lo sobrehumano, etc. No hay contrariedad en la cultura aymara; uno se concibe para formar una unidad, un todo

Dentro de esta coexistencia, también se ha establecido la presencia de los *Urus* que comparten el espacio territorial y la vida con sus vecinos quechuas y aymaras de la región.

Los *Urus* han sido considerados como un grupo cultural antiguo que vive principalmente del aprovechamiento de los recursos acuáticos. En los viajes de estudio se ha podido observar la existencia de algunos grupos pertenecientes a esta cultura milenaria que persiste en la región oriental de la cuenca del Lago Poopó. Asimismo, existen todavía algunas edificaciones tradicionales de esta cultura como las construcciones de tipo cónico llamadas *putukus*, edificados sobre la base de materiales

¹ Es la divinidad femenina principal de los aymaras. Junto a los *Achachilas*, la *Pachamama* ('madre tierra') es la protectora y la benefactora que proporciona alimentos para la subsistencia de los hombres, animales y plantas. Es el espacio-tiempo en que vivimos.

que ofrece el medio (como la *ch'anipa*), sin requerir ningún otro material suplementario. En la actualidad, estos representantes de la antigua cultura *Uru*, tanto en su ocupación territorial como socialmente, son reducidos paulatinamente a pequeños grupos.

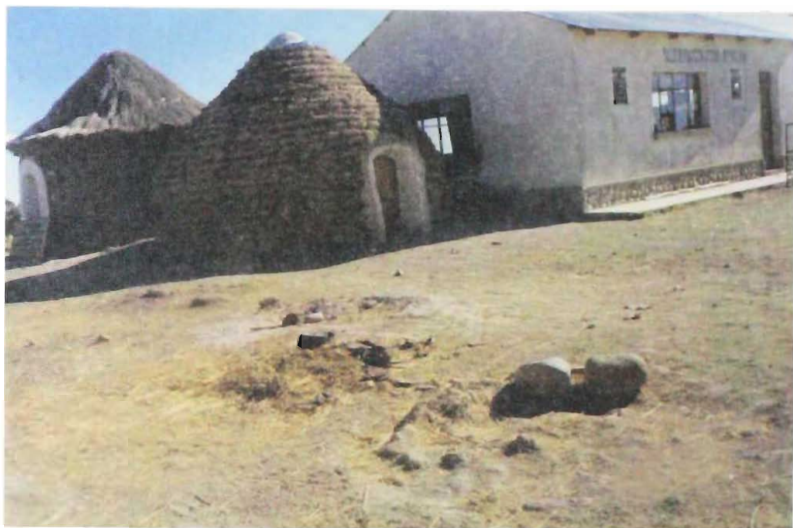


Foto 3. *Putukus* al lado de una construcción moderna en *Llapallapani*, Oruro.

Los *Urus* desde los tiempos pasados han sido considerados como pueblos acuáticos por su dedicación exclusiva o mayoritaria al aprovechamiento de recursos acuáticos (Jimena Portugal: 2002). Estos pueblos actualmente viven fragmentados y diseminados en varias regiones de la cuenca del Lago Poopó y el Lago Titicaca. Uno de los grupos se encuentra sobre el Río Desaguadero, en *Iru Wit'u* del Cantón de Jesús de Machaca del Departamento de La Paz. Otro grupo se encuentra en el Lago *Uru Uru* del departamento de Oruro. Y, los demás se encuentran en la parte occidental del Lago Titicaca, lado peruano

(Plaza y Carvajal: 1985:185). También existe otro grupo, actualmente diseminado, en la parte oriental de la cuenca del Lago Poopó, localidad de *Llapallapani* de la Provincia Sebastián Pagador, *María Tinta* y *Phuñaqa* de la Provincia Poopó del Departamento de Oruro. Estas pequeñas poblaciones de los Urus, aún practican la pesca y caza de algunos animales acuáticos y animales silvestres como los conejos y las perdicés. Sin embargo, estas actividades están desapareciendo como consecuencia de las inclemencias del tiempo, que azotó a la región en los últimos años, ocasionando la merma de las aguas del lago. Asimismo, la contaminación del Río Desaguadero aumentó la crisis económica de estos pobladores. Muchas familias de este grupo cultural se dedican a las labores de ayuda a sus vecinos aymaras o quechuas realizando trabajos agrícolas, pastoreo de ganados y otro tipo de actividades para obtener el sustento familiar. De esta manera, estos grupos pertenecientes a la antigua cultura *Uru* se ven obligados a la asimilación de los aymaras o de los quechuas.

4. Función social y cultural de las canciones

Las canciones aymaras tienen su tiempo y lugar, es decir, no se pueden cantar en cualquier lugar o en todo tiempo. Se interpretan en situaciones o en contextos religiosos como en celebraciones de fiestas locales, en realización de rituales relacionados con la reproducción de los ganados, la producción de los cultivos o en ceremonias de reciprocidad entre los seres protectores y los hombres. Por ejemplo, en las ceremonias o rituales comienza la fiesta con *tarqas* y *wankaras*, cuyos instrumentos musicales, a su vez, están relacionados con la época de la lluvia (*jallupacha*), por lo tanto, con la fertilidad de la tierra, con la producción y reproducción de los ganados.



Foto 4. Conjunto de tarqueada y mujeres cantando en el cambio de Autoridades Originarias de *Janq'u Qala*, Oruro.

Cuando el grupo de músicos interrumpe con una pausa, las mujeres solteras interpretan canciones relacionadas con la ocasión. Esta forma de combinación instrumental y cantada manifiesta la habilidad, la destreza y el carácter de compositores. El contenido de dichas canciones demuestra las habilidades, la sabiduría, la experiencia y capacidad que poseen para componer canciones adecuadas a cada circunstancia.

A partir de estas referencias, se puede señalar que la región se caracteriza por la riqueza de las canciones, mediante las cuales es posible establecer la conservación de formas léxicas y la estructura lingüística. Asimismo, estas manifestaciones culturales se mantienen a través de la transmisión oral y la memoria colectiva, así como la capacidad de componer canciones nuevas son transmitidas, no sólo por vía de difusión cultural, sino también por medio de la endoculturación.

Al parecer, los habitantes de la región poseen un don natural para componer canciones rituales, de amor, de alegría o de lamento.

Otro aspecto que se destaca en el contenido de estas canciones es la relación existente entre la naturaleza y la experiencia de la vida cotidiana. El contenido de dichas canciones expresa el sentimiento de la vida y la identidad cultural del hombre andino. De ahí la importancia de la función social y cultural que posee este tipo de manifestaciones. De esta manera, cada pueblo o cada comunidad tiene canciones particulares dedicadas a las deidades locales representadas por montañas, cerros, ríos y otros. Estas entidades son consideradas como seres sagrados bajo el nombre de *Mallku*, *Ulywiri* o *Wak'a*. En el concepto de sus habitantes, estas deidades requieren la atención necesaria para la convivencia armónica entre los seres sobrenaturales, el hombre y los animales. Cada pueblo posee formas de cantar así como componer canciones nuevas para cada fiesta del pueblo u otros acontecimientos religiosos. De esta manera, demuestran su don de compositores y se destacan en la creatividad de expresiones poéticas. Por tanto, las canciones aymaras podemos considerar como algo que se encarna entre los antepasados que radican en las alturas, que moran en la eternidad y los que viven en el mundo terrenal; y como algo que experimenta el tiempo de una cualidad distinta, un tiempo simbólico y representado y, a la vez, sagrado.

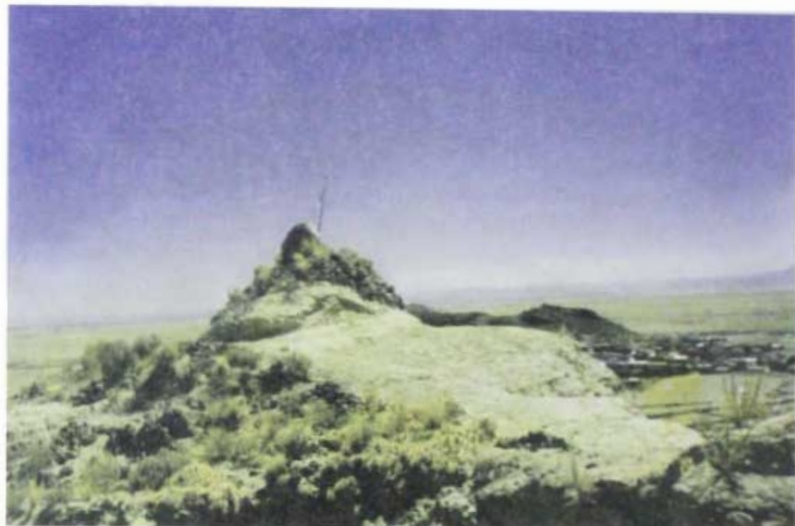


Ilustración No. 5 Santuario de San Juan de *Quillakas*, Oruro

La región de la cuenca del Lago Poopó se caracteriza por la riqueza de tradiciones culturales reflejada no sólo en canciones, sino también en otras manifestaciones como la tradición oral (cuentos y leyendas), prácticas de ceremonias, ritos, etc. Con referencia a las canciones, los habitantes de la región poseen un don natural para componer canciones aymaras relacionadas con la naturaleza, los animales y los seres sobrenaturales. Para cada fiesta componen e interpretan canciones relacionadas con las deidades mayores y con deidades más cercanas, los animales, los cultivos, etc., demostrando así su creatividad y el carácter de compositores.

Estas canciones aymaras se pueden definir como manifestaciones de sentimientos de la vida cotidiana, concepción del mundo y expresión de identidad cultural del hombre andino. A través de estas expresiones o narraciones poéticas, el intérprete transmite los significados que yacen en el fondo y en las escenas de la vida cotidiana. Por ejemplo, al referirse

al Cerro *Tumupa* con el nombre de *Mika Tayka*, lo relaciona con 'una madre que cuida y protege a las comunidades que alberga en sus faldas'. En los contenidos de las canciones aymaras, el Cerro *Tumupa* está presente como si fuera una madre y los animales bailan como si fueran personas. El pastor que interpreta las canciones contempla el paisaje, a sus camélidos que se confunden con las vicuñas, el campo verde, las aves que vuelan, el sol radiante que alumbra sobre el espacio terrenal, etc. Según Tomoeda (1985), las canciones aymaras que se interpretan son expresiones verdaderas acerca del mundo que es percibido y conceptualizado. El significado de las canciones aymaras siempre es contextual, ya que los contenidos de éstas se relacionan tanto con la situación cultural de los intérpretes y sus receptores, como con las experiencias de la vida cotidiana. Por ende, los contenidos de las canciones están referidos al conjunto de las actividades socioculturales que deben tenerse en consideración para comprender las relaciones existentes entre el mundo natural y el mundo social.

5. Presentación de canciones aymaras

En el conjunto de las canciones recuperadas en el trabajo de campo, se puede constatar que existen algunos criterios de clasificación. Así, por ejemplo, unas canciones se refieren a los seres protectores o sobrenaturales representados por cerros o montañas, otras se relacionan con los animales y algunas con los pastores. Éstas, a su vez, pueden tener una sub-clasificación interna, como sugieren Arnold y Yapita (1998) al referirse a las canciones denominadas *qarwa kirki* (canción a las llamas). Por lo importante que es este animal en la economía de los habitantes de la región, existen varios tipos de canciones. En esta sub-clasificación interna, Arnold y Yapita presentan, por lo menos, 12 variedades que explican los diferentes eventos de acciones pastoriles y de crianza de las llamas. Otro criterio de clasificación lo constituyen los vellones o colores de llamas que pueden ser blancos, negros, de ojos pardos, de orejas cortas, etc.



Foto 6. Caravana de llamas de Pampa Aullagas, Oruro.

Para el presente trabajo, se agruparon aquellas canciones dedicadas a cerros y montañas, a los animales, a los jilanqus o jilaqatas (autoridades tradicionales) y a los pastores. A continuación presentaré dichas canciones registradas en la cuenca del lago Poopó y la región intersalar de Uyuni y Coipasa de los departamentos de Oruro y Potosí.²

5.1. Canción a los cerros y montañas

a) Tunup Kirki
Mika Taykat saraqanita
Kawiltullparu Kimsa Phaqhallis
Trinaski
aguil mallkullas kumpañt'ki
jibasax kumpañt'arakiñani

Canción a Tunupa
Soy descendiente de la madre *Tunupa*
en su dominio cantan tres flores
el mallku águila está acompañando,
nosotros también acompañaremos
clavel y rosas (Bis).

² La versión española corresponde a una traducción libre.

clawilay rusasa (Bis).

Ayra, la la la la la la lay

b) *Mika Tayka*

Mika Tayka marapanxa

thuqt'asiskañani

phaqhall taypillaru

surti richhax kumpañt'istu

qhipar k'inchhuniru

wiñay tinputaki (Bis).

c) *Wayna Walu*

Jichhuru Wayna Walu sarqani

wari punchullapandis t'ijt'asisa

quri wutasapandis t'ijt'asisa

wichhu sumrirus khiwisisa

iñapas uru pirl nayrani (Bis).

d) *Churqha Mallku*

Chhurqha Mallku urupawa

jilarat mallkuxay puritaki

Tunar mallkus irpt'asita

kawilt mallkuxay thuqt'asikiwa

clavelay rusas taypillaru (Bis).

Ayra, la la la la la la lay

Madre Tunupa

Bailemos en el año de la madre

Tunupa

en medio de las flores

así como la suerte nos acompaña

después de otros tiempos

para la eternidad (Bis).

Joven Walu

Hoy desciende el joven *Walu*

corriendo con su poncho de vicuña

corriendo con sus botas de oro

agitando su sombrero de paja

hasta su rostro con ojos de perlas de oro

(Bis).

Cerro de Chhurqha

Es el día del *mallku Chhurqha*

ha llegado el *mallku* mayor

acompañado del *mallku Tunari*

el *mallku Tunari* está bailando

en medio de rosas y claveles (Bis).

Por ejemplo, en las canciones (a) y (b) se refieren al Cerro *Tunupa* que es una montaña que sobrepasa los 5.000 msnm (volcán apagado), se atribuye la cualidad de una madre protectora de la región, designándolo, con el nombre de *Mika Tayka*. El Cerro *Walu* (c) de la localidad de Luca, igualmente adquiere la cualidad de un joven. El Cerro *Chhurqha* y el *Tunari* (d) son considerados como los *mallkus* de la región. En estas canciones, los animales como el águila, por ejemplo, se convierten en humanos y adquieren el atributo del *mallku* que participa de los actos rituales.

5.2 Canciones dedicadas a los animales

a) *Jaririnkhu*

Jaririnkhu wiñay wiñay

wiñay jayra jasi, (Bis)

urins lupins ch'iwins

Lagarto

Lagarto eterno, eterno,

eternamente flojo (Bis)

en el día, en el sol y en la

sombra

q'alapach winkuski
 int jalanxipanxay
 K'atutuñar puri
 arum paqar lastañaru.
 Wichhu sap'its t'ula sap'its
 chusis phalaskañana
 ala la law thayaw turaykitu
 ala la law chhullunkt'akituwa (Bis).

está echado pelado
 y cuando se oculta el sol
 llega a temblar (por el frío)
 a sufrir toda la noche.
 Aunque de raíces de t'ola o de paja
 habría que tejer frazada
 a la la law, me hace mucho frío
 a la la law me está congelando (Bis).

b) *Uywa kirki*
 Gilguero wilak ch'uli
 p'isaqallaw machantxatayna
 masúru walúruxa
 allpachu wanakulla
 thantha surillas walipachall thuqt'atayna
 larillas apill pinkillpant
 kumpañt'xatayna (Bis).

Canción a los animales
 Gilguero y pájaros
 la perdiz se había embriagado
 ayer, anteayer
 alpaca y guanaco
 hasta el avestruz andrajoso había bailado
 hasta el zorro había acompañado
 con su pinquillo de oca (bis).

c) *Aguil Mallku*
 Aguil mallkullasay
 thuqt'asiskiway
 chhurqha larillan

 pinkill tuk'tirini
 añathuyaxaya tamwuirulla
 kiwu mamax kirkirilla
 p'isaq mamallax alphirisa (Bis).

Mallku águila
 Hasta el *Mallku* Águila
 está bailando
 el zorro de *chhurqha* que acompaña
 con su
 pinquillo
 el zorrillo de tamborero
 la doña perdiz es la bailarina
 la otra es la pasante (Bis).

En las canciones presentadas, los animales se personifican y pueden realizar acciones igual que los hombres. Así, por ejemplo, la canción (a) expresa una crítica a la holganza y pereza representado por el lagarto, en la canción (b) la perdiz puede 'embriagarse' (*p'isaqallaw machantxatayna*), el zorro puede tocar pinquillo (*larillax pinquill tukiri*) y el zorrillo puede actuar de tamborero (*añathuyax tamwuiruru*). En la canción (c) el águila baila en la fiesta y otros animales como el zorrillo, la perdiz y el zorro, participan también activamente.

5.3. Canción a los Jilanqus

a) *Jilanqunaka*
 Chuki kutay chuki kuta

Mallkus
 Mar de plata, mar de plata

waylla markar indiallani (Bis)
 kalli wintur saya saya
 sayt'u pachall muyt'asiski (Bis).
 Thuqt'asiñäni kirkt'asiñäni
 clarinaka tukt'asisalla (Bis)
 Jini pichur ñach'añäni
 Chuki kutar arkt'añäni
 Ay putus wankusti llliphis tardisita.

con su recinto en pueblo de *Waylla* (bis)
 por las calles abiertas
 dando vueltas sesgadas (bis)
 bailemos, cantemos
 tocando clarines (bis)
 amarrando al pecho
 apilemos en el mar de plata
 Hay banco de Potosí, crepúsculos de la
 tarde.

Igualmente, las autoridades originarias de las comunidades tienen canciones que son interpretadas en eventos importantes como la siembra, la cosecha, techado de casa y otros acontecimientos. Asimismo, estas canciones se interpretan en determinadas ocasiones como en el cambio de autoridades originarias que se produce entre 31 de diciembre y 3 de enero, en actos rituales donde se pide lluvia para la buena producción y reproducción de los ganados, en ritos contra los desastres naturales como la granizada, la helada, la sequía y otros.

5.4. Canción al pastor de llama

Awatiri

Awatiri yuqallitu
 jutham anatt'asiskañani
 qarwamakiti chhaqhani
 pampana qullunakaru
 nayaw thaqhañ yanapäma
 ay ya ya yay
 nayaw thaqhañ yanapäma
 Qamaqikiw irpaqitaspa
 Munat qarwaqllitunaka (Bis)
 uma jalsur jalañäni
 ch'iji patar muyuñäni
 phanqharanak pallañäni
 ay ya ya yay
 phanqharanak pallañäni (Bis).

Pastorcito

Joven pastorcito
 ven, estaremos jugando
 si se pierde tu llamita
 en las pampas o en los cerros
 yo te ayudaré a buscar
 ay ya ya yay
 yo te ayudaré a buscar
 El zorro nomás me puede robar
 mi apreciada llamita (Bis).
 correremos entre los manantiales
 pastaremos en la pampa de pastos
 recogeremos flores
 ay ya ya yay
 recogeremos flores (Bis).

Los pastores de llamas (5.4), alpacas y ovejas también tienen canciones, como se ha señalado anteriormente (Ver más detalles en Arnold y Yapita, 1998). Estas canciones, a su vez, pueden clasificarse

de acuerdo a las poblaciones y a los intérpretes de las canciones, ya sean varones o mujeres.

6. Hacia una interpretación

Una revisión breve del contenido de las canciones presentadas permite una aproximación a la interpretación y comprensión de los mensajes, así como las manifestaciones rituales y la connotación de los significados metafóricos. Sin embargo, no es posible realizar una interpretación adecuada por la complejidad del contenido metafórico, ideológico y ritual. Por esta razón, son inevitables las limitaciones que pueden presentarse en este tipo de trabajo, ya que intervienen varios criterios lingüísticos, antropológicos, sociológicos y psicológicos, entre otros. Por lo tanto, esta aproximación a la interpretación de los contenidos de las canciones aymaras proporciona algunas bases para comprender la concepción de la cosmovisión andina, expresada mediante fórmulas rituales relacionadas con las deidades, animales y otros seres. Por otra parte, el contenido ritual y lingüístico propio de estas canciones dificulta su traducción ya que están estructuradas de acuerdo a la lógica y concepción propia del mundo andino. Otra limitación en la traducción radica en la ausencia de equivalencia léxica entre el aymara y el castellano, donde los términos al ser traducidos pueden perder su sentido original o denotar significados distintos a las expresiones propias de la lengua. Asimismo, la estructura sintáctica de las canciones sobrepasa las reglas gramaticales de la lengua y sólo se pueden comprender a partir de un contexto y en el marco de una situación en las que son interpretadas.

Desafortunadamente, no contamos con antecedentes de estudios específicos sobre las canciones aymaras desde la perspectiva de la visión andina del mundo. Sin embargo, la experiencia muestra que existe una serie de canciones referidas a los animales, las deidades, los seres protectores y sobrenaturales que coexisten con el hombre y los animales. Si bien resulta difícil clasificar estas canciones por estar relacionadas con diversos aspectos socioculturales, Arnold y Yapita (1998) han hecho una descripción del sistema de clasificación musical destacando la interpretación de dichas melodías realizadas por mujeres.

Al igual que en *Qaqachaka* (Arnold y Yapita: 1998), la gente de la región de este estudio denomina *kirki* a las canciones. En el *kirki* han introducido muchos términos del castellano, como 'rosa', 'clavel', *tukaña* (tocar) y muchas otras palabras prestadas. Igualmente hablan de *tunu* que viene del castellano 'tono'; esto está relacionado con una gama de conceptos musicales, desde 'timbre', 'clave', hasta 'tono' y 'canción' en el sentido de la línea melódica. Todo este proceso y el conjunto de conceptos funcionan en todas las canciones variando únicamente el tipo de canción, es decir, canciones relacionadas con los animales, con los seres protectores y sobrenaturales, con los pastores, con la producción agrícola y reproducción de los ganados, entre otras.

Todas las canciones presentadas están referidas a las montañas o cerros de la región, o a los animales que, a su vez, aparecen personificados. Un aspecto importante es que los intérpretes, al momento de ejecutar las canciones, contemplan la actuación de las montañas, los cerros, los animales como personajes que están presentes en los ritos y éstos actúan de acuerdo con los atributos que fueron otorgados por sus compositores. Esta relación triádica puede entenderse como la coexistencia y la convivencia permanente entre el hombre, la naturaleza y los animales.

6.1. Contenido ritual

Lo ritual de las canciones aymaras están relacionadas con el conjunto de actos ejecutados de acuerdo con una serie de normas prescritas, usualmente con significado simbólico. De esta manera, sólo es posible entender las canciones aymaras en el contexto ritual y puede haber varios tipos de canciones rituales relacionadas con diferentes actividades como la agricultura, fertilidad de la tierra, la producción, el comportamiento del clima, la reproducción de los ganados, etc. Asimismo, existen canciones religiosas dedicadas a las deidades, a los seres sobrenaturales y sagrados que son los protectores y benefactores de las comunidades. Estas son las características culturales importantes que mantienen los aymaras y reflejan el arraigo a su mundo ideológico y sagrado. A continuación se presenta una breve descripción del contenido ritual de las canciones presentadas.

Las canciones (a) y (b) 5.1 se refieren al cerro *Tunupa*, ubicado en la región norte del salar de Uyuni del Departamento de Oruro. El contenido de estas canciones expresa el sentimiento de ser hijos de este cerro. Mediante estas manifestaciones exteriorizan la satisfacción y la alegría por las protecciones brindadas. En estas dos canciones, *Tunupa* personifica a una madre que cuida celosamente a sus hijos, habitantes de la región, y éstos rinden culto, ofrecen ceremonias, interpretan canciones como retribución, como una forma de expresar el agradecimiento por sus cuidados y por el papel de intercesores con otros seres sobrenaturales. Se identifican con Ella al decir *Mika Taykat saraqanitätwa* (Soy descendiente de la Madre Tunupa); expresan satisfacción, alegría y la esperanza de la vida. Al mismo tiempo, relacionan a dicha montaña con lo femenino, la fertilidad, la fecundidad de la tierra y de los ganados; de ahí que los habitantes de la región le guarden tanto aprecio.



Foto 7. Salar de Uyuni, al fondo el cerro *Tunupa*.

Las canciones (c) y (d) 5.1 están dedicadas a dos cerros *Wayna Walu* y *Chhurqha* considerados como *mallkus* o *uywiris* de la región. Estas canciones están muy arraigadas a las comunidades donde han sido compuestas y expresan la presencia y participación de los cerros junto con los hombres en actos rituales. El intérprete de estas canciones contempla los personajes e, incluso, describe imaginariamente la forma como están vestidos, por quién están acompañados, qué están haciendo, etc. Por ejemplo, las frases *wari punchullapandis t'ijt'asisa* (corriendo con su poncho de vicuña), *iñtapas uru pirl nayrani* (su rostro con ojos de perlas de oro), *Tunari mallkus irpt'asita* (acompañado por el *mallku Tunari*), *sayt'upachall muyt'asiski* (dando vueltas), describen las escenas y las acciones que realizan estas deidades.

Las canciones (a), (b) y (c) 5.2 se refieren a los animales que también son personificados. En sus contenidos describen los actos que realizan los animales, por ejemplo, la canción (a) dice: "*Urums lupins ch'iwins q'alapach winkuski* (en el día, en el sol y en la sombra está echado pelado, (refiriéndose al lagarto))". En la canción (b) está la frase "*p'isaqallaw machantxatayna* (la perdiz se había embriagado)" y en la canción (c) "*aguil mallkullasay thuqt'asiski* (el *mallku* águila está bailando)". Estas expresiones poseen un sentido connotativo y sólo se pueden entender a partir del contexto y en la situación social en la que son interpretadas. El contenido de la canción (a) refleja una especie de sanción cultural o censura a la holganza, mediante el enunciado: "*wichlu sap'its t'ula sap'its chusis phalaskañana* (de las raíces de *paja* o de *t'ula* debería estar tejiendo frazadas, (en lugar de estar echado))". Esto, a su vez, refleja la vida laboriosa que lleva el hombre andino, donde la pereza, la holganza (como la vida del lagarto) es fuertemente criticada, censurada y castigada social y culturalmente.

La canción 5.3 se refiere a las autoridades originarias de las comunidades de la región. Estas canciones reflejan la satisfacción y la alegría por la función social y cultural que desempeñan estas autoridades tradicionales. La canción expresa la felicidad, el bienestar y la esperanza de que vendrán tiempos mejores. La función social de las autoridades originarias es muy importante no sólo porque

representan a la comunidad ante las autoridades políticas, sino por las acciones rituales que realizan en los cerros o en los pueblos para pedir lluvia, para evitar los desastres naturales, haciendo posible la convivencia armónica entre comunidades y al interior de ellas. Por ejemplo, si las autoridades originarias realizan un acto ritual para pedir lluvia al día siguiente llueve, todavía son más apreciadas por los miembros de su comunidad.



Foto 8. Entrega de mando del *Jilaqta* pasante, al entrante en *Janq'u Qala*, Oruro.

Finalmente, la canción 5.4 está referida al pastor de camélidos, su contenido describe las escenas de la vida pastoril. El intérprete de la canción contempla el paisaje, las flores, las orillas del río y las precauciones que se deben tener en el pastoreo de los ganados. Las

canciones a las llamas, alpacas u ovejas son comunes en los aymaras y son interpretadas con instrumentos musicales como la *tarqa* o la *quena*, en las actividades de cuidado de animales.

Las canciones aymaras poseen sus propias características, dependiendo de los contextos, situaciones y comunidades en las que son interpretadas. Si bien el contenido central siempre está dentro del marco ritual, puede cambiar de acuerdo a la situación y el tiempo. Estas canciones no pueden estar desarraigadas del espacio, acto, tiempo y situación del rito. Las frases de las canciones se pueden entender sólo con relación al contexto ritual porque el significado transmitido es trascendental, como en los casos de *Mika Tayka* que quiere decir 'madre querida' o 'madre bondadosa', *Wayna Walu* que hace referencia a un cerro convertido en un joven, y *Chhurqha Mallku* que personifica a un ser superior o autoridad. A través de las canciones, los habitantes de estas regiones logran comunicarse con estos seres sobrenaturales, protectores y sagrados.

Generalmente, estas canciones son compuestas por frases muy cortas y cuando algunas aparecen repetidas o combinadas forman un sentido contextual. Así, por ejemplo, pueden citarse palabras repetidas como *wiñay wiñay*, *saya saya*, *chuki kuta*, *chuki kuta*, entre otras. Por lo tanto, para entender el contenido de estas canciones se necesita mucha sensibilidad humana, más que razonamiento, ya que es ahí donde se establece su significado ritual y metafórico. Por lo que este tipo de expresiones refleja el pensamiento, el sentimiento y la coexistencia armónica entre el hombre, los animales y los seres sagrados.

Igualmente, los animales adquieren la cualidad de seres humanos pudiendo actuar, hablar, cantar o bailar. Así, el águila se convierte en *mallku* (autoridad de las alturas), *p'isaqa* (perdiz) se convierte en *p'isaq mama* (doña perdiz), *suri* (ñandú) baila, *lari* (zorro) toca *pinkillu*, etc. En las canciones aymaras los cerros, los animales y el hombre entran en una relación íntima. Esta relación triádica es de *naturaleza*, *hombre* y *animal* expresada a través del binomio tú y yo. En esta relación están implícitos los deseos o peticiones como: 'Yo humano te pido a ti deidad,

la fertilidad de los ganados, de los productos'. Estamos de acuerdo con Monast (1972:155) cuando sostiene que "los *Achachilas* y otras deidades no son considerados como dioses, sino, más bien como intercesores ante las divinidades. Se ofrecen sacrificios y ofrendas para que desempeñen este papel de intercesores". En las canciones siempre se manifiesta a través del binomio hombre-ganadería, hombre-cultivo, hombre-deidad, etc.

Entre las deidades y el hombre andino existe una relación mítica muy estrecha; si el hombre no hace caso a estas relaciones, pierde su ligazón y al mismo tiempo el control de su conducta. Las consecuencias de esta pérdida pueden consistir en la merma de la producción, traducida en la sequía, pérdidas en la ganadería, muerte de personas, robo de animales o de bienes materiales, etc. Estas deidades requieren la atención permanente del hombre. Esa es la diferencia entre el Dios cristiano y los dioses andinos; estos últimos no son omnipotencias ni omnipresentes como el primero. Por eso, el hombre andino rinde culto e implora bienestar a las deidades; asimismo reitera su reconocimiento por la voluntad brindada a favor de los suyos. Por ejemplo: el dueño de la chacra o los rebaños ofrece y eleva rezos a los *mallkus* o *uywiris* no solo mediante oraciones, sino también a través de las canciones rituales *Mika tayka, tata sabaya payllanipxitaya* (Madre *Tunupa*, padre *Sabaya*, danos tu bendición).

Si el hombre se olvida de las deidades, éstas no lo castigan, sino que dejan de proteger y de cuidar a las comunidades. Este hecho pueden considerarse como una venganza de estos seres al no haber recibido retribución por sus bendiciones. Esta situación está plenamente reconocida por los habitantes de la región al expresar en su lengua aymara: "*Jichha timpux, jaqix janirw Pachamamatsa Achachilanakatsa ni Uywirinakatsa amtasxiti. Nayrax wali suma waxt'asiñaw utjāna. Jichhax jaqix taqi kun muni, janirw uywirinakata amtasiñax utjxiti. Ukata akham mach'a maranakax utjxi, Pachamamasa, Achachilanakas phiñasitaxiwa*" [En los últimos tiempos, la gente ya no se acuerda de la Pachamama y de los Achachilas, antes se realizaban *waxt'as* (ofrendas) a la Pachamama y a los Achachilas. Ahora la gente quiere tener todo, pero ya no dan nada

a los uywiris (Seres protectores). Por esta razón hay sequía, ya no hay producción, la Pachamama y los Achachilas ya están enojados]. Por eso todo rito o ceremonia es concebido como una retribución a los seres sagrados por sus bendiciones. Según Hans Van Den Berg (1985: 204), la *waxt'a*, por ejemplo, entre muchas otras, consiste en la libación para apagar la sed de los seres sobrenaturales, o en una simple ofrenda, o en el sacrificio de algún animal, dependiendo de las circunstancias y las necesidades.

6.2. Contenido metafórico

En esta sección se presentan algunas consideraciones del contenido metafórico de las expresiones reflejadas en el conjunto de canciones revisadas. Antes de entrar a la misma consideración, se muestran algunas definiciones del concepto de 'metáfora' empleadas en las corrientes tradicionales y en escuelas contemporáneas. Habitualmente la *metáfora* consiste en el empleo de una palabra concreta para expresar una noción abstracta, sin elemento que introduzca formalmente una comparación; por extensión, la metáfora es el empleo de un término en sustitución de otro. En la concepción de la 'lingüística cognitiva', la metáfora sobrepasa el criterio de sistema lingüístico, abarca el pensamiento, la acción y forma parte de la cognición humana. De este modo, la palabra 'metáfora', para E. Rivano (2003:103-105), ya trae una teoría inscrita en su significado: la metáfora es el transporte que hace una palabra de una carga que no le corresponde. Lakoff y Johnson (1995:74), señalan que "la metáfora es principalmente una manera de concebir una cosa en términos de otra, y su función primaria principalmente es la comprensión". Es un recurso lingüístico que poseen las lenguas para evocar significados connotativos. La connotación es lo que la significación tiene de particular para un individuo o grupo determinado dentro de la comunidad o grupo social; hace referencia al contenido emocional del vocabulario. Así, en aymara existe el empleo de metáforas que expresan las diferentes actividades, actos lingüísticos y culturales muy importantes.

Del conjunto de canciones, se seleccionaron algunas de las expresiones metafóricas más relevantes. Estas expresiones han sido extraídas de los contenidos de las canciones aymaras, donde las montañas, los cerros y animales asumen la representación de seres humanos, como *Mika Tayka* (madre bondadosa), *wayna Walu* (joven walu), *Tunar Mallku* (mallku Tunari), *Aguil Mallku* (mallku águila), respectivamente.

Expresiones metafóricas

1. *Mika taykat saraqanitatwa*
(Soy descendiente de la Madre Tunupa)
2. *Mika taykan marapanxa thuqt'asiskañani*
(Bailemos en el año de la Madre Tunupa)
3. *Jichhurux Wayna Waluw saraqani*
(Hoy desciende el Joven Walu)
4. *Chhurqha Mallkun urupawa ...*
(Es el día del *Mallku Chhurqha...*)
5. *Wichhu sap'its t'ula sap'its chusis phalaskañänwa*
(de raíces de t'ula o de paja habría que estar tejiendo frazada)
6. *P'isaqallaw machantxatayna*
(Se había embriagado la Perdiz)
7. *Thantha Surillax walipachall thuqt'atayna*
(El Ñandú Andrajoso había bailado bien)
8. *Aguil Mallkullaxay thuqt'asikiway*
(El *Mallku* Águila está bailando)

Las expresiones anteriores son metafóricas, ya que transportan un significado que no les corresponde, al personificar a cerros y montañas

como en los ejemplos 1, 2, 3, y 4. A los animales también son atribuidas de cualidades humanas como en las expresiones 5, 6, 7, y 8. En estas expresiones, los cerros, las montañas y los animales son considerados como humanos. Pero la personificación, en palabras de Lakoff y Johnson (1995:71-72), "no es un proceso único general y unificado. Cada personificación es distinta según los aspectos de la gente que son escogidos". Por tanto, este tipo de expresiones permite comprender una amplia diversidad de experiencias relacionadas con las actividades no humanas, en términos de motivaciones, características y actividades humanas. Este tipo de expresiones metafóricas es ampliamente utilizado en el aymara, no sólo para referirse a cerros, montañas o animales, sino a muchas otras entidades, como algunos elementos naturales, fenómenos climáticos, astros y otros objetos.

Los significados metafóricos aparecen sólo en el contexto ritual y se puede decir que las metáforas son como un manto que cubren los significados más profundos. Así, en las canciones presentadas, los cerros son denominados *Mika Tayka* (madre bondadosa), *Chhurqha Mallku* (señor mallku o autoridad), *Wayna Walu* (joven Walu), etc. De esta manera, personifican a seres humanos con denominativos como madre de la región, autoridad, joven, respectivamente. Estas canciones, a su vez, reflejan el significado metafórico que permite comprender que una montaña real y física se concibe como una entidad con cualidades humanas, y que los animales se conciben como varones o como mujeres.

Estas expresiones evocan significados profundos a través de la connotación. Así, el Cerro *Timupa* es personificado a una madre, el Cerro *Walu* representa a un joven y el Cerro *Chhurqha* asume el papel de *Mallku*; asimismo, el águila personifica a un *Mallku*, la perdiz representa a una 'mujer' que se embriaga y el ñandú baila. Como se puede advertir, todo esto evocan significados profundos que no son fáciles de interpretar sino a partir de la relación existente entre los seres sobrenaturales, el hombre y los animales. Por eso puede decirse que las canciones aymaras transmiten significados profundos, pasando los límites del lenguaje cotidiano. Tratan de crear otro mundo ideológico que es un mundo representado y sagrado. El hombre andino como

poeta, conoce la eficacia de la poesía y de sus composiciones; a través de éstas, percibe y concibe ese mundo trascendental. La diferencia entre el poeta sofisticado y el poeta andino radica en que el primero se expresa de manera escrita, utiliza letras que se conservan a través del tiempo; en cambio, el segundo emplea la expresión oral con estilo propio que se transmite de generación en generación, mediante la tradición oral y la memoria colectiva.

Estos enunciados comunican significados en relación con los diferentes aspectos socioculturales, por tanto, su significado siempre será contextual. Las canciones o poemas son expresados de acuerdo al desenvolvimiento de la actividad ritual mágico-religioso, es decir, el rito de fertilidad de la tierra, la reproducción de los ganados, la protección de las comunidades, ofrendas para las deidades, etc. Las canciones que se han presentado están saturadas de metáforas. En ellas se describen escenas de la vida cotidiana, la vida pascoral y se establecen algunas normas sociales que manifiestan censura y sanción contra los males, la holganza y la pereza. Otras frases describen el ambiente de la puna, el modo de vivir, el pastoreo y otros pasajes de la vida del hombre andino. El pastor intérprete, cuando ejecuta estas canciones, contempla el paisaje, sus camélidos, el campo verde, las aves que están volando, las vicuñas que se confunden con sus camélidos, etc.

El hombre andino emplea las metáforas como una forma de relacionarse con el reino vegetal, con la naturaleza misma, al referirse a los camélidos que ellos crían, a los cerros que contemplan, de los cuales depende su subsistencia. Estas expresiones metafóricas son una característica de la concepción del mundo y del modo de vivir del hombre andino. El mérito de emplear las metáforas consiste en transmitir muchos significados profundos tratando de crear otro mundo ideológico.

En el contenido de las expresiones metafóricas, se constata la conservación de la lengua aymara. Mediante este recurso lingüístico, se establece la conservación de formas léxicas antiguas y la estructura de la lengua, mientras que el habla cotidiano éstas presentan

importantes variaciones. Por tanto, las canciones, los cuentos antiguos y la tradición oral se constituyen en medios para mantener y conservar los valores culturales y lingüísticos. Sin embargo, no se puede dejar de mencionar que en los últimos tiempos, como consecuencia de la educación castellanizante a la que han sido sometidos los habitantes de la región, ha disminuido considerablemente el empleo de las lenguas nativas, por ende el uso de metáforas.

Por último, en las canciones aymaras citadas se observan varios términos prestados del castellano, como *trinaski* (está trinando), *clavel* (clavel), *timpu* (tiempo), *tuk'asisa* (tocando), *rusasa* (rosa), etc. Estos términos o frases no son solamente resultado de la influencia de la lengua castellana, sino un modo de enriquecer su propio mundo de poesía. A través de estos términos o frases prestadas, la poesía y las canciones aymaras demuestran su riqueza léxica. Por tanto, los préstamos del castellano son empleados inteligentemente por sus compositores e intérpretes y son aprovechados como una forma de reducir la brecha léxica existente en el aymara.

7. Consideración final

Este trabajo permite reflexionar sobre el valor cultural e intrínseco que yacen en los contenidos de las canciones aymaras. Ellas reflejan las relaciones existentes entre el hombre, la naturaleza, los animales y la reciprocidad entre los elementos de la cosmovisión aymara. Las expresiones metafóricas de las canciones analizadas se refieren a las montañas y los cerros de la región; están dedicadas a los animales, expresan sentimientos, respeto, satisfacción y cariño hacia las deidades mayores y menores. En sus contenidos, las montañas, los cerros y los animales asumen la representación de seres humanos. Los intérpretes de las canciones, entran en relación directa con los seres sobrenaturales mediante ese discurso ideológico y metafórico. Al interpretar las canciones, los pastores perciben y conciben sus animales como parte integral de ellos mismos, contemplan el campo verde, los camélidos que se mezclan con las vicuñas, las aves que vuelan, etc. De esta manera, crean un mundo ideológico en el que, a su vez, se establece una relación triádica entre *hombre, naturaleza y animal*.

Asimismo, la revisión de los antecedentes sobre este tipo de manifestaciones culturales facilita la comprensión del valor cultural y lingüístico que subyacen en sus contenidos. Mediante estas expresiones se observa que el hombre andino, mantiene y cultiva la riqueza lingüística y cultural que permite mostrar sus conocimientos, sus sentimientos y experiencias de la vida cotidiana. A través de las canciones, el hombre aymara expresa su poder de persuasión política, su pensamiento, su experiencia en la vida del campo, su actividad pastoril, el aprecio hacia sus ganados, el respeto a las deidades y el modo de vida de las comunidades.

Esta riqueza de valores culturales se refleja en la tradición oral y la memoria colectiva con fuerte contenido ritual y metafórico. Las canciones comunican mensajes profundos, expresan el sentimiento y la identidad de la cultura del hombre andino. Manifiestan el mundo concebido, describen el ambiente natural, las escenas de la vida cotidiana, el acontecer del tiempo, espacio y situación. Este tipo de expresiones lingüísticas acude al uso de metáforas y por medio de ellas, transmite significados sobrepasando los límites del lenguaje cotidiano. A través de las metáforas, crea e interpreta ese mundo sagrado arraigado a la naturaleza ideológica del hombre andino. Por tanto, las canciones se constituyen en un archivo cultural que guarda la esencia, la forma, el contenido y el pensamiento de los pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

- APAZA APAZA, Ignacio
1987 "La etnografía del salar de Uyuni". En: *Anales de Reunión Anual de Etnología*. Museo Nacional de Etnografía y Folklore Vol. 1. La Paz.
- APAZA APAZA, Ignacio
1987 "Tatal Wanqiña. Un ritual de la lluvia". En: *Anales de Reunión de Anual de Etnología*. Museo Nacional de Etnografía y Folklore Vol. 1. La Paz.
- ARNOLD, Denise y YAPITA, Juan De Dios
1998 *Río de Vellón. Río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. Hisbol-ILCA, La Paz.
- BERTONIO, Ludovico
1612 *Vocabulario de la lengua aymara CERES - MUSEF (Facsímil)*, Cochabamba
- HARDMAN, Vásquez y Yapita
1988 *Compendio de estructura fonológica y gramatical del idioma aymara*. Instituto de lengua y Cultura Aymara, La Paz.
- LAKOFF, George y JOHNSON, Mark
1995 *Metáforas de la vida cotidiana*. EditorialCátedra, Madrid.
- MOLINA RIVERO, Ramiro y LECOQ, Patrice
1983 *La etnoarqueología y la etnografía del salar de Uyuni y Coipasa* (Proyecto de investigación). Musef, La Paz.
- MONAST J. E.
1972 *Los indios aimaraes*. Ed. Cuadernos latinoamericanos, Buenos Aires.
- MURRA J., Víctor
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

- PLAZA, Pedro y CARVAJAL, Juan
1985 *Etnias y Lenguas de Bolivia*. Instituto Boliviano de Cultura, La Paz.
- PORTUGAL, Jimena
2002 *Los Urus: Aprovechamiento y manejo de recursos acuáticos*. LIDEMA, La Paz.
- RIVANO FISCHER, Emilio
2003 *Semántica. Discusión general y glosario básico*. Editorial Universitaria de Concepción, Chile.
- TOMOEDA, Hiroyasu
1985 *Pastores andinos y canciones*. Museo Nacional de Etnografía y Folklore. (Archivo Oral, AM 394), La Paz.
- VAN DEN BERG, Hans
1985 *Diccionario religioso aymara*. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, Iquitos.
- VAN DEN BERG, Hans (Compilador)
1992 *Cosmovisión andina*. UCB - HIBOL, La Paz.

AYMARA URTIMALATA
(Pedro de Urdemalas aymara)

Lucy Jemio Gonzáles

Una característica inherente a los relatos de la Tradición Oral es que éstos forman parte del repertorio de tradiciones orales diversas, es decir que “un mismo cuento” suele ser narrado en diferentes pueblos y diferentes lenguas. Pero este hecho está lejos de ser interpretado como un fenómeno memorístico, porque está visto que los grupos sociales asumen un relato en su repertorio configurándolo de acuerdo a sus características e intereses propios. De tal modo que cada pueblo imprime al relato oral su sello propio que, interpretado en sus contextos correspondientes, permite explicar y comprender aspectos particulares de significación para el pueblo creador o recreador del relato.

El cuento oral aymara *Urtimalata* (De Urdemalas en castellano) constituye un buen ejemplo para analizar las características de la trayectoria y transformación del relato oral al atravesar el tiempo y diferentes espacios y culturas.

“Urdemales” es uno de los personajes infaltables a la hora de rememorar los cuentos de la tradición oral boliviana. Este ingenioso embustero, que hace presa de los incautos, está presente tanto en la tradición andina como en la amazónica. Aunque no siempre con el mismo nombre ni con la misma caracterización étnica sui generis como con la que aparece en la tradición oral aymara paceña de algunas localidades circunlacustres del lago Titicaca¹. De hecho, las diferentes

¹ Tenemos muestras de localidades de las provincias Omasuyos, Camacho, Ingavi, Manko Cápac y Bautista Saavedra.

historias relatadas en esta zona, tienden a organizarse secuencialmente hacia un epílogo Mesiánico.

Teniendo noticias de su presencia en la tradición oral española y latinoamericana indagamos al respecto y nos sorprendimos cuando accedimos a noticias registradas sobre este personaje desde hace nueve siglos. En "La (re)escritura cervantina de Pedro de Urdemalas" de Estévez Molinero, encontramos datos sobre la popularidad de este personaje tanto en la tradición oral como en la tradición escrita de la España de la Edad Media. Este carismático personaje hijo de la conciencia colectiva popular, ejerció gran influencia y protagonismo en la España del Siglo de Oro.

La mención más antigua, registrada en un documento aragonés exhumado por Ubieto, nos remonta al siglo XII hasta un lugar llamado *campus de Pedro de Urdemalas*. La primera referencia literaria aparece según José M. Blecua, en el *Libro del vaso honroso de Suero de Quiñónez*, escrito hacia 1439-40. A partir de esta aparición, el personaje transmigra por textos de Juan del Encina, Lucas Fernández, Lope de Rueda, Timoneda y Francisco Delicado; realiza el Viaje de Turquía, acompaña a Perico de los Palotes y Pateta, Juan de las Calzas Blancas, Pedro por Demás, el Bobo de Coria ... en "La visita de los chistes" o "Sueño de la muerte" de Quevedo, facilita el travestimiento de Laura en la comedia (supuestamente) lopesca, Pedro de Urdemalas (1596-1606?), protagoniza la novela inacabada *El sutil cordobés Pedro de Urdemalas*, de Salas Barbadillo, y reaparece casi a fines de la centuria seiscentista sirviendo de disfraz a Laura, como en Lope, en la comedia igualmente titulada de Juan Bautista Diamante (Estévez, 1999: 83).

Según los apuntes de Estévez, Pedro de Urdemalas transitó en la tradición oral como el "mozo que sirvió muchos amos i a todos hizo muchas burlas i a otros muchos". Así pasó al universo literario escrito, que enfatizando y explotando sus características en la acción dramática lo calificó como al ingenioso embustero y protético burlón. Urdemalas se va configurando en la interrelación de la literatura oral y de la literatura escrita que en algún caso, como en el "Viaje de Turquía", al "tetrero, taimado y bellaco" le añade un carácter moralizador

expresando una preocupación de reformar el mundo degradado que les rodea. El Urdemalas de esta obra es irreconocible en la propia opinión de Matalascallando:

Agora digo que no es mucho que sepa tanto Pedro de Urdimalas, pues tanto ha peregrinado. En verdad que venís tan trocado, que dubdo si sois vos. Dos horas y más ha que estamos parlando y no se os ha soltado una palabra de las que solíais, sino todo sentencias llenas de filosofía y religión y themor de Dios (citado por Estévez, 1999: 85).

Miguel de Cervantes explota para su obra la tradición oral y la tradición escrita y aunque según el mismo Estévez no es seguro que el "Viaje de Turquía" haya influido en su "Comedia famosa de Pedro de Urdemalas"- porque tal obra quedó inédita en su tiempo-, este Pedro de Urdemalas se asimila más al "Ulises Cristiano", contrastando por sus acciones positivas y brillantes con el clásico rufián burlón.

La primera ocasión en que da prueba de sus habilidades, ocurre cuando asesora al recién elegido alcalde Martín Crespo, a quien sirve; éste requiere su ayuda, alabando su prudencia (v. 218), a lo que Pedro responde: "Es aquesto tan verdad, / cual lo dirá la experiencia, / porque con facilidad / luego os mostraré una ciencia / que os dé nombre y calidad" (vv. 220-24); dichos atributos quedan incluso realzados por contraste con la necedad (v. 252) y con la simpleza (v. 264) que, según apunta Sancho, peculiarizan al alcalde. El pleito que mantienen Lagartija y Hornachuelos, y la sentencia dictada, lo convierten a los ojos del escribano Redondo en hombre más brillante que Catón y Justiniano, "¡oh Pedro de Urde, montañés famoso!, / que así lo muestra el nombre y el ingenio"(...) Este Urdemalas Cervantino parece contradecir su apellido presentándose como un Urdebuenas cuyo papel en esta farsa con tintes de picaresca y gitanesca es concertar voluntades y desfacer entuertos.

De acuerdo a Estévez "La (re)escritura de Pedro de Urdemalas" responde más a movimientos intertextuales del universo Cervantino en el que Ginés de Pasamonte "en su posterior hipóstasis en maese Pedro" es quizá quien más se aproxima a Pedro de Urdemalas. Asimismo, y a pesar de todo, el personaje de la comedia Cervantina se

mantiene fiel al estatuto proteiforme legado por la tradición. Maese Pedro y Pedro de Urde son ejemplos del polimorfismo de Pedro de Urdemalas explicitado por este mismo personaje cuando dice que:

la variación hace a la naturaleza/colma de gusto y belleza,/y está muy puesto en razón" (...) "I lay suertes de mil maneras / que, entre donaires y burlas,/hacen señores de burlas,/como señores de veras. (Citado por Estévez, 1999: 93).

Cervantes redime al ingenioso rufián y explota su virtuosa oratoria al punto de subvertir y traicionar su identidad intrínseca, pasa de intrigante a "desfacedor de entuertos" de embrollador a brillante consejero del magistrado edil. ¿Qué sentido tiene esta inversión semántica del Urdemalas Cervantino? ¿Qué relación tiene esta nueva imagen del bribón con la realidad socio-histórica de su época? ¿Realmente -como dice Estévez- a Cervantes le interesa sólo su carácter protéico, su polifonía? ¿O es que está apuntando a satirizar a los grandes magistrados que por necesidad o bribonería se rodean de consejeros rufianes? Son interrogantes que se podrán salvar estudiando la comedia íntegra, en esta oportunidad sólo accedimos a ella a través del trabajo de Estévez que por cierto nos despertó inquietudes inaplazables.

Este Pedro Urdemalas Ibérico ingresó a la tradición oral del nuevo mundo y fascinó tanto como en la España de la Edad Media. Está presente en la tradición oral de los pueblos latinoamericanos² que difunden sus hazañas, unas veces claramente derivadas de la tradición Ibérica, otras veces recreadas en base a la idea primigenia de sus historias -de sorprender y burlar con ingenio a los incautos- y otras veces articuladas a otras historias de bribones o pícaros locales. Sus difusores refieren sus hazañas célebres y otras (La Ollita de virtud, El árbol que producía monedas, La mula pintada, La Burla al Patrón Dueño de los Cerdos, De profesor en los Infiernos, La mula que cagaba dinero, De la Paloma de Oro, De las Ollas rotas, De la tropa de Mulas por un

² -Antología Ibérica y Americana.

-<http://lectura.ilce.edu.mx:3000/sites/litinf/altjal/html/sec.30.htm>.

Sembradío de Oro, etc.) configurando más -o menos- dramáticamente al ingenioso embustero timador y pertinaz burlón.

Y así lo encontramos en la literatura oral aymara pacaña³, durante mi primera incursión en recopilación formal de tradición oral⁴, al inicio de la década del 80. Entonces, registramos sus historias de: *La burla al dueño de la piara*, *La burla al comerciante de Ollas*, *La burla al arriero*, *La burla al cura*, que son en sí las cuatro historias más famosas de Urtimala en gran parte del altiplano pacaño. Hasta que en 1987 encontramos, simultáneamente, en la Isla del Sol y en Puerto Acosta, historias de Urtimala que tendían a organizarse en un ciclo cerrado del héroe, desde sus orígenes hasta su desaparición, conformando un corpus muy sugerente que hoy lo constituimos en objeto de análisis junto a otro corpus registrado en el altiplano orureño circunlacustre al Lago Poopó y al río Desaguadero.

El “Urdemalas” español ingresó a la tradición oral aymara probablemente en la primera época de la colonia, con su carácter protéico e ingenio burlón. El tiempo, el espacio, las acciones y los personajes de sus historias (el cura, el patrón los caminos de herradura, las monedas, etc.) sitúan los relatos del Urtimala en la colonia, aunque la tradición oral aymara lo articula al “*Nayra timpu o Sonsutimpu*”⁵, que

³ Donde llamó mi atención el epílogo de sus historias, “Urtimala hizo llorar a mucha gente, por eso Dios lo mandó a amarrar con cadenas de fierro detrás del Mururata, él volverá cerca al juicio...”, por su insinuado parentesco con el Prometeo Encadenado.

⁴ Desde que tengo memoria, por mi ascendencia aymara he disfrutado de las historias de la tradición oral aymara escuchando a los abuelos, a los tíos, a mis padres y a otros familiares (ya muertos hace más de 20 años) que gustaban de referir estas historias en ciertas ocasiones o expresamente a los niños cuando se los solicitábamos, entonces -lastimosamente- hasta que llegué a la carrera de Literatura no se me ocurrió grabar ni escribir aquellos inolvidables relatos.

⁵ Traducido al castellano: Tiempo antiguo o “Tiempo de tontos”. En la tradición oral aymara *Nayra timpu* se entiende de acuerdo al contexto unas veces como el tiempo remoto mítico que se confunde con el *Ch'amak timpu* (tiempo oscuro) o tiempo mítico presolar (la mitología andina divide el tiempo en dos grandes secuencias: la edad presolar que corresponde a una humanidad anterior diferente a la actual y la edad solar que corresponde a la humanidad actual) y otras veces corresponde al tiempo

suele identificarse con el tiempo oscuro o tiempo mítico. Insinuando así que los orígenes de Urtimala se remontan al tiempo mítico en el que las fronteras del mundo natural y social aún no estaban definidas y los animales interactuaban con los humanos de igual a igual. "Cualquier cosa hablaba en tiempo de Urtimala"⁶. Así, las acciones de Urtimala se remontan a ese tiempo en el que cabían cosas inverosímiles para el tiempo de hoy. La frase de don Florentino Gutiérrez "Urtimala favorece a los pobres, los pobres rápido se vuelven ricos", evoca un tiempo favorable para "los pobres", en oposición al tiempo actual, de despojo, de carencias y marginalidad para los aymaras pobres.

Pero, esta imagen del Urtimala aymara pazeño, benefactor de los aymaras pobres, no condice con la imagen del Urtimala aymara orureño. El año 2001, en los trabajos de campo realizados en los pueblos orureños, en el marco del proyecto de investigación "Lecturas Espaciales Aymaras", correspondientes al convenio ASDI-SAREC/UMSA, registramos mitos y cuentos de la tradición oral orureña, y entre ellos historias del Urtimala, que dejan observar una fuerte influencia de la ideología evangelista. Es así que identificamos historias del Urtimala, que además de interpretar las características extraordinarias de este personaje como producto de la influencia del diablo, terminan constituyéndolo en enemigo de los Aymaras pobres.

El objetivo de este trabajo es visibilizar esta contraposición que se da entre las tradiciones orales aymaras de La Paz y de Oruro y también explicitar que el seguimiento a la presencia de un relato oral en diferentes pueblos deja observar configuraciones diversas que cobran

antiguo indefinido de esta humanidad, asimismo el tiempo presolar o "tiempo oscuro" se identifica con el "Tiempo Tonto" que se confunde con el tiempo mítico y con el tiempo precolonial que se define en oposición al *Ch'iki timpu* "Tiempo de vivos" (entendiendo por "vivos" a los inteligentes y hábiles) o tiempo del hombre moderno o civilizado en oposición al "salvaje".

⁶ Referencias de Florentino Gutiérrez de 70 años, narrador oral que nos refirió una historia de Urtimala en Puerto Acosta - 1987. El registro completo de su relato está en el anexo de este trabajo.

sentido en relación a situaciones concretas. Es decir que los relatos orales, en su proceso de transmisión o circulación, se construyen y reconstruyen de acuerdo a situaciones socioculturales concretas.

Empezamos nuestro análisis remarcando que los nûtos y cuentos orales en su transmisión intergeneracional, pese a que "en su actuación" remiten a un tiempo remoto no se transmiten como meras repeticiones que refieren sucesos del pasado. Por un lado, sin desligarse de este pasado, que responde a una conciencia de identidad, los relatos orales se transmiten unas veces más y otras veces menos, ajustados a las ideas primigenias a partir de las cuales desarrollan sus historias. Por otro lado, y en cada caso, se configuran en relación a situaciones socioculturales contemporáneas concretas, del grupo social al cual corresponden.

De acuerdo a datos históricos los colonizadores llegaron al Alto Perú por el norte, lo que nos hace suponer que ascendieron antes al altiplano pacaño y después al orureño. Parecería lógico suponer que el Urtimala aymara pacaño "precedió" al orureño en algún grado aunque sea mínimo, pero también es posible que haya sido introducido allá directamente por los agentes colonizadores. Lo cierto es que, de cualquier modo, la narrativa aymara pacaña y la narrativa aymara orureña relativa a Urtimala están lejos de una homologación.

Para el desarrollo del análisis y comentario respectivo presentamos a continuación resúmenes de las narraciones de ambas tradiciones⁷:

Versiones de la tradición oral adyacentes al lago Titicaca recogidas en Puerto Acosta y en la Isla del Sol, en el año 1987:

Los narradores de estos cuentos son: Don Alejandro Esquivel Loza, de 58 años de edad y don Florentino Gutiérrez de 70 años de edad, en Puerto Acosta; y Doña Santusa Pizarro de 90 años de edad en la Isla del

⁷ Las narraciones fueron registradas en aymara y las consignamos así, en su integridad, en el anexo de este trabajo, conjuntamente a sus respectivas traducciones.

Sol. (Mientras las narraciones paceñas se complementan y se organizan entre sí, no ocurre lo mismo con las narraciones orureñas, porque cada una de estas contiene aspectos diferenciales que requieren atención particular, de tal modo que mientras podemos “ordenar” las narraciones paceñas como una sola historia con diferentes episodios, en el caso orureño presentamos íntegramente sólo la narración de doña Eduarda Vásquez de Villca).

Urtimala perjudica y burla a su patrón

De pequeño, Pedro Urtimala huyó de su casa. Llegó a la casa de un señor que le encargó arrear chanchos. Pedro Urtimala vende “para su provecho” los chanchos, cortándoles las colas le dice a su patrón que los chanchos se hundieron en el pantano. Viendo aparecer en el barro las colas de sus chanchos el patrón le envía a traer lampa, pico y azadón para sacar a los chanchos.

Pedro Urtimalax wal larusin sunt'itayn.

(Pedro Urdemales se había revolcado riéndose).

Urtimala perjudica a un hombre rico

El hombre rico estaba yendo del altiplano al valle de Sorata, a hacer trueque (ollas por alimentos). Urtimala le dice que la gente no quiere ollas sino *jik'illa* (pedazos o deshechos de cerámica). Ya en Sorata el hombre rico no obtiene nada a cambio de su *jik'illa*. Urtimala se ríe revolcándose y parándose de cabeza “*ukham uka Urtimalaxa wali puyri phawuratanaw qamirinakar wal jisk'achatan*”. (Así Urtimala había humillado harto a los poderosos y había favorecido a los pobres).

Urtimala despoja a un arriero de su tropa de mulas

En Viloco, Urtimala cambia un terreno de paja brava por una tropa de mulas haciendo creer que está dando una chacra que produce dinero. “*arirut turuppach apaqatayna purinakaruw uk riyali puyrimakaxa ratukiw qamiripti kunas parlakchixay Urtimal timpunx*”. (...a ese arriero toda la tropa de mulas le había quitado, y a los pobres les había regalado eso).

Los pobres rápido se volvían ricos, en el tiempo de Urtimala).

Urtimala engaña al cura

Urtimala le hace creer al cura que tiene montura y freno de oro. La gente ve venir al cura con montura y freno de paja brava. *"Urtimala timpux sinti jaqi jachayxchi ukata Mururat qhipaxaruwa ukxa Dios aukiw chinuyaxatana jiru karinan ukax chinutaskiw aka Mururata atwkiw siy ukax juysu jak'anixa uklhaxa ña ukax purinirakiniw.* (Urtimala hizo llorar demasiado a la gente, Dios padre lo manó a amarrar detrás del Mururata él va a volver a llegar cerca al juicio).

Versiones de la tradición oral adyacentes al lago Poopó recogidas en Orinoca y Turco y Villa Belén, en el año 2001:

Los narradores de estos cuentos son: Doña Eduarda Vasquez de Villca, de 60 años en Orinoca; don Melquíades Gómez en Turco y don Lucio Mamani Valenciano, de 72 años en Villa Belén.

Muy joven Urtimala entra en contacto con el diablo

Pedro Urtimala era un niño huérfano y estaba al servicio de un señor.

Le mandan a hacer beber agua a las llamas a un lugar lejano y pantanoso. Ahí él entra en contacto con el diablo. *"Wajcha yuqalla uklhamak uywasipxchi jupax kaukhima jipi yast tiyawlux kuntaktuxchi"* (Se criarían al huérfano, cómo estaría, y así ya entraría en contacto con el diablo)

Urtimala rompe las ollas de un campesino comerciante

Urtimala le hace romper sus ollas a un hombre que está yendo al Chapare a venderlas. El hombre vuelve a buscarlo para que le pague el daño. Urtimala hace bailar a los animales salvajes en el cerro:

Alternativa 1^a: El hombre le encuentra a Urtimala y le reclama.

Urtimala se pregunta con qué le podía pagar y entonces le pide doce lazos que entrega al zorro diciéndole que vaya a llamar a todos los animales. El zorro llama a los animales salvajes invitándoles a bailar “¡vengan; yo he traído un verso nuevo -una canción nueva- nos bailaremos ¡vengan!” Acuden al llamado leones, jirafas y venados que amarrados con las sogas bailan en ronda. Después, al ver a Urtimala, se asustan y caen al barranco.

Urtimala le dice al campesino que carnée todos esos animales para rescatar su dinero con la venta del charque.

Porque rompió las ollas los campesinos lo agarran y lo encadenan y está ahí hasta ahora convertido en piedra en Nor Lípez. Cuando venta del lado de Nor Lípez, todas las papas de los pobladores de Orinoca se congelan. No sucede así cuando el viento es del lado de Oruro, entonces, hay buena producción.

“Urtimala tiene contactos con el diablo”. Dice doña Eduarda, en Orinoca.

Alternativa 2: El hombre cuenta su desgracia a un transeúnte:

El transeúnte le dice que él se está encontrando con Pedro y que al atardecer vaya a gritarle del cerro invitándole a bailar. A la hora del crepúsculo empiezan a bailar. *Tumumumf tumumumf tumumumf tumumumf tumumumf...* Bailan haciéndose servir de guitarra la cabeza de burro. Bailan amarrándose con sogas, entonces, las vicuñas y venados eran humanos, jóvenes y muchachas *chinu chin thuqhullanaw utji mä phist'atay siw ukakixchi ukat llalux ququruqu qaqaruw willirantatay*. Se cayeron todos al abismo y entonces lloró el hombre dándose cuenta

* La 'alternativa 1' corresponde al epílogo del relato de doña Eduarda de Orinoca, luego la 'alternativa 2' corresponde a don Melquiades Gómez de Turco y finalmente la 'alternativa 3' corresponde a don Lucio Mamani de Villa Belén,

que se había vuelto a encontrar con Urtimala “*ay ukampikirak jikisitat jachsusill sarxatay si jaqix*” (¡ay! con ese -otra vez- también me había encontrado, había llorado y se había ido el hombre ese). Al día siguiente va a ver el lugar del baile y encuentra ahí hartos venados y vicuñas muertas. Carnea hasta sacarse ampollas y con ese charque se va al valle.

Urtimala quita las llamas a un campesino

Urtimala hace dejar sus llamas a un campesino diciéndole que se las cuidará. Cuando el campesino vuelve a llevárselas sus llamas “se las entrega”, ya yéndose éstas se entran en un pantano pedregoso convirtiéndose en víboras⁹. El campesino se va sin llamas.

Urtimalall ukalim yanchixa. Kuna tiyawlunakampipin palxchi kamachichi (Urtimala hace pues eso, con qué diablos siempre tendrá tratos o qué hará).

Urtimala cambia u obtiene un buen caballo por un montón de huesos secos

Alternativa 1:

Urtimala hace un caballo de huesos secos y hace que el caballo cague dinero. *Caja la plata macho, sañakiw si suxux suxux suxux jamarpakiw siw* (Cagá la plata. Macho nomás hay que decir, y...caga la plata) Cambiaremos con tu caballo le diría. El sonso cambiaría, *sunsu kampiychi, ch'akat kawall lurt'xatay sill, ukax tiyawlunt kumpañirupinirakiy jani ukhamakijaspat así por así nurwi ukhamaw siy uka kuñtpaw utji* (Cambiaría el zongo, de huesos nomás había hecho parar un caballo, es pues su compañero del diablo, no podría ser así nomás).

⁹ En el texto no está claro si Urtimala al no tener ya las llamas para entregárselas a su dueño -porque se las carneó- convierte a las víboras en llamas “para devolverlas” o si convierte las llamas que devuelve en víboras. Pero está claro que el campesino es despojado de sus llamas.

Alternativa 2:

Urtimala había hecho parar una mula de puro huesos. “Esta mula caga plata en plenilunio, te la cambiaré, caga plata en cada plenilunio”.

Cuando en plenilunio, golpeó al animal para que cague plata, *loj loj* cayó un montón de huesos y lanas.

Urtimala pastor de chanchos se burla de su patrón

Urtimala vivía engañando a la gente, haciendo cualquier cosa¹⁰ “cualquier travesura”.

Su patrón le manda a pastorear los chanchos y él se los vende quitándoles las colas, “los chanchos se han muerto en el pozo”, le dice al patrón, éste le envía a traer un azadón. En vez de pedir y llevar el azadón Urtimala seduce a la esposa y las dos hijas del patrón y se va.

Urtimala se burla del cura

Urtimala defeca y cubre sus heces con un sombrero. Le dice al cura que ha capturado una paloma de oro. El cura compra el sombrero y la paloma. Fingiéndose que ayudará a agarrar la paloma Urtimala se aleja.

Urtimala es capturado y castigado

Alternativa 1: Urtimala perturba al cura

Urtimala entra a la iglesia cuando el cura estaba a punto de celebrar la misa. El cura empieza su sermón y *la la la wax wa kunarak pasitusti Pirumjamakis jikist*. (Lalalá; wa ¿qué es lo que me ha pasado? ¿Creo que me he encontrado con Pedro?)

¹⁰ Este “cualquier cosa” parece referirse por un lado a la exagerada irreflexión de Urtimala y por otro lado a su capacidad de poder hacer lo que sea como convertir las vitoras en llamas, hacer un caballo de un montón de huesos o transformar las cosas y transformarse él mismo de acuerdo a su voluntad.

El cura no puede hablar, no puede empezar la misa. El cura pide que todos se saquen los zapatos. Al sacarse los zapatos todos muestren patas de gallo.

El cura le dice a Urtimala: "Hagámonos amigos, andá plantá esta cruz arriba de aquel cerro".

Urtimala lleva la cruz al cerro y con la misma cadena de la cruz está allá atrapado en Lípez, en la punta *chiyar qullupu ukax lipisax siw, ukat ukan q'asash jayrimp urt'ata, ukan q'asashji ... ukaxa yawlulipanixill ukayña, yawl saña mal ispiritu, uka lantipachaw. Uka tukuyxchi* (Ese Lípez es pues un cerro negro, ahí está gritando en luna llena, está gritando, diablo siempre ya es pues, diablo, espíritu malo).

Alternativa 2:

"Porque así hizo romperse las ollas", los campesinos lo capturaron y está ahí encadenado en Nor Lipez, hasta ahora está así, convertido en piedra el Urtimala. Cuando viene el viento de Nor Lipez las papas se congelan completamente y cuando viene de Sud Chicha y del lado de Oruro para nosotros maduran bien hasta las papas.

Alternativa 3:

A Urtimala lo botaron en un abismo del que es imposible salir.

"Posiblemente en estos últimos tiempos dice que él puede salir o quizá ya ha salido por eso ya hay hartos rateros en la ciudad, quizá él tuvo sus descendientes y por eso hasta en el campo hay hartos mentirosos, rateros y engañadores. Eso es lo que pensamos los aymaras" (Palabras de don Melquiades en Turco)

Hasta aquí los contenidos de los cuentos. Confesamos que la traducción y comprensión de los relatos del Poopó en su aymara dialectal no han sido fáciles.

Pasamos ahora a apuntar aspectos para comparar y contrastar estas dos tradiciones aymaras en torno a Urtimala que parecen desarrollarse en franca oposición.

En cuanto a las historias relatadas:

En la tradición aymara paceña Pedro Urtimala engaña, perjudica, despoja de sus bienes y humilla a personajes poderosos y pudientes: al patrón, al cura, al hombre rico. El producto de sus hazañas favorece a los pobres, "los pobres rápido se hacen ricos" Este favorecer con el producto de sus acciones o de "sus ganancias" a los demás (o los que no tienen) se enmarca en el principio de reciprocidad y redistribución andina.

Pedro Urtimala es un hombre perspicaz, posee poderes mágicos que le permiten engañar a los demás, es así que puede hacer ver oro en un pajonal. El origen de sus poderes se remonta a un tiempo mítico en el que "todos hablaban". Sus poderes y hazañas lo configuran como al héroe benefactor de los aymaras o de los indios.

Porque hizo llorar a mucha gente Dios Padre (Dios Awki) lo envía a encadenar con cadenas de fierro al Mururata, es el Mururata Awki (Padre Mururata o Abuelo Mururata). Urtimala va a volver, va a llegar cerca al juicio.

En la tradición aymara orureña Urtimala engaña, perjudica, despoja de sus bienes y humilla a la gente indistintamente, a un campesino rico, a un vendedor de ollas, a un arriero, a un jinete del común y al cura. Al igual que el 'Urdemalas' español realiza sus hazañas por pícaro, travieso, juguetón, burlón y al parecer sólo para provecho personal, evocando así la preeminencia del individualismo del mundo occidental. Hace los daños sólo por hacer, o diríamos "por joder". Doña Eduarda dice: "cualquier cosa hace, todo mal hace... *trawisurapa utjapini*" (siempre hace sus travesuras).

Pedro Urtimala posee poderes mágicos con los que engaña y confunde a sus víctimas, aunque en un caso restituye a su víctima, hace bailar a las fieras y las precipita para que el comerciante afectado las

carnée y compense las pérdidas ocasionadas por él. El origen de sus poderes es atribuido a su contacto o relación con el diablo que lo define como a un demonio o personaje maléfico. Sus poderes y hazañas lo configuran como a un espíritu diabólico o representante del diablo.

Por los daños sufridos según los narradores, los campesinos lo agarran y lo encadenan en Nor Lípez y está ahí, convertido en piedra o convertido en tierra. Según un narrador se autoapresa cuando el cura le dice que vaya a plantar la cruz al cerro. Según el relato de doña Eduarda el viento que viene del lado de Nor Lípez es el mismo Urtimala devastador, que cuando sopla, acaba con los sembradíos, congelándolos.

Apuntes para comparar y contrastar las dos tradiciones

En La Paz

En Oruro

1. Del origen de Pedro Urtimala y de sus poderes mágicos

- De pequeño Urtimala huye de su casa.
- "En los tiempos de Urtimala todo hablaba", dice el narrador remitiéndonos a un tiempo y espacio mítico.
- Pedro Urtimala tiene poderes mágicos.

- Urtimala es un niño huérfano que en su labor de pastor, estando en un lugar alejado y solitario, entra en contacto con el diablo.
- Urtimala es poseído por el diablo.

2. De sus motivaciones

- Urtimala quiere restar y otorgar privilegios a los hombre (evocando el principio de redistribución andina).
- Los relatos insinúan una motivación social.

- Urtimala es un instrumento del diablo.
- Parece que sólo quiere divertirse o molestar. La motivación es individual.

3. De sus acciones y sus víctimas

- Urtimala perjudica a personajes poderosos para beneficiar a los humildes, o concretamente a los indios.
- Urtimala es implacable con sus víctimas. Goza con la desgracia que les causa.
- Los pobres se hacen ricos.

- Urtimala perjudica a las personas en general por travieso y malandrín.
- Unas veces es indiferente hacia sus víctimas y otras es todo corazón, repara el mal efectuado.
- Sus víctimas: la gente común.
- Los pobres pueden hacerse más pobres o hacerse ricos.

4. Del fin de sus hazañas

- Dios, o el cura, manda a encadenar a Urtimala, que ahora está detrás del Mururata.
- En 2 relatos es atrapado y es llevado a Nor Lípez por los campesinos. En 1 variante Urtimala se auto atrapa yendo a plantar una cruz al cerro por encargo del cura.

5. De la memoria social

- Urtimala está encadenado detrás del Mururata, es el achachila del Mururata.
- Cuando estemos cerca del juicio Urtimala también va a llegar.
- Parece que constituye una esperanza para la gente.(Los epílogos insinúan un ansiado retorno al “tiempo de Urtimala”)
- En Nor Lípez Urtimala está gritando en las noches de luna llena y en las noches lóbregas.
- Está convertido en piedra o se ha hecho tierra.
- Los vientos de Nor Lípez al igual que Urtimala son devastadores para la gente.
- No desean su manifestación.

Comentario interpretativo

Encontramos que, al parecer, las transformaciones o diferencias que se observan entre las dos tradiciones responden a circunstancias socio-históricas y características geográficas concretas.

Las variantes del altiplano paceño estarían testimoniando una circunstancia socio-histórica pasada y presente diferente a la del altiplano orureño. Las contraposiciones o diferenciaciones se explicarían por razones socio-históricas particulares y ante todo por la influencia de una tradición religiosa cristiana impuesta, según la cual todo lo extraordinario que no viene del Dios único y verdadero es atribuido al diablo. En esta orientación las tradiciones y creencias propias al parecer se degradan o se diluyen al punto de distorsionarse hasta desaparecer. Urtimala es un personaje mítico cuya caracterización tiene coherencia al interior del pensamiento mítico y pragmático de lo aymara, es un personaje coherente y magnánimo no sólo por estar ligado a lo mágico y sagrado, sino también a la existencia cruda y real de los aymaras.

Mientras los relatos paceños se alinean y se explican en el contexto de la tradición histórica cultural andina, los relatos orureños -para su comprensión- se enmarcan en su realidad socio-histórica particular y ante todo en la ideología de la evangelización fuertemente afianzada en la actualidad.

Mientras la tradición aymara paceña remite a una organización social compleja de una sociedad fuertemente estratificada basada en el poder político y económico colonial que distingue al patrón, a los curas, a los hombres ricos y en última instancia al hombre común, o al indio subordinado a los tres anteriores estamentos, la tradición aymara orureña remite a una organización social simple y quizá nada estratificada: los protagonistas de las historias son en general gente común.

Es sabido que en la colonia y en la república, las tierras del altiplano paceño constituyeron la ambición del gobierno y de los detentores del poder que establecieron en ellas sus haciendas y con ellas la explotación

y hasta la esclavización del indio aymara en pro de su enriquecimiento y poder hegemónico. No ocurrió lo mismo en el altiplano orureño, por lo menos no en las zonas áridas que al parecer no fueron objeto de codicia alguna y vivieron por mucho más tiempo al margen de los intereses de los colonizadores. Sería interesante establecer cuándo iniciaron su labor de evangelización.

Desde el punto de vista cultural, las narraciones aymarás orureñas parecen apartarse en mucho de las concepciones míticas andinas, acercándose más a las evangélicas.

El mito de Urtimala estaría reflejando dos visiones de mundo. Una andina en una tradición contestataria y de resistencia cultural que, interpelando a la sociedad invierte la realidad de la vida cotidiana y la suerte de los marginados y de sus opresores. Otra evangelista claramente manipulada para su objetivo que imponiendo el imaginario cristiano niega toda una tradición originaria cuya fuerza, poder y valor innegable son atribuidos al diablo.

Pero, si bien la imposición de ese imaginario foráneo nos hace observar a simple vista el desarrollo de dos series míticas que pueden contraponerse en sus aspectos cruciales, no es menos cierto que resulta interesante distinguir detalles compartidos y excluyentes entre ambas. Parece que en algunos pueblos orureños, la labor evangelizadora reelaboró el cuento con la intención de aniquilarlo y reducirlo a un simbolismo negativo.

Urtimala se vale de operaciones mágicas en ambas series y eso es lo que las articula. No es posible ignorar la intensidad dramática con la que la serie orureña expone las intervenciones mágicas de Urtimala, desarrollando tramas que superan a la serie paceña: el sonido del pututu, la alucinación de las llamas que desaparecen convirtiéndose en víboras, el encanto y la seducción del verso nuevo que a la hora crepuscular hace bailar extasiados a los animales salvajes como jóvenes y muchachas, remiten exquisitamente a la biodiversidad natural y contexto sociocultural propio del altiplano orureño.

Diríamos que los poderes mágicos del Urtimala orureño y la escenificación mítica son brillantemente acentuados aunque después son atribuidos al diablo, reduciendo al héroe a nada o a un mero instrumento del diablo, completamente despojado de su carácter mágico, heroico y redentor que lo caracteriza en la serie paceña.

En la serie paceña, Urtimala es encadenado y abandonado por ser héroe benefactor aliado de los pobres, está encadenado detrás del Mururata, evocando al Prometeo encadenado que igual a él fue penado por mejorar la vida de los hombres. Urtimala volverá cerca al juicio o fin del mundo (los relatos sugieren una esperanza mesiánica).

En la serie orureña, Urtimala es encadenado por devastador diabólico. Es conducido a un cerro negro de Nor Lípez, está convertido en piedra o en tierra y aun así continúa con su labor devastadora, no está acabado. Los vientos de Nor Lípez son devastadores y malditos para los habitantes de la zona, ellos no desean su manifestación.

Mientras el epílogo de la tradición aymara paceña, apunta al retorno de Urtimala como esperanza del advenimiento de un Pachakuti redentor de los pobres y humildes, el epílogo aymara orureño "aniquila" a Urtimala satanizándolo reduciéndolo a viento devastador de Nor Lípez, maldecido por los pobres y humildes. No hay duda de que esta serie resulta de la manipulación operada por los evangelizadores.

Para continuar este comentario interpretativo quedan puntos por indagar. Habrá que analizar el conjunto total de los mitos y cuentos recopilados en ambas zonas aymaras y particularmente el conjunto orureño. Tendríamos también que referenciarlos, además, de ritos, tradiciones y creencias locales. Asimismo, habría que buscar otras versiones de este cuento nos preguntamos si ¿será que todos los pueblos orureños no conocen más que la serie evangelizada? Habría que complementar este análisis con los cuentos que explícitamente mencionan lo demoníaco o endiablado en la tradición aymara orureña. ¿Será que este cuento no tuvo amplia difusión andina? ¿O es que fue boicoteado por los evangelizadores?, ¿o será que el aymara orureño lo asumió directamente de la tradición española?.

Aún divergentes, ambas tradiciones se organizan en dos secuencias mayores o esquemas diferentes al de la tradición española.

1ra. Secuencia: Refiere las hazañas realizadas por el protético e ingenioso bribón.

- En la serie paceña: a favor de los pobres, se diría, a favor del pueblo.

- En la serie orureña: “poseído por el diablo”, se diría, a favor del diablo.

2da, Secuencia: Urtimala pasó al cautiverio.

- En La Paz está encadenado y “volverá en el juicio final”; constituye la esperanza del aymara que prefigura un pachakuti a su retorno.

- En Oruro está reducido a viento devastador siempre latente, temido y maldecido por los aymaras.

Ambas tradiciones aymaras tienen un epílogo abierto a diferencia del epílogo acabado y cerrado de la tradición española donde Urdemalas, valiéndose siempre de su bribonería, se va a la gloria y está ahí inerte.

En todo caso ambas tradiciones aymaras dejan observar serias diferencias en relación a la tradición española.

Nos quedamos esperando poder recabar la información que requerimos para trabajar en la confirmación o eliminación de los comentarios y sugerencias interpretativas que hoy nos hemos permitido anotar.

*Adjuntamos en el Anexo las narraciones representativas de la Tradición orureña y de la tradición paceña.

ANEXO

Presentación de las narraciones objeto del trabajo realizado:

URTIMALATA¹¹
(De Pedro Urdemales, aymara Orureño)

PĪRU URTIMALATA

Narró: Dña. Eduarda en Orinoca/
Oruro.

DE PEDRO URTIMALA

Traducción: Lucy Jemio Gonzales

XVIII. CUENTOS

C 004 (L), L05, A001-9, l. 2-3-1,E
021. Ent. [risa] ukat qamaqit
kuñ'itchha señora Edvarda.

Inf. jichha janira utjanti, [...] ...

Pitru urtimalaw utjan siy.

Ent. Awir awir.

Inf. Jupaw kawkhanakan asta
wälliruw sarirín siy, o sea akhamkampisinuw utjirín siy qarwamp
sariri, ukat sarjan siy walliru.Wallir sarjipan pir pitru urtimalaw
uñshatän siwa kampisinuruxa,
qarwan jaqiru, ukat isti...- qarwam jaytita, ukat jumax
markamar sarxanta.1. A ver contame del zorro, señora
Eduarda.(Para este momento esta señora
yame había contado otros cuentos)- Ahora todavía no había ... Pedro
Urtimala había dice.

- A ver, a ver (contame)

- El era, (quien iba por donde
sea) quien iba hasta al valle, dice,
o sea que había campesinos, como
los de ahora, que viajaban con
llamas. En lo que el campesino
estaba yendo al valle, le había
aparecido Pedro Urtimala, dice, al

¹¹ Los relatos de 'Pedro Urdemales aymara orureño' proceden del Informe de Investigación: Mitos y Cuentos Orales Aymaras de la Cuenca del Poopó/ Proyecto: "Lecturas Espaciales Aymaras" IEB-ASDI/SAREC 2002

-Satän siy, Ukat qarwall jaytayasan sarxchi... utaparu kampsinuxa. Puriñpatakix asta qarwalla:

-Qarwaxasti.

Qarwar julanta siy, -

-Qarwama suma educatawa, pututukiwa q'asayañax, tukañax ukat qarwamax jutakiriw kanchunaparu.

Satän siwa, ukat pututukchiy pututukipun "püt... tin" qarwaxay uka patan qullupatanakatxa chhukuntanjw siy, chhukuntanji kañchunaparu, qhalt'in tukaskakirakchi, ukham chhukhuskakirakchi manq'iri.

Ukatxa:

-Ya, suma educataw qarwaxa graysas. Anakixsa.

Sasa, ukham sarxchi ant'asita, ukata isti ya mä isti qalä... istinax isti m'... qala lujunak utjän siy, ukall pasjipansti, qarwaxa... janiw utjxatant siy, chhaqhata jararintjamakiw uka p'iyanakar mantxatan si, ukaru q'ipipakiy jalaqtxatän uka p'iya isti... ladunakaru, uka... jaririnkhaxa... tukutayn, o sea qarwax jaririnkhar tukxatän siy.

Ent. Kunjamata.

Inf. Pitru urtimalall ukham yanchixa, q'al qarw kharirxchi, ukata.. kharirasansti janill tuñur alkansañamakitix jat ukasti,

campesino, al campesino que estaba yendo con llamas, entonces: -Tus llamas dejame, después, tú te irás a tu pueblo.

Le había dicho, dice. Entonces, dejando sus llamas se iría... a su casa, el campesino. Para cuando volvió, sus llamas (no estarían):

-¿Y mis llamas?

He venido por mis llamas, dijo pues.

-Tus llamas están bien educadas, sólo hay que tocar el pututu, entonces tus llamas vienen nomás a su canchón

Había dicho, dice, entonces tocaría el pututu. El pututu nomás (había tocado)"put...tin" las llamas de ahí arriba, de arriba de los cerros habían corrido dice hacia su canchón. Al día siguiente tocaría también, así, vendrían también corriendo, las llamas, a comer.

Después:

-Ya, mis llamas están bien educadas, gracias, me las arrearé/ me las llevaré).

Diciendo, así se iría arreando a sus llamas, después, por ahí habían piedras, agujeros y lugares pedregosos, al pasar por ahí las llamas ya no habían, (habían desaparecido) dice, perdidas, como lagartos nomás, se habían entrado a esos agujeros, sus bultos (las cargas de las llamas) nomás

jaririnkhar tukuyxatän siy.

Ent. tukuyxapinitäna,
irpaspachach yaqharucha.

Inf. jani jaririnkharuw tukxatän
ukat ukhampi p'iyarukiw
mantxatän siy, ja istinakax
qarwaxa [...]

Ent. Kunjamatrak tukuyxpachasti,
qarwarusti jararankhurusti.

Inf. Kuna tiyawlunakampipin
palxchi kamachchi.

2.

Ent. Ukatsti.

Inf. ukat ukhamay ukat mämp
jutakirakitanaw siw.

Mä ukham sarxatän siy jan
qarwani, ukat yaqhat qarw
antanitän, ukat uka yasta...
chaparill sarjchän janti
phukhullanak khumt'asita.

Ent. Uh, Ukatsti.

Inf. Ukat ukä phukhull khumusín
yäst Chaparir mantchi:

se habían caído ahí, a los lados de los agujeros, se habían convertido en lagartos, o sea que las llamas se habían convertido en lagartos, dice.

-¿De cómo?!

-El Pedro Urtimala pues ha hecho eso, ha degollado a todas las llamas, habiéndolas degollado, ya no podía devolverlas a su dueño, por eso, las había convertido en lagartos, dice.

-¿Las había convertido siempre en lagartos, o se las habría llevado a otro lado?

-No, en lagartos se habían convertido y así, a los agujeros se habían entrado, dice, las llamas,

-¿De cómo pues las convertiría, a las llamas en lagartos?

-Con qué diablos siempre hablará, o qué hará.

2.

-¿Y después?

-Después, así pues, una vez más había venido nomás también, dice.

El otro se había ido así, sin llamas. Después, prestándose llamas de otro, había estado yendo con cargamento de ollas de barro, al chapare.

-Ay kawkrak sarjtasti.

Jischi.

-Näx Chapariruw sarjta janit yatta, phukhullanaka phunt... phunthill ñiq'i phuthillanak aljasiw sarjta.

Satäyn siy janti, ukat:

-Uka ñiq'i phuntill awira, janip Chaparin ñiq'i phunthill munirijiti, jik'illillanak muniripuxa.

Satay siwa, [risa].

-Ukapacha uka jik'illillanak q'al t'unsum awir, ukat uk sum alxantasinta.

Ukat uka jik'illallx q'al t'unsutay, Chaparir apchi jani khitis alasiñ munxataynt siy, ukatx:

-Kunatakirak ukham m... p'akirarakista.

(Sas, kutinitall [...] ukaxa... pitru urtimala sañatany, janiw jupas kampsinu intinti)'.
Ent. Ukatsti.

Inf. Ukata:

-Kamsatatas.

Siy.

Ukat:

-Pitru urtimala simpri.

-Ukat kunatakirak ukham llamp'suyistasti, jichha janiw puytti alxasiña, akham jik'illa, pagita.

-Satän sixaya.

-Ukat kunampirak näst pagirismasti, apanim, taqpach wiskham apanim, tunka pän

- Ah, ¿y después?

Después, cargando así las ollas entraría al Chapare,

-Ay, ¿a dónde pues te estás yendo?.

Le diría.

-Yo me voy al Chapare ¿acaso no sabes? Estoy yendo a vender ollas(phuntill...)de barro.

Había dicho (no ve que?

-Estoy yendo a venderme ollas phuntill de barro, esas ollas estoy yendo a vender.

Le había dicho ¿no ve? Después:

-A ver, esa phuntill de barro no quieren pues en Chapare. No saben querer esa..., sólo saben querer trozos de cerámica.

Le había dicho, dice +risa

-Entonces hazlo trozos haber, hazlo trozos totalmente, después eso vas a ir a vender.

Todo lo había hecho trozos, llevaría al Chapare, ya nadie había querido comprarse, dice.

Entonces:

-Para qué me lo has roto así (diciendo había vuelto + (el campesino no se dio cuenta que era Pedro Urtimala)

- ¿Y después?

Después:

-Qué te llamas.

wiskh churitã, ukatxa nä kawkhims yati..., ukat pagamawa. Satay, ukat qaqa patallar sarasansti, täqi animalanakaw saratay... isti o sea antuñuru satãnax, a... antuñu.

Ent. Lariru.

Inf. A' lariru täqimanan jawsanim, täqi animala ukat aka wiskhanti, churayama ukat jumanakax thuqt'apxant.

Sas, ukata... larixa;

-Yaw.

Sas uka wiskhanakanti täqi animal chinuratay siy, ukat thuqt'apxatay, iñchhinti qhalamichillan, qarwa qhala michilanti.

Ent. Kunas uka qarwa michillanti.

Inf. Ukã isti omoplato.

Ent. A'... ya ya ya.

Inf. U' ukallanti, ukat isti... istixa kumpa añtuñux sataxa, larix satixa, isti... jaqinãka jutanïpxam taqi animal jawsatana —————

Jutanïpxam, jutanïpxam näxa machaq wirsullj apanjta, ukall thuqt'asiñãni. Machaq wirsulla satay si laris.

Ent. Wirsulla.

Inf. Jã [jisa] wirsu kantu.

Ent. A ya.

Inf. A wirsu, machaq wirsullj apanjta, uka thuqt'asiñãni, chiqall sas, täqi animalaw jutalayn

Le dijo.

Entonces:

-Pedro Urtimala siempre.

-Y entonces para que siempre así me has hecho convertir en polvo así, ahora ya no puedo vender esto así en trozos págame.

Le había dicho dice, ¿no ve?.

-¿Pero, con qué yo te puedo pagar?, trae rodos tus lazos, dame doce lazos, después yo sabré qué hacer...después yo te voy a pagar.

Le había dicho y yendo arriba del cerro, donde los animales, le había dicho al Antonio:

-¿Al zorro?

-Si, al zorro:"Andá llamó a todos, a todos los animales, después, con estas sogas, te voy a hacendar (sogas) y entonces ustedes van a bailar.

Diciendo, entonces el zorro:

-Ya.

Diciendo, con esas sogas había amarrado a todos los animales, dice, después habían bailado. Con omoplatos de llamas, con Qarwamichillan

-¿Qué es qarwamochillan?

-Eso es omoplato.

-Ah, ya ya ya

liwunas taqi animal kampunji
ukanak, jiraphas taqipuni.

Ent. Ukatsti.

Inf. Tarukas kun täqi animalapani,
ukat kunkanakat chinurwan
ukatx jupaxa taypillar mantatay
sï... larix atuqax, ukat ukallana
qhala [...] machaq pirsull apanta
sasa, sünsira... uka animalanaka
kampu animalanaka thuqtaran
siwa.

Ent. Animalkamaki.

Inf. Animälkamaki, ukat pitru
urtimalant tantaxapxatayn, yäta:

-Qhantattanipan näx jutjan,
jumanakax thuqt'kapxam.

Sasa qaqapatxaru, waranku
patqaru, ukat tukt'ayapxi ukat ya
istiw ukat yästa iñstanitay pitru
urtimlaxa, aka jan waranku uksata
waranku aksanjiwa, jan warankü
uksatay qaqa patxata.

Ent. Ya.

Inf. Ukatx yasta iñjpachall uka
animalanakaxa, sunsir chukaray
porque jan tuyñuniy nuwi.

Ent. Claro.

Inf. [...] ukann ... ukat ukham
thuqt'is ukaxa warankuruw
jaquntapxatän siw.

Ent. Taqiniru.

Inf. Já aksatxa pirtu urtimalaxa
"jä" sill ukat mullax apatata, uka
qaqaru taqpacha jaquntatay si,
chinuratpacha.

Ent. Kunata.

Con eso, después ese este, este
llamado cumpa antonio, llamado
el zorro: "toda la gente, venga
Vengan todos los animales" les
había llamado.

-¡Vengan.vengan, yo he traído el
nuevo verso!..!bailemos eso
(bailemos con ese verso)!

"El verso nuevo", había dicho
hasta el zorro.

-¿Wirsulla?

-Si, +risa Verso,canto.

-Ah, ya.

- Si, verso, traigo el nuevo verso,
con este verso nuevo nos
bailaremos.cierto será, diciendo
todos los animales habían venido,
hasta los leones, todos los
animales del campo esos, hasta las
jirafas, todos siempre.

- ¿Y después?

-Incluso los venados, todos los
animales siempre. Después los
amarró de sus cuellos y él al medio
había entrado dice, el zorro,
después ahí, "He traído el verso
nuevo" diciendo, harto esos
animales del campo, bailaron,
dice.

-¿puro animales?

-Entre animales nomás, después
con Pedro Urdemales ya se habían
reunido y:

Inf. mull aparxill.

Ent. A'...

Inf. mull aparxill.

Ent. Kunas mullax?

Inf. Le hace asustarps.

Ent. Ah ya.

Inf. U mull aparxi, sustjasiy.

Ent. Ukatsti.

Inf. Ukatx q'ala jiwarataxi uka animalanakax taqin, tarukas liwnis jiraphas kuna animalanakay utjpach uka, ukä ukatxa piru urtimalax ukhamx satayn uka kampisnuruxa:

-Ya, ukaxa täqi animalaw ukan yasta jiwaratayn, uk kharisisan uka charkimp saram, ukat ukantiw pagam.

Satayn, ukat yast uka kampisinux ukanak kharisisan Chaparir apatay ukatay riskatasxatay iñchhitx pukhunakpata.

Ent. A... ya ya.

Inf. U uka qhipa ukaw pagupaxatanaw.

Ent. M'... sintischīnay.

Inf. U' sintisiy, ukhama jik'illanaka a phukhunak jik'illanakiptar... q'al p'akiraraqistax, ukal jichha uka pagxama satanay.

-Yo voy a venir al amanecer, ustedes estén bailando.

Diciendo, y habiann terminado sobre el borde del barranco y entonces había aparecido Pedro Urtimala, del otro lado, no del lado del barranco, por encima del barranco-

-Ya.

-Y entonces lo verían pues esos animales, demasiado ariscos pues porque no tienen dueño ¿no ve?.

-Claro.

-Ahí,...después cuando brincaron, al barranco los habían lanzado, dice.

-¿A todos?

-No, de este lado de Pedro Urtimala no, dice., asustados, a ese barranco se habían lanzado, dice, amarrados mismos.

-¿Pero por qué?

-Los ha asustado pues.

-Ah.

-Mull aparxill

-¿Qué es "mulla"?

-Le hace asustar pues.

-Ah, ya.

-Si, los asustó, se han asustado pues,

-¿Y después?

-Después ya están muertos pues todos esos animales, el venado, el

Ent. Ukatsti.
 Inf. Ukhamaki kuñtuxa.
 Ent. A. Ukharukiy.
 Inf. Ukaruki tukusi.

león, la jirafa, cuanto animal había, entonces, Pedro Urtimala le había dicho así, a ese campesino:

-Ya, ahí todos esos animales ya habían muerto, carneátelos a esos, con ese charque andá, con eso te voy a pagar.

Le había dicho, después ese campesino, carneando todo eso, a Chapare había llevado, de ese modo había rescatado el valor de sus ollas.

-Ah, ya, ya.

-Sí, eso ya había sido su pago.

-Ah, le daría pues pena del campesino.

-Si, le dio pues pena, lo que hizo trozos sus ollas, por eso "esto(o de esta manera) te pagaré", le había dicho.

-¿Después?

-Así nomás es pues el cuento.

- Hasta ahí nomás es pues.

-Ahí nomás termina.

3.

Ent. Jant juk'amp sarnaqkatayn pitru urtimalaxa.

Inf. Janiw janiw niw.

Ent. Kun lurasinsa.

Inf. A'... ukatxa... pitru urtimalxa isti ukham jik'illanak luripanx katupxatäna, ukat jichhax kamsis uka istixa, Nur Lipis ukan katinan

3.

-¿No había caminado más Pedro Urtimala?

-No, no. No

-¿Tal vez haciendo algo?(Tal vez caminaría haciendo algo más?)

-¡Ah!..., después, a Pedro Urtimala, por lo que hizo trozos, añicos las ollas lo habían agarrado.

chinuntataw añchhakam utjaski
siwa, qalartukutaskiw siwa piru
urtimalax.

Ent. nur Lipis.

Inf. Jä [jisa] Nor Lipis uksankiw
siwa.

Ent. Qulluti.

Inf. U qulluspawa, janiw iñjt näxa.

Ent. khitirak chinpachasti.

Inf. Uka kampisinuw ukham
chinunitay, wäkitanita palt'asisan
chinunipxatän, siw, ukat ukat
nämnaqax saptax... uk
yatipxapantw uka kuñtu.

Ukat, ukat aksa... Nur Lips ukasa
tuqit wayran ukaxa...

q'alallnänakan papax
chhullunkrantix, uat aksanakat
wayrani akä Sud chiqa aksa...

Jarqa Jarqawi saptw nänakax
aksata, khä Urur tuqut wayran
ukaxa sumall nänakatakix ukax
ch'qis sunaw puquxa.

Ent. Ukat kamsaptas khaysat jutk
ukhaxa.

Inf. Nur Lipis saptw nänaka,
aksata wayranix jutix, uka
ukankhiw sipi uka urtimala,
kadinan chinutaw laqar tukutask
siy.

Ent. Uka jaqit chinpacha.

Inf. Kampisinunakall ukar
chinunpachaxa.

Ent. kunats chinpachax.

Inf. Ukhama taqi kuna
t'aqt'iypana ukat qarwanaks

Después ¿qué dice? Ese este...en
Nor Lipez está amarrado con
cadena, hasta ahora está ahí, dice,
convertido en piedra está dice, el
Pedro
Urtimala.

-¿En Nor Lipez?

-Sí. En el lado de Nor Lipez está
dice.

-¿El lugar donde está es un cerro?

-Sí, puede que sea un cerro, yo no
conozco.

-¿Quién pues le amarraría?

. Ese campesino había ido a
amarrarlo así, entorsalándolo
harto (¿la sogá?), lo habían
amarrado, dice. Por eso nosotros
decimos, eso, sabemos siempre ese
cuento.

-Por eso por este lado, de Nor
Lipez, cuando hace viento, toda la
para de nosotros se congela,
después, cuando hace viento de
este lado del Sud ataja, ataja,
decimos, cuando el viento vienen
del lado de Oruro, entonces para
nosotros es bueno, entonces, la
verdad es que la papa madura
bien.

-¿y, qué dicen ustedes cuando el
viento viene de aquel lado?

-Decimos es de Nor Lipez, cuando
ventea de este lado, ese dice que

jiwaräski, phukhunaks
p'akirasiski, kuns lurapini siy,
kunä... trawisurapas utjapiniw
siw, ukä pitru urtimalax wiski
sistaxa.

Ent. [...] kastillanu que será.

Inf. Isti... m'... cualquier cosa
hace...

Ent. A'...

Inf. Sí todo mal hace [...]

Ent. Después qué mas hace el
pedro urtimala.

Inf. Eso nomas es.

Ent. A'...

Inf. Si. Ukharuw tukuyj ...

Ent. Wiyajirinakan qarwanakp
kun lurir jista.

Inf. M'...

Ent. Jararankhu....

Inf. Jararankhuruw tukuyir siwa,
q'al khirasiñti manq'antaxña,
ukat uka pututumpiw jawsña,
siw siw, ukat pututump jawsasan
jararankhurukiy tukushkchi
qarwapaxa, khä nikax kampsinux
anakisxchi ya sarxña grashas
walpin uñarapista qarwañ siw,
ukatxa ukatxa yasta anaksinakchi
ukana ukarak qala luxunakay
utjchi, ukarukill chhaqharxsi,
jararankhmaw mantxi si.

Ent. Ukt pir jupast kun jararankht
anakispachasti jan ukax qarpacha
uñjpacha no janicha.

Inf. Ukat uka jupa qawrjamakall
uñjaskixa.

está ahí pues, ese Urtimala, está
amarrado con cadena convertido
en piedra está, dice

-¿La gente lo amarraría a ese?

-Los campesinos pues le han
debido amarrar a ese.

-¿Por qué le amarrarían?

-Así, por lo que hizo daños, por lo
que mató a las llamas, por lo que
rompió las ollas, algo siempre está
haciendo dice pues, se sabe
siempre de cualquiera de sus
travesuras, dice,

por eso pues Pedro Urtimala es
llamado wisky

-¿En castellano qué será eso?

-Eh, estee...que cualquier cosa
hace

-Ah.

-Sí, todo mal hace (Cualquier cosa
la hace mal)

-¿Después. qué más hace el Pedro
Urtimala?

-Eso nomás es.

-Ah.

-Sí, ahí termina.

-¿Qué has dicho que sabe hacer a
las llamas de los viajeros?

-Sabe convertirlos en lagartos,
dice, carneándolas a todas se lo
comería, después con pututu las
llamaba, dice, dice, después,
llamándolas con el pututu en
víboras nomás se se convertirían,

Ent. A'...

Inf. Se lo ha kumpirtiwps en isti en llama no.

Ent. A...

Inf. [...]

Ent. Y este Pedro urtimala tendría algún poder para convertir.

Inf. debe estar teniendops contactos con diablo [...] ...

///.

el campesino se lo arrearía sus llamas, "gracias bien que me lo has visto mis llamas", le dice, las estaría arreando, y entonces ahí nomás en los agujeros pedregosos, ahí nomás se perderían, lagartos se han entrado, dice.

-¿Pero él habría arreado lagartos o es que sus llamas vería o no vería?

-Él como llamas está viendo pues.

.Ah.

-Se lo ha convertido pues en este, en llama, ¿no?

-Ah. ¿Y este Pedro Urtimala tendría algún poder para convertir?

-Debe estar teniendo pues contactos con el diablo.

///.

URTIMALATA¹²

(De Pedro Urdemales, aymara paceño)

Narró: Dña. Santusa Pizarro 90 años de edad, en Isla del Sol.

Urtimalaxa tatakurat wak irpaqiri, kawallu, "aka qal nukxasim" sas, jall akham nukxasiychi jach'a qala. Ukat, aka kawallumar nayax lat'xatt'ä, sasa, kawallxa janq'u kawallu tatakurax qalxa nukxasiskchi, Urtimalax lacar sarxiri, sischi. Ukhama kawallxa tatakurat apaqawayxchi, sarxir, sipi. Jä kutt'anxiti, ukhakiw tatakurax jachaskir siwa. Ukham irpaqiri, jan kawalluni, suma kawallu.

Nayra walj aaa inkañjir qamaqix jaqinkatx siwa, ukxa Tatita ukxa, khäysa jichhax ukti antutjanispaxa ukhamaspawa, siwa, chinutaw siwa karinaru, kawkhamjay chinutaskchi, tatakuray ukxa chint'ayxpachaxa, tatalla alaxpach tatalla chint'ayxpachaxa. Jichhax janiw utjxiti, siwa. Kunapachas utjpachänxa.

Ukaxa, ukapi, sunsu timpunalla, nayra sunsu timpu satiriwa, sarakisa, ukat ukjay ukhamanak utjiripachanxa, ukhamak mamaja kuyntasiskiri, ukhamanakawa, sasa.
///.

DE URDEMALES

Narró: Dña. Santusa Pizarro 90 años de edad, en Isla del Sol

Con Urdemales saben quitarle su vaca al cura, su caballo¹³ "sostén esa piedra" diciendo, así, de esta manera, le haría sostener, una piedra grande.

¹² Los relatos de 'Pedro Urdemales aymara paceño' proceden del: "Informe Preliminar Proyecto: Caracterización de la Literatura Oral Boliviana" / Archivo Oral de la Carrera de Literatura, agosto 1988, págs. 241-242 y págs. 570-572.

¹³ Por la narración en sí, pensamos que al decir que le quitaron su vaca al cura la narradora se confundió; dijo vaca en vez de caballo. Pero, mantenemos aquella

Después, "a este tu caballo yo me montaré" diciendo. Al caballo, un caballo blanco, el cura estaría sosteniendo la piedra y el Urdemales sabe escaparse dice pues.

Así le quitaría el caballo al cura. Sabe irse dice pues.

Ya no volvió más y, entonces nomás el cura sabe estar llorando dice. Así sabe quitarle, lo despojó de su caballo, un lindo caballo.

Antiguamente, engañaba harto a los ricos dice; a ese lo amarró Dios, por allá si lo soltara así sería (así también engañaría) dice, está amarrado dice con cadena; dónde pues estará amarrado, el cura pues lo ha debido hacer amarar, dios pues el dios del cielo pues ya lo ha debido hacer amarrar¹⁴. Ahora ya no hay dice.

Ese, en el "zonzo tiempo" pues, el tiempo antiguo se llamaba "zonzo tiempo" (tiempo zonzo) dice también. Entonces, en ese entonces pues sabría ocurrir esas cosas. Así no más mi mamá sabe estarse contando, "así era" diciendo.

///.

expresión, probablemente equivocada, porque puede ser que la vaca sea sujeto de otro episodio -olvidado- del cuento.

Antes de este cuento la narradora nos refirió un cuento del zorro y al empezar este nos dio la idea de que nos iba a referir a un cuento del zorro con Urdemales.

¹⁴ Como comprendemos, la narradora, menciona indistintamente a Dios y al cura ¿?

URTIMALATA¹⁵

Narraron: Dn. Alejandro Esquivel Loza, de 58 años de edad; Dn. Florentino Gutierrez, de 70 años de edad, en Puerto Acosta en octubre de 1.987.

Urtimalax wawat k'itasisaxa khuchi anakirit sarnaqatayna

Ukhama nayra, mamitajaw ukhama kuntitu.

Uka Pedro Urtimalarakiwa, ukhama sarnaqatayna. Ukhama k'itasit wawata, khäm mä wiraxuch jak'aru, uka wiraxuchax khuch anakim sataynawa.

Ukat ukhamaw anakitayna uka Pedro Urtimalaxa. Ukham chhax ña las tus uraxaru wiraxuchax sarch khuchi awatir uñjiri. Ukan chhax:

-Wiraxucha, khuchi akham ñiq'iriwu jalarxi.

Sasa.

Wich'ink mururatayna, ukhax ña Pedro Urtimalax aljarataynawa. Ukat jichhaxa:

-Akaxay wiraxucha, akham kuchix jalarxiwa, akham chhaqarxiw justukiw akax wich'inkaxa.

Sas.

-Jalam, aytanima lampamp pikumpi.

Sasa.

¹⁵ Relato único. Ref. Informe Preliminar Proyecto: Caracterización de la Literatura Oral Boliviana / Archivo Oral de La Carrera de Literatura, agosto 1988, págs. 570-572.

Ukat saratayna ukhama, wiraxuchän utapa ukham. Ukax phuchanitaynaw kham ukapachan:

-Wiraxucha khitanituwa, kimsanpacharu wurlasinim. Sasa.

-¡Jä, kamsta qamaqi!

Ukata chhax:

-¡Saskapuntajay wiraxuchä!

-Sas saskapuntu.

Wiraxucha satayna.

-Wi ukham saskapuniw, sas.

Ukat ukham uka wiraxuchan imillanakaparu wurlasitayna.

Ukat chhax wiraxuchax ukhamar katurakitayn ñach'antxatayn Pedro Urtimalxa.

Ukat ñach'antatax jawq'alayna, ukham ñach'antayasitayna. Ukax chhax Tiwlaw ukar uñantatayna:

-Kunatrak ñach'antatäta.

Sasa sischi tiwulax.

-Kimpach phuchajamp kasarasiw situwa, ukat chhax uk jan munt ukat ukham ñach'antitu, jumach kasarasiwata.

-Nay kasarasiwä, nay nach'antita.

-Yaw.

Saw Tiwular ñach'antatäna Pedro Urtimalax, ñach'antatayna qamaqiru. Pedro Urtimalirix sarxatayna qamaqisin.

Ukat asutxatayna. Asutt'itax:

-¡Kimpach phuchhamampix kasarasisakikiwa...!

Saw wararitayna.

Uka wararitat chhax sintipuni jawqxatayn qamaqirux tukuwayxatayna:

-¡Ay purkiriya qamaqirikitaynasa!.

Sasa.

Pedro Urtimalax, uka Pedro Urtimalax uka lik'awkän wal lariusisa sunt'itayna.

Ukch'akiw nän kuyntuxax utjarak siñurita.

Qamir jaqirux jiq'illa liq'suyasitayna

Uka Pedro Urtimalaxa mä qamir jaqi saraskirw jik'ill lik'susiyatayna, Surat'ar saraskiri.

-Tunqu alasiniraki.

Sasa qamir jaqix saraskatayna.

Ukata, uka Urtimalaxa jiqqhatatayna:

-Tata, kawks apaskta.

-Alasiriw apaskta Surat'aru.

-Aaa, wali aläskapuniwa, janiw akhamax alakiti. Q'al akxa jik'ill liq'suta alasipki.

-Jik'illa, jik'illa, jik'illa, saw muytawayäta.

Ukhama qamir jaqiruw lurasiyatäna.

Ukat ukham apatanäw Surat'a. Ukat muytanxatäna. Janiw jik'illx alkxataynat uka qamir jaqitxa.

Ukat Pedro Urtimalax ukham uka lij:

-Karaju ay, qamir jaqir uk lurasiyapunstxay jichhaxa.

Aliqaw Pedro Urtimalax k'ajatayna, larutayna, lij, p'iqis kayunit mult'isitayna.

Ukham uka Pedro Urtimalaxa wali puyri phawuratanaw, qamirinakar wal jisk'achatäna. Ukhamaw. Ukch'akirakiw palawraxäx.

Arirut turuppacha mulx apaqatayna

Arirurux ukhamarak luratayn nayrax, jichhaxay awtux utjchix, arirukipuninaw. Wilukuns pä maraw Wiluk minankta, jichhax tunka kimsaqallq maraw akankxta.

Ukat jichhax arirukipi apix warill apanix Tilapasarux apanix warill isti apanitaynax ukax pä mara, ukat awtux purxataynawa, ukat arirurux qulqi yapumpi yapumpi trukt'xañani, Urtimalax sischix "yapumpi turkt'xañani" sas, janirakiw sas.

Sikuy janit chillux siñura, chillunakan sikuya alix ukat akax janirakiw may wastata "Chililin...", ukat jayaxiw ukat pusurata yaput puqurxiriw, akax phaltkiw akax, millun mä ralan, khus mistsux six.

Ukat arirur kawkiruy tukusiychix uk yatirakiktwa achchilajaw parli.

Ukhampi uka arirut turuppach kun wawax apaqatayna, puynakaruw uk riyali, puyrinakax ratukiw qamiripti. Kunas paraschixay Urtimal timpuna.

Jariruw janitix mulanakatsa apix mä kimsaqallq mulata kuna apkataniri jariru sata, khä Wilukun anakchix mulxa turuppacha.

Ukhamakiw.

Wik'uñ punchun ukhamaw kasarasixa, urtimal timpuchixay

Wik'uñ punchun ukhamaw kasarixa, urtimal timpuchixay. Urtimalax wik'uñ punchuni kajatxay sarchixa.

Minus tin tin suti tata minus qun qun suti tata.

May jack'achchi may qhün qhün.

May punchu lluch'urasisin jaltataynax siy qamaqixa.

Ukat isti mä waxchaw utjäna siwa. Mä waxcha ukhampi ukat utt'aychi ukhampi murant'awsin utt'ayxix, sischix uka kasarasiri imillarux.

Kunparinakaxay janiti kasariri ukaru tin tin, phüink phüink, kamarachinaxay, kamarachiy tin tin mallkux satapunirakiwa, "menos, tin tin siriwa, qamaqix sapuniriw siwa.

Nä jak'achchi ukax wal jaquwächasir siy, pasxir siy, ukat mä waxchaw utjir siy, achachilapi kuyntilux ukham, jichhax ukax utt'aychi ukaruw mursix, siy, ukhampi tawaqux utt'xir sischixa.

Nayra timpu urtimal timpu, kunas asta kuraw sarxäna suma istu phrinuni, qurjamasä janiti ch'illiwaxa, sum uñat'atti urtimal timpu ukham tata kura.

-Kunaraki päri pastamsti.

Uka Ambana markatapapï kunaraki ch'illiwata istunik, ch'illiwata qurjama phirinuni ch'illiwata chirimuni, ch'illiwat munturani tata kuras lurasì.

Urtimal timpunx sinti jaqi jachayxchìy. ukat Mururat qhipaxaruwa ukxa Dios awkiw ukat sinti jachayxchìx ukham, jiru karinan ukax chinutaskiw aka mururata awkiw siy, ukax juysyu jak'axanixa ukhaxa ñaw ukax purinirakiniw urtimalaxa.

///.

URTIMALATA DE URDEMALES

Narraron: Dn. Alejandro Esquivel Loza, de 58 años de edad; Dn. Florentino Gutierrez, de 70 años de edad, en Puerto Acosta en octubre de 1.987. (traducción de Lucy Jemio Gonzales)

Habiéndose fugado de su casa, Urtimala se hizo arreador de chanchos

Mi mamá me contó esto, antes.

Ese Pedro Urtimala, de pequeño había huido de su casa.

Fue a la casa de un señor y, éste, le dijo:

-Arreá chanchos.

Así, había arreado chanchos, y a eso de las doce, el señor iría a verle arrear los chanchos y entonces:

-Señor, los chanchos al barro se han entrado.

Había dicho.

Les había cortado las colas a los chanchos¹⁶, para ese rato ya los había vendido.

-Aquí están pues, señor. Así se han entrado los chanchos, así se han hundido de por si. Aquí están sus colas.

Diciendo.

¹⁶ Después de cortar las colas a los chanchos, las puso paradas en el barro.

-Vé. Corré a traer lampa y pico.

Le había dicho el patrón.

Había ido a la casa del señor.

El señor ese había tenido hijas y Urtimala había dicho:

-El señor me ha mandado, "andá a burlarte de las tres"¹⁷, me ha dicho.

-¡¡¡¿Qué dices?!!! ¡Yuqalla atrevido!¹⁸

-¡No ve que tú dijiste caballero!

-¡Sí, dije siempre! ¡Apúrate!

-¿Ven ustedes? Él dijo siempre así.

Y, así, se había acostado con las tres hijas.

Y, entonces, en eso, el señor le había sorprendido también. Lo había amarrado a Pedro Urtimala y lo había azotado.

Y así le había encontrado el zorro:

-¿Por qué estás amarrado Pedro Urtimala?

-"Casate con mis tres hijas", me ha dicho. Y porque no quiero me ha amarrado así. ¿O tú te puedes estar casando?

-Yo me estaré casando, a mí amarrame.

¹⁷ Ésta es la traducción literal. El sentido es: "andá a hacer el amor con las tres".

¹⁸ En el texto ayмара el término empleado no es exactamente "atrevido"...

-Ya.

Al zorro lo había amarrado, Pedro Urtimala, al zorro.
Se había ido Pedro Urtimala.

Le habían azotado fuerte a Pedro Urtimala. Viéndose azotado:

-¡Con tus tres hijas me voy a casar!; Con tus tres hijas me voy a casar!

Diciendo había gritado.

Harto siempre le había azotado y zorro nomás se había vuelto.

-¡Ay porquería!; El zorro también había sido!

Diciendo.

Pedro Urtimala riéndose se había revolcado.

A un hombre rico, comerciante de cerámica, le hizo hacer añicos sus productos.

Pedro Urtimala le había encontrado a un hombre rico que estaba yendo a Sorata, le había hecho romper todos sus utensilios de barro que estaba llevando a la feria.

-Iré a comprarme maíz.

Diciendo, había estado yendo el hombre.

Entonces, Urtimala le había encontrado.

-Señor, ¿dónde está llevando eso?

-Estoy llevando, para comprarme (para hacer trueque), a Sorata.

-Ah, hay harta venta. Pero no están comprando así, esto tienes que romperlo todo.

-“Trozos, trozos, trozos (de utensilios de barro)”, diciendo vas a dar la vuelta.

Eso le había hecho hacer a ese hombre rico.

Después, así había llevado a Sorata. Había ido a dar vueltas; ya no le habían comprado esos trozos al hombre rico.

Pedro Urtimala había dicho:

-¡Así carajo! ¡Ayy! ¡Ja ja ja! A ese hombre rico así le he hecho hacerse.

Harto se había reído Pedro Urtimala, revolcándose, parándose de cabeza.

Así, ese Pedro Urtimala, había humillado harto a los ricos, él estaba a favor de los pobres.

Le había despojado al arriero de toda su tropa de mulas

Al arriero igual también le había hecho, antes no habían autos, sólo habían arrieros, hasta en Viloco; yo estuve dos años en la mina de Viloco.

El arriero nomás pues llevaba varillas, traía varillas a La Paz.

Después ya habían habido autos. Entonces, el Urtimala, al arriero, le había encontrado y le había dicho:

-Cambiaremos las mulas por un terreno de dinero (o por un terreno que produce dinero). Con el terreno cambiaremos. Todavía no está maduro el dinero.

¡Había dicho. ¡Había tocado la paja que crece en las chacras, y:

-No, esto no está todavía, falta.

Y otra vez tocaría.

-¡Chillilin!

-Falta, de cuatro días ya va a madurar. Ésto falta, pero va a salir un millón y un real. Bien va a salir.

Había cambiado un terreno por una tropa de mulas, al arriero lo había arruinado.

Esto me contó mi abuelo.

Así pues, a ese arriero toda la tropa de mulas le había quitado, y a los pobres les había regalado eso. Los pobres rápido se volvían ricos.

Cualquier cosa hablaba¹⁹ en el tiempo de Urtimala.

El Zorro se casó inclusive con poncho de vicuña, en ese tiempo de Urtimala

El Zorro se casó así, con poncho de vicuña, eso ocurrió en el tiempo de Urtimala.

Con tambores van pues, los que acompañan en la celebración del matrimonio.

-Menos tin tin, señor por favor.

-Menos quunn quunn, padrino²⁰.

¹⁹ Por el contexto o el ambiente en el que escuchamos este: "cualquier cosa hablaba" parece aludir por un lado al tiempo en el que los animales hablaban, por otro lado sugiere que en el tiempo de Urtimala éste podía realizar cosas inverosímiles para ahora.

²⁰ Se refiere al padrino de bautizo, aludiendo a que en estas ocasiones todos los padrinos están presentes.

De pronto, ya estaría cerca, y ¡qhun! ¡qhun!!!

Y sacándose el poncho se había escapado, dice, el zorro.

Entonces, había habido un huérfano ahí, y vistiéndole a ése, con ése ya le hicieron sentar a la muchacha.

Los compadres no ve van al matrimonio y ahí, tin tinnn, ¡phum! ¡phum! harían explotar las dinamitas.

“Menos tin tin”, sabe decir dice.

Ya estaría cerca, y entonces, sabe tirarse al suelo dice.

Y entonces, había un huérfano dice, mi abuelo me contó así, y a ése le habían cambiado²¹ sus ropas y con ése le habían hecho sentar a la muchacha.

En tiempos remotos, en tiempos de Urtimala ocurrían esas cosas.

El cura iba con un buen freno, como de oro y era de paja, el cura miró bien y era paja que brillaba como oro, así le ocurrió también al cura.

-¿Qué te pasó pues padre?

-Del pueblo de Ambana pues estaba viniendo.

-¿Qué es pues?

-Con freno de paja nomás, como de oro, de paja, con montura de paja.

¡Hasta al cura le hizo eso, en tiempos de Urtimala.

²¹ Este “cambiado” connota que le pusieran ropas nuevas a un pobre.

Urtimala hizo llorar mucho a la gente. Por eso está amarrado detrás del Mururata. Con cadenas de fierro lo hizo amarrar Dios, porque ya hizo llorar mucho a la gente.

Cuando ya esté cerca el juicio va a llegar también el Urtimala///:

BIBLIOGRAFÍA

ANTOLOGÍA IBÉRICA Y AMERICANA

-<http://lectura.ilce.edu.mx:3000/sites/litinf/altjal/html/sec.30.htm>.

ARCHIVO ORAL DE LA CARRERA DE LITERATURA

Informe Preliminar del proyecto de investigación:
Caracterización de la Literatura Oral Boliviana. La Paz, 1988.

ESTÉVEZ MOLINERO, Ángel

La (re)escritura cervantina de Pedro Urdemalas. Edición electrónica disponible en: <http://www2.h-net.msu.edu/~cervantes/csa/artics95/estevez.pdf>

LÉVI-STRAUSS

Antropología estructural. Siglo XXI Editores. México, 1987.

PROYECTO ASDI-SAREC

Mitos y cuentos orales de la cuenca del lago Poopó y del río Desaguadero. La Paz, 2002.

CRÍTICA AL MEMORISMO

Arturo Orías Medina

La instrucción que se imparte en Bolivia es memorística. ¿Desde cuándo reina en nuestro país esta aberración pedagógica? Yo la sufrí personalmente en la época de los cuarenta y ahora compruebo diariamente, en mi trabajo con jóvenes bachilleres, que sigue imperando, sin haber experimentado ningún cambio substancial. La pedagogía en nuestras escuelas y colegios -y en parte hasta en la Universidad- es tercamente conservadora.

Leyendo lo poco que se ha escrito sobre la educación boliviana, se advierte constante descontento y crítica sobre la situación de la instrucción nacional. Ha habido profusión de reformas, leyes y estatutos y en algunos de ellos se advierte ideas nuevas, claras y respetables, pero, sin embargo, la práctica memorística se ha mantenido constante como si poseyera una inagotable resistencia a toda modificación. ¿Cómo explicar la persistencia de este mal? ¿Es que no se ha tomado conciencia de su nefasto accionar, de su esencia antieducativa?

Considero que para erradicar este mal puede ser útil conocerlo y analizarlo en sus presupuestos, en la filosofía que lo sustenta. Para ello será necesario aclarar la relación que tiene la instrucción memorística con el hombre, con el saber y con la realidad.

1. El saber como fin en sí

La característica esencial del memorismo reside en su peculiar manera de comprender el saber. Para él, el saber es en sí y para sí algo

valioso, un fetiche. Además el memorismo está absolutamente convencido de que su vocación educativa consiste en transmitir los saberes acumulados en el transcurso de la historia de la humanidad, a los que aún no los saben. ¿Para qué los transmite? El memorismo no duda de su misión: los transmite para que los educandos los guarden en el cofre de su memoria y puedan repetirlos fácilmente cuando las circunstancias les obliguen a hacerlo. Ahí están los tres pilares típicos y básicos de su proceso educativo: recibir, guardar y repetir.

Esta comprensión tan simplista del proceso educativo encierra una particular concepción del saber. Todas las concepciones pedagógicas, incluso la que explicamos, se basan declarada o implícitamente, en presupuestos filosóficos que es necesario desenmascarar, cuando se los quiere entender en su origen y en sus alcances. La instrucción memorística entiende el saber como un fin en sí y no como lo que verdaderamente es: un medio para alcanzar algún fin.

El saldo mortal que realiza consiste en invertir la relación medio-fin, e incurre en este gravísimo error, porque no se hace la pregunta elemental: ¿para qué transmitir este o aquel saber? No puede hacerla, no puede ni siquiera ocurrírsele esta pregunta, porque la instrucción memorística está guiada por la convicción de que el fin absoluto de su acción es inculcar el saber como tal, sin dar lugar a la pregunta: ¿para qué enseña esto o aquello?

La instrucción memorística desconoce que el saber humano ha nacido en la relación cotidiana que tiene el hombre con el mundo de la naturaleza y de la sociedad en que vive, y que el saber, surgido de esta manera, ha sido y es uno de los medios para que el hombre pueda alcanzar los fines que se propone en su existir. Este saber auténtico, que llamaremos "saber vivo", es tal porque sirve a la vida del hombre y de la sociedad. Llamaremos en cambio "saber muerto" al saber para memorizar, que es un fin en sí mismo, sin importar la relación que pueda tener con la práctica social o la función de servicio que pueda prestar en ella.

2. La sacralización del saber muerto

La instrucción memorística, en su ceguera, ignora la función vital del saber y enseña un saber muerto, sin darse cuenta de ello. Como el saber, según ella, tiene su fin en sí mismo, carece de criterio para diferenciar el saber que no sirve para nada, del saber vivo. De ahí que no tenga ningún reparo en enseñar a los alumnos saberes muertos.

¿Qué es lo que entendemos por saber muerto? Citaré algunos ejemplos ilustrativos de la práctica escolar que me tocó sufrir es los primeros años de secundaria. En la asignatura de Historia teníamos que saber no sólo la fecha de nacimiento de Don Pedro Domingo Murillo, sino también el número de su partida de bautismo. Por esa misma época el profesor de Geografía nos obligaba a saber -y saber quería decir aprender de memoria- los nombres de todas las provincias del departamento de La Paz más sus capitales. ¿Cuántos nombres -sólo nombres- había que saber en esta unidad de enseñanza? Unos ciento ochenta nombres que teníamos que memorizar a los 12 años de edad. Lo que se tiene que entender es algo que hay que enfatizar, porque en el imperio del memorismo, en las escuelas, puede pasar inadvertido: la lección consistía realmente sólo de nombres, el nombre de la provincia y el nombre de su capital. Ni una palabra sobre lo vivo y real que pueda interesar al joven alumno, como el paisaje, las características topográficas, la población y sus costumbres, la flora, la fauna, etc. Y son precisamente estas características las que definen un objeto y le dan vida de tal manera que su nombre se recuerde sin ningún esfuerzo.

Un ejemplo más: en los últimos años de la secundaria apareció -por única vez en todo el ciclo escolar- una lección sobre los pueblos aborígenes del oriente boliviano. La única lección dedicada a un sector entonces casi desconocido de la población boliviana consistía en un listado de 36 nombres de tribus aborígenes que el profesor de la materia de Geografía escribió en la pizarra en seis columnas de seis nombres cada una.

Repetir en forma rápida y fidedigna estos nombres era para los que elaboraron el programa de la materia de Geografía y para el profesor

que la enseñaba, conocer lo esencial sobre la población aborigen del oriente boliviano. La comprensión pedagógica que aquí se encierra es tan curiosa que es preciso entenderla bien: enseñar un tema es enseñar un listado de nombres y nada más. Es enseñar datos secos, muertos y nada más. A este procedimiento que sobrevalora el saber muerto llamamos la sacralización del saber muerto.

¿Qué es el saber muerto? Es un saber estéril, un saber que no engendra ningún fruto, que no aporta nada ni a la formación interior del hombre ni al enriquecimiento en su relación con el mundo, con la sociedad y con la naturaleza. Es un saber inútil, prescindible, un saber lastre que agobia la memoria y embrutece el espíritu. Por suerte, hasta la memoria se rebela contra él y, a la corta o a la larga, lo olvida. Es fácil olvidarlo, pues por su propia naturaleza es un saber que no echa raíces en ninguna región del interés natural.

Asimismo, las vacaciones a finales del periodo lectivo, tan criticadas por su larga duración, tienen en nuestro medio -en cuyas escuelas se practica el culto a la memoria-, un insospechado beneficio pedagógico: ayudan a olvidar todo el saber inútil que se ha aprendido. Se dirá que junto con él se olvida también lo poco útil que a pesar de todo se enseñó. Felizmente no es así, porque el saber útil, el que se ha utilizado en la práctica vital, no se olvida fácilmente porque se integró en la experiencia del vivir.

El filósofo inglés Whitehead tiene una expresión muy acertada para el saber que nos ocupa: lo llama 'idea inerte', acentuando así su carácter inactivo, carente de energía. Al educar debemos cuidarnos sobre todas las cosas de las que llamaré ideas inertes, es decir, ideas que la mente se limita sólo a recibir, pero no las utiliza, verifica y transforma en nuevas combinaciones. La educación con ideas inertes no es solamente inútil, es sobre todo perjudicial.

Siendo el saber muerto tal como es, uno se pregunta pasmado cómo logró difundirse en todos los terrenos de la educación y erigirse como el único saber verdadero que debe enseñarse al hombre para educarlo.

¿Cómo explicar en la pedagogía la persistencia hasta nuestros días de tan fatal error?

Si observamos los textos de enseñanza, los manuales, las lecciones y hasta los mismos programas tan orgullosamente plagados de estos saberes, considerados imprescindibles y necesarios para la formación del hombre, sólo se puede llegar a la conclusión de que este supuesto "saber" ha sido sacralizado. Es realmente un fetiche y un dogma que no puede ser puesto en duda, más aun, que no suscita ninguna interrogante, pues su validez es incuestionable.

3. La exterioridad del saber y su efecto enajenante

La instrucción memorística cree que la función pedagógica se cumple cuando el alumno ha depositado en su memoria el sagrado saber. No se trata de que el alumno se interese por lo que aprende ni que comprenda lo que está aprendiendo. El memorismo desconoce totalmente toda la teoría del interés que vive de la convicción de que el hombre, en el fondo, sólo aprende realmente lo que le interesa. También ignora la importancia que ha adquirido en la pedagogía el concepto de "comprensión" en el sentido de que lo aprendido sólo se integra realmente a la vida interior y sus fuerzas anímicas y racionales cuando ha sido comprendido, es decir, entendido en su génesis, en su relación con el mundo de la praxis humana y de la cultura. En una palabra, no interesa que el saber se asiente en la interioridad del educando. Es por todo esto que el memorismo está convencido de haber cumplido a cabalidad su objetivo cuando el alumno repite lo dicho por el profesor en el aula y lo escrito en un texto de enseñanza.

Observando esta instrucción desde la perspectiva del alumno, se comprende que para éste todo lo que se le enseña no es nada más que la imposición de contenidos que le son exteriores y ajenos. ¿Cómo no le va a ser ajeno un saber que no pertenece a su ámbito vivencial, y que no lo ha obtenido impulsado por su propia curiosidad frente al mundo que le rodea? El saber muerto que la escuela le obliga a prender no le pertenece. ¡Es tan distinto del saber que él mismo logra en su experiencia cotidiana dentro de la vida familiar o en el contorno de la naturaleza o la sociedad!

Lo que está obligado a aprender en la escuela lo enajena de su experiencia real, pues los contenidos escolinos no caen en el ámbito de su interés o de sus necesidades. Parece que el aula erigiera una muralla que lo separa de su propia realidad. Con mucha profundidad expresa Dewey este fenómeno cuando pregunta: "¿Por qué los niños que agobian a sus familiares con tantas preguntas permanecen mudos en la escuela?"

4. El prurito de totalidad

La devota y morbosa devoción al saber, que es innata a la instrucción memorística, prescribe la obligación de enseñar "todo sobre una determinada disciplina". 'Todo' tiene aquí doble sentido: abarcador y detallista, es decir, se pretende enseñar todos los temas que contiene una determinada disciplina y a la vez proporcionar datos detallados de cada tema, creyendo que así se agota la disciplina en cuestión. Como ilustración, valgan otra vez ejemplos de mi propia experiencia como colegial y docente.

En el último año de secundaria nos enseñaron en dos horas semanales, es decir aproximadamente 70 horas anuales, toda la historia de la filosofía, de Tales de Mileto a Heidegger. Teníamos que "saber" no sólo las teorías de cada filósofo, sino también los datos supuestamente importantes de su biografía: fecha y lugar de nacimiento, fecha de aparición de sus obras, etc.

Últimamente, en un concurso de méritos convocado por una carrera de la Universidad para optar a una cátedra del sector de Ciencias Sociales, el concursante, que fue aprobado, presentó un programa que pretendía enseñar en un semestre las teorías sociales de los filósofos más importantes, desde la época moderna hasta nuestros días. Tal programa especificaba además el estudio de una de las obras más importantes de cada uno de los filósofos en cuestión, todo ello en un solo semestre de estudio. Este prurito de totalidad que aparece claramente en los dos ejemplos mencionados, no es una simple actitud errónea que se hubiera convertido con el tiempo en costumbre general. Es algo que tiene raíces profundas. Proviene de una curiosa comprensión de la ciencia que cree que una disciplina científica es un compartimiento cerrado y

definitivo que, por lo tanto, puede estar totalmente contenida en un listado (programa) de un número determinado de temas. El listado de x puntos (hay programas de materias que especifican 60 o más puntos) abarca, según este tipo de pensar, toda la disciplina científica, la agota plenamente.

Creer que la ciencia es un conjunto agotable o ya agotado y petrificado de saberes es tan ingenuo, que resulta difícil imaginar que el personal docente y directivo, encargado de planificar, dirigir y ejecutar la instrucción memorística, pueda tener estudios superiores tan alejados de la ciencia y de lo científico. Quien haya penetrado, aunque sea someramente en el trabajo científico, se dará cuenta de que la investigación de cualquier tema es infinita, pues su contenido es inagotable. Los resultados de estos trabajos científicos son en realidad siempre parciales y previos, pues por su propia naturaleza están sujetos siempre a prueba. Tenerlos por algo invariable, definitivo, es anticientífico.

El prurito de totalidad, como si se viviera en épocas pasadas, ignora además un hecho real y concreto que caracteriza a nuestro siglo: la incontrolable explosión del saber. Las investigaciones realizadas sobre esta explosión del saber nos muestran, por ejemplo, que de 1800 a 1900, es decir, en 100 años, se duplica por primera vez el caudal del saber logrado por la humanidad. La segunda duplicación se produce de 1900 a 1950, es decir, tan sólo en 50 años, en la mitad del tiempo requerido para la primera duplicación. La tercera duplicación se opera sólo en 10 años, de 1950 a 1960. Desconozco datos más nuevos, pero ya no es necesario conocerlos para poder afirmar que la cantidad de saber que la humanidad ha conquistado hasta nuestros días sigue aumentando geométricamente y lo seguirá haciendo. El saber acumulado se está convirtiendo en un monstruo de la vida independiente, que rebasa las capacidades cognoscitivas del hombre y amenaza con devorarlo. Ante esta realidad ¿cómo se puede seguir pensando en enseñar la totalidad de los saberes, aun que fuera sólo de una única disciplina?

En esta coyuntura real y concreta que presenta el mundo que nos toca vivir, ya el sentido común señala el camino de la única pedagogía

posible: lo que se debe enseñar no es la totalidad imposible de alcanzar, sino una selección de lo esencial y típico de la ciencia en cuestión y la capacidad para buscar y encontrar aquellos saberes que son necesarios para resolver problemas que nos presenta la nueva realidad en la que vivimos.

Pero la instrucción memorística ha esclavizado con tal fuerza a los espíritus que incluso personas cultas dedicadas a la enseñanza creen que ante la explosión del saber no queda otra posibilidad que la de enseñar al alumno mayor cantidad de saberes que antes. Creen realmente que es necesario iniciar una carrera contra la explosión del saber, enseñando más y a mayor velocidad. Esta posición no puede imaginarse ninguna concepción pedagógica que pudiera ser distinta a la de acumular y retener saberes. Su dogmatismo memorístico le cierra la visión hacia otras posibilidades pedagógicas que se enfrenten con mayor realismo y eficacia al problema de la explosión del saber. Es tan difundida la terca posición del memorismo que entre tanto ha adquirido un nombre muy conocido en las ciencias pedagógicas: se la llama 'materialismo didáctico' porque valora el saber, es decir, el contenido (la materia) de la enseñanza y no así la formación de las capacidades subjetivas para buscarlo, encontrarlo, utilizarlo cuando se lo necesite.

5. El autoritarismo y su esquizofrenia

Para la instrucción de la que hablamos sólo existe la transmisión unilateral de saber: el docente es el único que sabe y el único que enseña. El alumno, en cambio, es visto como un ente receptor pasivo, que antes de recibir la enseñanza del profesor, no sabe nada y no es más que una tabula rasa. Por ello, según la dogmática memorística, es absolutamente incapaz de contribuir al proceso de enseñanza-aprendizaje. Es así que no puede, por ejemplo, aportar con lo que ya sabe, pues supuestamente no sabe nada, o buscar por sí mismo el saber que le interesaría aprender, pues como ser pasivo no tiene ningún interés propio fuera del que el profesor le insuflará.

Por cierto, esta visión que la instrucción memorística tiene del alumno, niño o adolescente, es totalmente falsa. La simple observación

cotidiana nos revela que el niño es por naturaleza un ser acucioso, interesado por captar el contorno que le rodea para orientarse en él y tomar posesión de él. Indagar, descubrir y construir conforman una estructura general del ser humano que se manifiesta en toda su vida, en la dimensión que corresponde a cada edad de su desarrollo. Por esta característica antropológica el hombre es un ser activo, receptivo y creador ya mucho antes de asistir a la escuela. Ésta puede fomentar su interés natural, pero muchas veces, como en el caso que nos ocupa, lo reprime y entorpece.

Aún queda por absolver la pregunta: ¿cómo es posible que la instrucción memorística cometa semejantes desatinos en la comprensión de la naturaleza humana? En realidad, la respuesta está dada por las características del memorismo que mencionamos arriba: la sacralización del saber como tal lo obliga y condena a interesarse solamente en la transmisión de éste, sin preocuparse en absoluto por el sujeto que lo tiene que engullir. Atrapada en sus propios dogmas, la instrucción memorística tiene que llegar a la conclusión de que el único que maneja legítimamente el monopolio del saber es el profesor. El uso y abuso que el docente hace con este monopolio es la historia íntima de las escuelas, que ha quedado grabada en las víctimas que estuvimos sometidos a ella.

El monopolio del docente, que supuestamente sabe todo, abarca por ejemplo la elección del saber que se debe enseñar. Con la centralización estatal de las escuelas y su burocratización se crea el programa único y obligatorio para todas las escuelas, y de esta manera se le quita al docente la facultad de elegir el contenido de lo que enseña. Pero como el anterior, este programa centralizado prescribe la enseñanza del saber muerto y persiste sin ningún cambio el método memorístico, entonces el espíritu pedagógico no cambia y se mantiene el monopolio docente en la imposición del método de aprendizaje. La situación pedagógica incluso se agrava, pues antes el profesor mejor formado podía introducir en el programa valiosas iniciativas rebeldes para ingresar a otros caminos pedagógicos.

El ejercicio del monopolio del saber memorista presenta siempre un rasgo característico, va acompañado de un régimen disciplinario

coercitivo que proporciona al docente una gama de posibilidades punitivas, desde el castigo moral al físico, para obligar al alumno a cumplir lo que se le exige: repetir correctamente lo que se le ha enseñado. Es este ingrediente el que otorga a este tipo de instrucción su carácter eminentemente autoritario.

Lo importante es comprender que el memorismo, con sus secuelas de coerción y de violencia, no es la manifestación del carácter irascible de este o aquel profesor, como frecuentemente piensan los alumnos y los padres de familia. Es, más bien, uno de los efectos necesarios del tipo de enseñanza que analizamos.

El proceso que conduce automáticamente a que se manifieste la actitud autoritaria del docente, recorre en general el mismo camino: en el alumno va creciendo la resistencia natural a aprender un saber ajeno a su interés, preocupación y actividad. Este rechazo interior es en realidad importante y positivo desde el punto de vista pedagógico, pues marca fielmente hasta qué extremo el saber es inadecuado y ajeno al educando que debe aprenderlo.

Pero los puristas y fanáticos del memorismo no pueden entender ni valorar correctamente el significado de la reacción natural del alumno. La fijación obsesiva al saber como tal y la pobrísima idea que tienen del alumno, a quien no consideran capaz de valorar por sí mismo el saber que aprende, los obliga a malinterpretar la reacción del alumno. Ven en ella de inmediato algo negativo: ocio, falta de voluntad, rebeldía, falta de disposición para aprender, en resumen una conducta voluntariamente culposa de parte del alumno.

Se hace necesario entonces romper la "mala voluntad" o "indocilidad" mediante la amenaza y el castigo, que llegan a ser los métodos predominantes en esta instrucción. La relación pedagógica entre docente y alumno, que debería ser de comprensión, respeto y libertad, termina por convertirse en una relación de poder. Dominar resulta ser sinónimo de educar. Se ha arraigado tanto la necesidad de ejercer coerción sobre el alumno, que se aplica con la mayor naturalidad el antiguo lema: "La letra con sangre entra".

El uso del castigo en las escuelas memorísticas no está limitado a casos extremos que puedan presentarse; no es la ultima ratio que se toma excepcionalmente. Es, más bien, el instrumento de uso diario para posibilitar el aprendizaje, y de este modo llega a convertirse en la condición de toda enseñanza. Es así como la imposición, la amenaza y la coerción son el ambiente diario que rodea al niño y al adolescente en la escuela. El aula deja de ser el lugar donde el alumno, estimulado por el profesor, descubre con placer el mundo cercano y lejano que le rodea. En él no hay un aprender placentero. Cuando el niño aprende en la escuela algo que lo enriquece interiormente y le causa placer, es contra la intención del maestro.

El poeta alemán Bertolt Brecht juzga este asunto de la siguiente manera: "Yo sé que frecuentemente se pone en duda las bondades de nuestras escuelas. No se reconoce ni valora su alto principio que consiste en introducir al hombre joven, directamente y en la más tierna edad, al mundo tal cual es. Los maestros asumen la abnegada misión de personificar actitudes humanas típicas con las que el joven tendrá que vérselas posteriormente. Se le ofrece la oportunidad de estudiar cuatro a seis horas diarias la brutalidad, la maldad y la injusticia. Tal enseñanza no tiene precio, y se la otorga en las escuelas incluso gratis, a costa del Estado".

En este párrafo, Brecht no quiere sólo burlarse de la escuela. Su mofa expresa también una de sus convicciones más serias: lo único que tiene valor educativo en la escuela es precisamente lo negativo, lo antipedagógico que se manifiestan en ella, es decir, la brutalidad, la maldad y la injusticia, o utilizando el término hasta ahora empleado por nosotros: el autoritarismo. ¿Qué es lo que induce a Brecht a semejante aseveración? Él es marxista y cree que la sociedad capitalista deforma al hombre y lo convierte en un ser brutal, sin ningún sentido de justicia. El hombre joven debe llegar a conocer, lo antes posible, la agresividad de la sociedad de los adultos, y desarrollar las fuerzas y capacidades necesarias para poder posteriormente vivir en ella. La instancia que le proporciona este valioso conocimiento es la escuela, y lo hace sin teorías ni palabras, directamente, sólo mediante el trato con los profesores que, como hijos de la sociedad, muestran en su propia conducta con el alumno

todos los vicios sociales. Es así como el alumno aprende en la escuela, por experiencia diaria, lo que necesitará en su vida social: la brutalidad, la maldad y la injusticia. Por esta enseñanza tan provechosa alaba Brecht a la escuela.

La posición de Brecht expresa que el autoritarismo de la escuela memorística, que nos parece antipedagógico, es más bien de alto valor educativo, pues mostraría al alumno no una teoría, sino una realidad viva: la verdadera conducta humana, con la que tiene que confrontarse a diario en la sociedad en la que él empieza a actuar. Más aún, en la escuela el alumno no sólo observa este comportamiento, se ve personalmente afectado por él y obligado a desarrollar conductas reactivas para no ser víctima de la imposición cotidiana o para saber soportarla.

¿Tiene razón Brecht? ¿La disciplina autoritaria de la violencia y el castigo tiene efectos educativos? Un dicho popular advierte: "Si al niño se le predica constantemente que no mire por el ojo de una cerradura, llegará inevitablemente a hacerlo". Este fenómeno es tan común que el pedagogo alemán Eduardo Spranger habla de la 'ley del efecto contrario en la pedagogía'. Igualmente, el autoritarismo represivo puede lograr lo contrario de lo que se propone: en lugar de lograr la sumisión del alumno, puede, más bien, provocar el afianzamiento de su personalidad que se expresa, por ejemplo, en una actitud de rechazo y hasta de rebeldía frente a la injusticia. En este caso se habría producido, de hecho, el efecto positivo que espera Brecht. Pero si esto es cierto, también lo es que la constante opresión puede labrar una personalidad miedosa, servil o pasiva. La coerción puede llegar a matar toda creatividad, lo que quiere decir que también puede producirse un efecto contrario al que espera Brecht. Es enorme el riesgo educativo que se corre al confiar en que una educación agresiva y violenta llegue a producir necesariamente un efecto educativo positivo. La conclusión que se debe sacar de estas reflexiones es que la pedagogía nunca puede perder la esperanza de educar al hombre valiéndose de medios que respeten la dignidad humana y tiendan a ennoblecerla.

En la breve sátira de Brecht hay otra idea remarcable. Según él la "maldad" y la "brutalidad" que se manifiestan en la escuela son reflejo

de lo que ocurre en la realidad social en la que se asienta la escuela, son por tanto de origen social. En el contexto que elaboramos aquí se las había denunciado, en cambio, como instrumentos a los que tiene que recurrir el afán memorístico para vencer la natural resistencia que se despierta en el alumno, cuando se le obliga a memorizar palabras sin significación para él. Entendidas así las cosas, la violencia disciplinaria tendría entonces un origen pedagógico y no social. Pero la divergencia sobre el origen social o pedagógico del autoritarismo es aparente, pues el efecto de lo social en todos los ámbitos de la educación es innegable. La misma instrucción memorística y su autoritarismo tienen raíces sociales: puede ser, por ejemplo, que a cierta estructura social le interese crear repetidores de la doctrina vigente y no indagadores ni cuestionadores de ella, que pudieran ponerla en duda, criticarla y negar su validez, para perjuicio del sistema imperante. En este sentido sería interesante estudiar cuáles han sido, en otro contexto, específicamente las determinantes sociales del memorismo que sufrimos hasta ahora en Bolivia.

Finalmente es en este autoritarismo donde resalta otra característica de la escuela memorista: la esquizofrenia. La educación memorística proclama su intención de formar hombres libres. Ella cree realmente que trabaja "en una escuela ético-práctica de educación del carácter", como dice nuestro Código de la Educación de 1953, en su artículo 3. Pero, a pesar de esta su intención, que curiosamente es sincera, en la realidad del aula es autoritaria, atenta contra la libertad del alumno y deforma su carácter. La divergencia entre la intención y la acción realizada es conocida como esquizofrenia.

6. La petrificación del saber

Para ilustrar y explicar mejor lo que queremos exponer bajo este subtítulo, nos valdremos del "típico texto escolar" que se utiliza en las escuelas y colegios de nuestro país hasta nuestros días.

En este producto del memorismo llama primeramente la atención el hecho de que es muy raro el niño o adolescente que recurra a la lectura de su texto escolar para entretenerse. El niño lee su libro de texto por

obligación y no por gusto, porque ese libro tiene "sabor a escuela", lo que para él es idéntico a tedio y trabajo forzoso. ¿De dónde proviene esta impresión?

El texto escolar del memorismo está configurado de acuerdo a un riguroso formalismo epistemológico: empieza con definición de la ciencia que pretende presentar, luego enumera las partes de las que se compone la citada ciencia, llamadas lecciones o unidades de enseñanza, acompañando cada una de ellas de su respectiva definición. La exposición de estas lecciones se sirve con preferencia de datos, fechas, nombres, términos científicos, fórmulas, que para el alumno son palabras mudas pues no le señalan nada más que sus propios nombres.

Esta estructura del texto de enseñanza se deriva de una especial concepción que el memorismo tiene del saber: ofrece al escolar, para aprender, un saber concluido, es decir, supuestamente acabado y terminado. La concepción del memorismo es tan primitiva que efectivamente cree que el saber que enseña es un saber definitivo y por tanto estático. De ahí su manía por las definiciones, pues un saber "concluido" se deja encerrar muy bien dentro de las pocas generalidades abstractas que forman una definición. De ahí también su predilección por los saberes positivos que se expresan en datos, fechas, nombres, fórmulas, etc., pues cada uno de ellos conforma un saber fraccionado, pero concluido y petrificado.

La enseñanza y el aprendizaje del saber concluido tienen además otras consecuencias didácticas que observaremos con mayor detención, para desenmascarar su carácter antipedagógico.

Todo saber es, originariamente, el resultado de un proceso real de observación, búsqueda, descubrimiento que realiza el hombre constantemente para conocer su mundo circundante natural y social, y orientarse en él. Es así que desde su nacimiento el saber está ligado a las circunstancias reales de la vida humana. En él hay mucho del hombre, especialmente de su trabajo que es la actividad antropológica primaria que lo obliga a entrar en contacto con su contorno natural y social para

trabajarlo y transformarlo, con el fin de satisfacer sus necesidades elementales y asegurar su existencia.

En el transcurso histórico posterior, cuando se asienta al imperio de las ciencias altamente especializadas y de sofisticadas tecnologías, generadas por aquellas, parecería que el saber hubiera perdido su relación directa con las necesidades elementales del hombre y se hubiera alejado e independizado de ellas. Pero aun este saber abstracto, que parece haber nacido de necesidades puramente científicas y estar destinado solamente a ellas, está relacionado con la vida del hombre y ligado a su bienestar o desgracia.

Resulta entonces que todo saber tiene su génesis e historia íntimamente entrelazadas con el destino de la humanidad: se inicia en una necesidad humana y tiene por fin satisfacerla. Conociendo ahora las características del saber natural y auténtico, volvemos a la teoría memorística del saber concluido. La superchería del saber concluido transmite al alumno un saber mutilado, un saber "a medias", un saber fragmentario, pues no le muestra al alumno la génesis de este saber, es decir, su implicación en la vida real del hombre y la sociedad. Por principio hace abstracción del contexto real y vivo del que emanó el saber. El alumno aprende, de esta manera, sólo nombres, datos, fórmulas., etc. Al educando no se le explica y muestra ni la situación elemental, real y viva, de la cual surgió tal saber, ni para qué sirve. De ahí que el aprendizaje de tal saber resulte ser un martirio anímico para el alumno, pues éste se ve obligado a aprender un saber que para él no significa nada, pues no sabe de qué contexto real procede ni para qué sirve ni menos por qué debe aprenderlo. Lo esencial y simple, que el memorismo no comprende, es una elemental experiencia pedagógica: cuando el educando no llega a conocer la referencia que tiene el saber que aprende con la realidad vital, en la que él también vive, no puede situar el nuevo saber dentro de ámbito de su yo, es decir, de sus conocimientos, actividades e intereses. El saber concluido que se le enseña no puede ser entonces incorporado a las vivencias anteriores, porque no establece ninguna relación con ellas. El saber concluido es en realidad un saber mutilado y retaceado totalmente ajeno al estudiante. Su enseñanza es estéril, pues no aporta nada a la vida interior del educando. Aprender

este saber es solamente aprender a repetirlo y esta insípida actividad la realiza el niño sólo por miedo al castigo. El aprendizaje del saber concluido pertenece al reino de la antipedagogía.

Para resaltar aun más la miseria de la teoría del saber concluido, la compararemos por último con la concepción del aprendizaje creativo, tal como la postula, por ejemplo, Rousseau.

El saber natural y formativo es para Rousseau aquel que ha sido logrado por el mismo alumno, mediante la observación y el análisis propios de algún fenómeno del mundo circundante. Es el saber que subjetivamente resulta ser "descubierto" por la propia curiosidad del alumno. Donde impera, en cambio, la idolatría del saber concluido y petrificado, las experiencias educativas del Emílio de Rousseau no tienen lugar ni valor, pues se desconoce el valor educativo de un saber logrado por el mismo alumno. Para la didáctica memorística el estudiante no tiene nada que investigar y menos que descubrir, pues para ella el saber está concluido y terminado y la única fuente válida del saber es el texto. El texto escrito es la palabra sagrada, el único reservorio fiable de la verdad que los alumnos deben aprender de memoria.

Comparando el saber a secas, el concluido, con el saber autodescubierto que nos muestra Rousseau, vemos primeramente que la diferencia radica en la participación del alumno en la adquisición del saber y que ésta es en cada caso distinta. El saber concluido es impuesto al alumno, sin que él intervenga en su búsqueda, hallazgo ni conformación; el saber que aprecia Rousseau ha sido adquirido y formado por la propia actividad del educando, de modo que se podría decir que él lo ha descubierto. La relación que tiene la persona con cada uno de estos saberes es distinta: el saber concluido es ajeno a la persona que lo aprende, porque ella no intervino en su constitución y al tener que aprenderlo se siente avasallada por algo ajeno a ella misma, de ahí que lo aprende sólo por imposición. El segundo saber, en cambio, resulta ser algo propio del educando, de la propia actividad que lo ha constituido. Podríamos decir incluso que es un saber natural y auténtico de la persona que lo posee.

6. El saber sano y natural

En los capítulos anteriores hemos analizado las características del memorismo, una de las formas patológicas y aberrantes de la enseñanza. La historia del memorismo está aún por escribirse. ¿De dónde viene? ¿Cuándo se inserta en nuestra educación y por qué causas? Lo cierto es que sigue determinando la pedagogía y didáctica nacionales hasta nuestros días. Su poder, asentado en decenios, es tan grande que impide, sin que nos demos cuenta, toda reforma educativa, pues ha conformado en el docente una mentalidad dogmática que difícilmente puede comprender nuevas ideas sobre la enseñanza y su práctica diaria. La poderosa hegemonía memorista hasta nos ha hecho creer que la única manera de enseñar y aprender es la memorista y que el único saber valioso es el que se guarda en la memoria, lo cual es absolutamente falso. Lo cierto es, más bien, que hay un saber, totalmente diferente del memorista, al que se suele llamar natural y sano que es el único que debería enseñarse. Este saber ha sido expuesto, a lo largo de la historia de la pedagogía, por los clásicos. Lo curioso es que a pesar de su prestigio pedagógico y de su aplicación universal no haya podido imponerse en nuestro país.

El filósofo y pedagogo alemán Juan Amadeo Fichte en su libro *Discursos a la Nación alemana*, publicado en 1808, nos enseña, ya a principios del siglo pasado, una de las propiedades esenciales de todo saber sano y natural. Según su convicción el saber que debe enseñarse es el que "penetra hasta la raíz de las vibraciones psíquicas y de los movimientos vitales reales". Fichte piensa, diciéndolo en otras palabras, que la estructura biopsíquica del ser humano, con sus sistemas cognitivo, sensorial y motor, es afectada por cierto tipo de saber que lo impresiona y lo pone en acción produciendo una reacción hacia el mundo exterior.

El hecho fundamental es que el saber que penetra hasta regiones profundas de la interioridad del educando, no es una posesión pasiva, sino un elemento dinámico que se convierte en una "parte constitutiva y personal" del alumno. Éste es el saber formativo que no se repite, sino que se vive; de acuerdo a su contenido y a la edad del alumno, despierta desde el asombro, la curiosidad, el interés, la impresión, el entusiasmo, y hasta la pasión. Es en esta vivencia del alumno que la pedagogía

muestra toda su nobleza y el saber de su alto valor formativo. Todos los que fueron alumnos en la primaria, secundaria o en la Universidad pueden corroborar esta experiencia.

De: Arturo Orías Escritos escogidos, Obra póstuma, 2002, La Paz
Además publicado en Khana Nos. 46 y 47, 1997, La Paz

El Dr. Arturo Orías Medina fue por muchos años docente, decano y también rector de la Universidad Mayor de San Andrés en La Paz, Bolivia. Implantó nuevas ideas y reformas. Profundizó en la filosofía política, en la filosofía clásica alemana y en el existencialismo. Privilegió entre sus intereses teóricos la filosofía de la educación y su principal preocupación era poner al estudiante en contacto directo con las fuentes originales.

(c) Christa Fabry de Orías

Se permite la reproducción total o parcial sin fines de lucro y siempre que se consulte a la titular de la propiedad intelectual.

E-mail: tiffany@redcotel.bo

EL PENSAMIENTO EDUCATIVO ANDINO: UNA FORMA DE ENTENDER LA EDUCACIÓN COMUNITARIA¹

Weimar Giovanni Iño Daza

En estos tiempos el Estado boliviano se encuentra en una crisis social que afecta, en gran medida, a la educación. Por tal situación se pretende ingresar a una nueva Ley de Educación. De esta manera, es necesario retomar la concepción de que la educación puede llegar a transformar la sociedad², con el pasar del tiempo esta vieja visión se ha

¹ Se toma el nombre del artículo para hacer comprender la importancia que conlleva las sabidurías de las naciones y pueblos indígenas que ha estado presente por muchos siglos. Básicamente, se dará a conocer los conocimientos y sabidurías que se manifiestan en los hechos arqueológicos, escritos y orales para que hoy, en este presente y futuro, se revaloricen y tomen la relevancia que merecen. *Qh'p nayr uñtasaw sartaña*, así decían los *achachillas* y *nwichas*. Eso es lo que se debe hacer para ir hacia adelante. También es necesario mencionar que este trabajo surgió en el año 2004, y recién fue presentado en el I Congreso Internacional de Pedagogía organizado por la Universidad Mayor Real y Pontificia San Francisco Xavier en el mes de abril de 2006. Con esto se quiere aclarar que la presente reflexión y aporte surgió con anterioridad a la nueva Ley de Educación "Elizardo Pérez y Avelino Siñani."

² Lamentablemente en la sociedad boliviana hasta el momento no se concibe a la educación como un sistema relevante para el proceso de transformación de la sociedad, "la educación es uno de los instrumentos sociales mas importantes para impulsar el desarrollo nacional" (Ruiz 2005: 7) por lo cual, se debería plantear políticas estatales que reflejen como prioridad a la educación por parte del Estado, la sociedad y la familia. Por que "la educación interviene en la formación del ser humano, por tanto en la formación de la sociedad, es parte de ella, es su esencia y la base fundamental del Estado. La educación no solamente es una responsabilidad del Estado, sino de la sociedad en su conjunto, que a su vez necesita de la educación como el niño del maestro." (Ruiz 2005: 7) Debido a que la "educación durante toda la vida se presenta como una de las llaves de acceso al siglo XXI." (Delors 1996: 21)

perdido en el olvido de las leyes y políticas educativas implantadas en la historia de la educación boliviana, por lo cual, es necesario dar a conocer algunas situaciones educativas que se manifiestan en el ámbito educativo y reflejan una forma distinta de pensar y concebir a la educación. En este contexto surge este trabajo que sustenta la manifestación del pensamiento educativo andino-amazónico, partiendo y justificando las concepciones que propone este pensamiento.

Se concibe al *pensamiento educativo andino* como la relación y la forma de ver el mundo desde la perspectiva de la *visión cósmica andina* en el quehacer educativo. Este trabajo toma en cuenta los principios y manifestaciones de la visión cósmica andina-amazónica. Por eso se considera a la ideología como la filosofía y la fuerza física del pensamiento, así "el pensamiento y la ideología es el resultado de la actividad, esfuerzo o poder de millones de células del cuerpo humano; actividad, esfuerzo, poder, que se transforman en hechos y actos" (Reinaga 1981: 57). Mediante este concepto y su posterior interpretación se presenta este trabajo que busca demostrar el pensamiento educativo andino para que se comprenda la necesidad de valorar y retomar los principios, actividades y esfuerzos que se transformaron en hechos y actos que hoy se contemplan.

En los siguientes apartados se pondrá de manifiesto la existencia del pensamiento educativo andino-amazónico. La primera parte está abocada a demostrar la existencia del pensamiento educativo andino. En la segunda parte se abordará la práctica de la educación en las sociedades andinas, en el caso específico aymara. Este apartado expone la práctica de la educación comunitaria en la actualidad. Y, por último, se tiene a modo de conclusión algunos principios que debería contemplar una educación comunal-nacional.

1. La manifestación del pensamiento educativo andino

Se sabe y se toma en cuenta que la ética social del Inkanato salía del cosmos y, por tal razón, la *naturaleza humana andina-amazónica* no admitía el hambre y la desnudez. Era delito tener hambre y estar desnudo.

El Estado y la sociedad castigaban drásticamente a aquel que robaba, llegando a condenarlo con la miseria (indumentaria) y el hambre.

Así se asienta y se funda la vida social y comunitaria del poderoso Imperio de nuestros antepasados, que ocupaba desde la actual república de Colombia hasta la república de Argentina, y desde la república de Chile hasta la república del Brasil, y tenía una población aproximada de 14 millones de habitantes que no conocían ni sabían lo que era el hambre y la esclavitud. En tanto que en Europa era y es todo lo contrario: la mentira, el robo, el asesinato, el odio y el racismo son el fundamento y la esencia de la moral social e individual de la existencia de la cosmovisión occidental. (Reinaga 2001: 92 y 93)

Entonces, se contraponen la naturaleza humana occidental y la naturaleza humana andina-amazónica. De ahí la importancia de comprender la esencia de la visión cósmica andina en la estructura del pensamiento educativo andino.

Pero, ¿por qué justamente lo andino?³, se preguntará el lector. Ante esta cuestión, conocida por casi todos, "existen corrientes que niegan lo andino y ponen todo su esfuerzo en cambiar al hombre andino con proyectos de desarrollo" (Grillo 1993: 10-20) a través de ONG's (Organismos No Gubernamentales) y el propio Estado, "estas corrientes modernizadoras tienen aptitud de menosprecio a lo andino y tratan de justificar la colonización a título de desarrollo" (Rengifo 1991: 33). Pero para comprender más de lo andino el investigador E. Grillo⁴ (1993) explica que la cosmovisión andina es una concepción propia de la cultura andina y se contrapone a la cosmovisión de tinte occidental.

³ "Lo andino se refiere a lo propio de los pueblos originarios y que habitaron y habitan en el espacio de Los Andes, están en la actual Bolivia y Colombia. Citamos pasado y presente porque nos referimos tanto a la identidad sociocultural previa a la colonia española como a la generada por esta etapa de intromisión foránea, que a pesar de involucrar mezcla y combinación de visiones, formas y valores culturales no ha eliminado la identidad de los pueblos indígenas de la región (aymará y quechua y una entre otras) Entonces, lo andino con personalidad propia corresponde al pasado, presente y también al futuro" (Reynaga, Walter 2002: 8)

⁴ Para tener un esbozo y mayor comprensión sobre la cosmovisión andina ver: Eduardo Grillo, "La Cosmovisión Andina de siempre y Cosmología occidental moderno".

Coincidente con la manifestación de Simón Yampara (1985), sostiene que la defensa de la comunidad andina se da en Bolivia por medio de dos vías en el proceso de desarrollo histórico: la vía capitalista y la vía comunitaria andina. La primera, con una política de saqueo de recursos naturales, exacción de la población trabajadora y con una presencia de aguda crisis económica. En cambio, la segunda con principios de equidad, bienestar comunitario, equilibrio ser humano-naturaleza y con sus propios mecanismos de control.

Esto se da mediante el *ayllu* o la comunidad originaria que constituye la unidad básica de la organización y estructuración de los espacios socio-económicos en la producción de la economía comunitaria andina. Esta comunidad agrupa al conjunto de la familia que comparten una cultura, lengua, ideología y posesión colectiva de la tierra. Existen dos visiones y comprensiones de mundo como lo expresan Reinaga (2001), Yampara (1985) y Grillo (1993). En el caso andino, sería la forma de concebir al mundo desde la lógica andina-amazónica frente a la lógica occidental moderna. En la educación se tiene la misma disyuntiva: entre la educación andina y la educación occidental moderna. La lógica de la educación andina se basa en la tradición oral, mientras la educación occidental moderna se basa en los procesos de lecto-escritura para la comprensión y asimilación de los educandos.

De esta manera, el cosmos en la cultura andina es conocida bajo la denominación de *pacha*⁵ (espacio-tiempo) y comprende a su vez el *alaxpacha*⁶ (suelo de arriba), el *akapacha*⁷ (suelo de aquí) y el *manqa pacha*⁸

⁵ Entendida y conformada por el "espacio-tiempo". *Pacha* abarca la noción de "totalidad" del mismo modo que el eterno y dinámico "tiempo-espacio". El concepto de cosmos se deriva del todo y se entiende como la unión de todos los elementos que los seres humanos puedan apreciar mediante sus sentidos, pensamientos, intuiciones e inspiraciones. Dentro de *Pacha*, tres esferas de vida interactúan y fluyen de manera conjunta: *Pachakamak*, Vida Espiritual; *Pachamama*, Vida Material; y *Pachankamachaña*, Vida Social. De esta confluencia emana una cuarta esfera, *Pachankiri* Vida real.

⁶ Esta representación comprende el plano superior tangible, visible, donde se hallan las estrellas, el sol, la luna, el rayo. En cuanto al ser humano comprende el cuerpo invisible, etérico.

(suelo de adentro). Esta trinidad sagrada anima el fondo de la cultura andina; a estos tres se suma un cuarto elemento que es el *karwkipacha*⁹ (dimensión indeterminada). La visión cósmica andina esta enmarcada en dos fuerzas: la cósmica que viene del universo, es decir, del cielo de la *pachakama* o *pachatata* y la fuerza telúrica de la tierra que es la madre *pachamama*. Estas dos fuerzas generan toda forma de existencia, estas dos fuerzas convergentes están expresadas en todo el proceso de la vida. Y las diferentes formas de existencia se relacionan a través del *ayni* (Huanacuni 2005: 3).

Esta visión cósmica andina-amazónica se expresa en el diálogo, la reciprocidad, la complementariedad, la tolerancia, la inclusión, el respeto, el amor, la armonía, la sabiduría, el afecto, el equilibrio con todo lo que tiene vida y existe. Es un cosmos viviente que iguala entre ser humano a las plantas, animales, aguas, montes (bosques), cerros y todo cuanto existe. Frente a la visión cósmica andina, el ser humano occidentalizado no tiene una visión directa del mundo, no dialoga con la naturaleza y no se relaciona en forma directa con el cosmos. Donde se sostiene que el universo fue creado de la nada por acción de la palabra divina, de acuerdo a la visión judeo-cristiana, (la Biblia empieza con el Génesis y termina con el Apocalipsis) sustentando un acontecimiento lineal del tiempo. Por otra parte la ideología, el pensamiento, la educación, la economía, la política, la ciencia, la sabiduría y la tecnología andina son ya parte integrante del ser humano andino.

⁷ Corresponde al mundo de aquí, donde se desenvuelve toda forma de vida visible: humana, animal, vegetal y mineral. Con referencia al ser humano corresponde al cuerpo físico y el espacio de percepción humana consciente.

⁸ Significa el mundo de abajo, donde se hallan las fuerzas de la madre tierra, en el mundo andino se concibe vida al interior de la tierra. En relación al ser humano es el mundo interior y el espacio de percepción humana. Representa al subconsciente.

⁹ Es el mundo desconocido, indefinido, más allá del visible. El mundo andino-amazónico concibe y entiende que existe vida más allá del universo visible. Para el ser humano es aquello que está más allá del cuerpo tangible. Se podría denominar como la esencia de la vida.

Por eso la educación es una educación para el trabajo, continua,¹⁰ eminentemente práctica,¹¹ en la que los valores no se enseñan sino se practican. De allí que en los pueblos andinos prima el criterio de equidad, los vínculos solidarios, el trabajo con alegría y fiestas, lo cual iba a ser trastocado a partir del siglo XVI. No se robaba, y allí queda como prueba la manera en que construyen sus viviendas los pobladores andinos: sin puertas, donde todos podían ingresar con sólo anunciarse respetuosamente. Nadie estaba ocioso, había labor para todas las edades, desde los infantes hasta los ancianos (grupos que eran protegidos por la comunidad y el Estado). Y no se mentía, lo que se constata con el hecho de que hasta estos días el valor de la verdad es practicado invariablemente en aquellas regiones donde la occidentalización no ha ejercido con fuerza nociva su labor (Reinaga 2001: 90) Los principios de los valores del *ama sua*, *janiw lunthatasiñati* (no seas ladrón), *ama llulla*, *janiw k'arisiñati* (no seas mentiroso), *ama khella*, *janiw jayrasiñati* (no seas ocioso) son los fundamentos de la estructura del Estado Andino-Amazónico, en este caso, basados en esos principios se regía el pueblo andino. El Inka es el reconocimiento de la unidad de nuestra sangre, espíritu y la cultura milenaria; que Europa en cuatro siglos no ha podido destruir, ni con el arcabuz de la Colonia, la cruz de Cristo, el cañón y la metralla de la República, el "Contrato Social" de Rosseau, el "Das capital" y el "Manifiesto comunista" de Marx. Nosotros forjamos un hombre que no sabía mentir, no sabía robar, no sabía explotar (Reinaga 2001: 91).

Los testimonios arqueológicos y etnohistóricos prueban que desde hace milenios se generó esa filosofía social que originó, a su vez, todo un pensamiento educativo dirigido al bienestar del ser humano y su comunidad. La misma logró un portentoso avance en la ciencia y la

¹⁰ Es básicamente la educación permanente que se da en todo el proceso de la vida desde la fecundación hasta la muerte.

¹¹ Esta educación busca un fin práctico para los seres humanos, es decir, se enseña la teoría con la práctica. Un ejemplo claro es la agricultura en donde cada miembro de la familia tiene sus propias actividades concibiendo a la enseñanza de acuerdo al contexto y sus necesidades básicas de aprendizaje.

tecnología. De otro modo, no podría explicarse racionalmente las maravillas de la creatividad del poblador andino: la construcción matemática del complejo de Samaipata, los monumentos megalíticos de Tiawanaco y sus pirámides construidas milimétricamente, las policromías de los tejidos, la cerámica, las grandes obras de irrigación y las andenerías, la mejora y optimización de los terrenos de cultivo, la deshidratación de plantas, la refrigeración y la exactitud de la construcción de los templos y las ciudades.

Los inkas y los mayas y las civilizaciones amerindias dejaron la mayor proeza intelectual de todos los tiempos: un calendario que enmarcaba un ciclo de 374. 440 años íntimamente relacionado a las leyes del Universo y el hombre dentro de él como parte integrante e indisoluble de las mismas...Dejaron también la célula vital de su organización política y administrativa: la COMUNIDAD, que era la unidad básica social y en donde nadie era propietario individual de tierras porque éstas pertenecían a la colectividad...Lograron los Inkas alcanzar el ESTADO-ÉTICO gobernado sólo por leyes morales al amparo del Consejo de los Ancianos. Sus habitantes se guiaban por un tríptico moral: no mentirás, no robarás, no serás ocioso y sabían que las cosas de la tierra eran de todos y para todos, tal como el aire y el sol. Vivieron en un mundo feliz y sus descendientes, nuestros indios de hoy, son la más grande reserva moral del mundo de mañana... (Carnero 1968: 157, 158, 159 y 160)

Esas evidencias científicas y técnicas del Qullasuyu (Bolivia) demuestran que entre las culturas del mundo, la andina-amazónica logró hacer fértiles los desiertos con aguas del subsuelo y el uso de fertilizantes, fueron los primeros en aprovechar la teoría de los vasos comunicantes, en domesticar plantas para la alimentación, además de los conocimientos que tuvieron de geometría, matemática, astronomía, economía, educación y medicina, lo cual supieron aplicar con acierto, buscando siempre el bienestar de la población.

Dentro del sustento de fuentes importantes para el estudio del pensamiento educativo andino están los estudios arqueológicos y la historia oral. Los estudios arqueológicos se extienden en todas las

regiones del territorio andino y son libros abiertos que demuestran objetivamente la forma en que los hombres de los Andes, desde hace varios milenios, iniciaron un admirable desarrollo científico-tecnológico y educativo, gracias al cual respondieron el reto de su complejo espacio geográfico. El mundo no solamente admira las magníficas construcciones arqueológicas del Qullasuyu, sino que también reconoce el aporte de sus conocimientos científicos y técnicos a la civilización universal.

La búsqueda del conocimiento estaba enmarcada en el bien común de la sociedad, teniendo como base una filosofía humanista que reflejó a plenitud el pensamiento educativo andino. El objetivo principal estuvo destinado a descubrir y desarrollar el conocimiento para dedicarlo a la construcción del bienestar de la sociedad entera.

Parte de esos principios educativos se basan en prácticas ancestrales y milenarias, como el *ayni*,¹² la *minga*¹³ y la *mit'a*.¹⁴ El Historiador y cronista Inka Garcilazo de la Vega (1972), desde su perspectiva, manifiesta que los valores del gobierno Inka y el mérito de su ideología social fueron los que causaron la envidia de los españoles. El gran orden que los Inkas tuvieron para gobernar el imperio y su afán por lograr el bienestar de los pueblos con el desarrollo de la producción y de la productividad, en cuyo esfuerzo concentrado, los hombres y mujeres trabajaban según su edad, sexo y capacidad, y recibían su recompensa conforme a sus necesidades vitales.”

Ante esta organización, la educación estaba enmarcada en ser permanente y desescolarizada. Como se sabe, en occidente se organizaron las escuelas con fines de dominación ideológica. En las sociedades andinas no hubo ese género de escuelas. Primordialmente, la educación se desarrollaba en el seno familiar y posteriormente en el

¹² Es el trabajo recíproco entre las familias.

¹³ Columna vertebral del *quehacer* andino, trabajo en común o fraternal en beneficio de la comunidad.

¹⁴ Consistía en la prestación del trabajo por turnos para los fines sociales del Estado.

entorno de la comunidad; en consecuencia, era permanente y desescolarizada, desde la infancia hasta la adultez. Con ello se anticipó en siglos a postulados educativos que se darían en tiempos modernos.

2. La educación comunitaria andina y su práctica (caso aymara)

En Bolivia, antes de la conquista, existía una serie de naciones y pueblos indígenas que ya habían planteado y concebido una educación comunitaria que se remonta hace miles de años atrás antes de la era cristiana, donde se puede encontrar a los Tiwanacotas, Kollas-Aymaras y los Inkas. Hoy las prácticas de esta educación siguen perdurando en las naciones y pueblos indígenas.

La educación Tiwanacota estaba organizada en base a valores, como la solidaridad y la cooperación mutua, que hoy predominan entre los aymaras. El educador era solamente un instructor en las faenas diarias. Esto quiere decir que la experiencia cotidiana fue su principal escuela. "Los padres educaban a sus hijos y los instruían en las labores propias del campo, de la agricultura y de la ganadería. Las mujeres trabajaban los tejidos con singular habilidad, lo que permite deducir la existencia de una educación en y para la vida muy adelantada, pues tenía que ver también con la sobrevivencia" (Vásquez 1991: 20). En consecuencia, la educación era familiar y comunitaria, en base a los valores, la experiencia y la transmisión de conocimientos de generación en generación a través de la tradición oral.

Otra manifestación de la educación comunitaria se da en el imperio Kolla-Aymara. Este imperio floreció hacia el año 1000 a.C., eran de lengua aymara. La educación fue confiada a la familia y la comunidad. La organización social tomaba en cuenta la pertenencia territorial de los habitantes, lo que imprimía un carácter económico a los lazos entre los miembros mediante el trabajo colectivo de la tierra, además de los lazos de tipo espiritual que los unían como descendientes de un mismo tronco de parentesco. Este tipo de organización social se daba en el *Ayllu*, palabra común a los idiomas qheswa y aymara, que quiere decir comunidad, linaje, casta, género, parentesco. La Unidad Administrativa

era la *Marka*¹⁵ constituida por diez ayllus. La educación respondía a las necesidades de la vida, era "en y para la vida," se dirigía a toda la comunidad para resolver sus problemas y necesidades de existencia. Los niños eran introducidos a la vida social a temprana edad y se entrenaban junto a los mayores en las tareas de importancia para la comunidad. Los aymaras veían que era primordial la educación y que ésta marcaría el futuro de su sociedad.

Después surgen los Inkas, cuya educación era responsabilidad y tarea del Estado mediante los amautas, sabios que enseñaban las ciencias a los nobles del imperio.¹⁶ Era una educación oral, práctica y por experiencia, a través de las *Yachaywasis*¹⁷ y las *Ajllawasis*.¹⁸ La educación entre los inkas fue de tipo clasista y sexista. Pero esta situación cambió cuando se creó "la primera escuela por el Inka Roca en Cusco. El Inka Pachacútej impulsó un nuevo tipo de educación dirigida al pueblo. Su finalidad fue la de imponer la lengua del Cusco a todos los hombres." (Prescott 1847: 120 y 121). La educación inkaica se dio en torno a tres ejes fundamentales, vigentes hasta el día de hoy en los

¹⁵ La *Marka* fue la base de la unidad política, económica, social y religiosa. Cada ayllu nombraba un representante ante el Consejo Administrativo de la *Ulaka*, que era presidida por el *Mallku*. La *Ulaka* era el Consejo representativo de los ayllus.

¹⁶ Según Garcilazo de Vega (1972) y otros cronistas la educación inkaica se daba en cada una de las parcialidades, donde el curaca, ejerciendo una democracia superior a la griega, reunía a los pobladores para informar de la realidad social, ejerciendo una especie de pedagogía social, con autocríticas, proyectos y planes de trabajo. En este esquema social, los curacas no eran los mandones que luego impondrían el modelo europeo, sino hombres que como procuradores y fiscales se preocupaban por el bienestar del conglomerado humano puesto bajo su responsabilidad.

¹⁷ Era la escuela para la juventud masculina. Aquí instruían a los jóvenes en toda clase de conocimientos durante cuatro años. El primer año se les instruía en el *rumasini* (enseñanza oral). El segundo año estaba dedicado al aprendizaje religioso y la liturgia. En el tercer año se les iniciaba en conocimientos importantes de gobierno y administración. En el último año se les adiestraba en el arte militar y la historia. La finalidad de esta educación era formar al individuo como político, para una eficiente acción pública.

¹⁸ Era la casa de las escogidas. Se recogía muchachas para la fabricación de textiles, la preparación de bebidas y para cumplir con la reciprocidad cuando se precisaba de esposas para los señores inkas.

pueblos indígenas bolivianos del altiplano y los valles: *ama sua, janiw lunthasiñati* (no seas ladrón); *ama llulla, janiw k'arisiñati* (no seas mentiroso); *ama khella, janiw jayrasiñati* (no seas ocioso o flojo). Estas normas fueron los valores insustituibles de la población, obedecidos por todos y seguidos como modelos de conducta. La educación en los Inkas se basaba en la transmisión de valores mediante la familia y la comunidad a través de la tradición oral y la experiencia.¹⁹

Posterior a lo manifestado en párrafos anteriores, en 1910 Franz Tamayo mencionaba la necesidad de crear una pedagogía nacional: "necesitamos, pues, crear la *pedagogía nacional*, es decir, una pedagogía nuestra, medida a nuestras fuerzas, de acuerdo con nuestras costumbres, conforme a nuestras naturales tendencias y gustos y en armonía con nuestras condiciones físicas y morales" (Tamayo 1994: 12)²⁰ Así tuvieron que pasar muchos años para plantear la necesidad de crear una educación y pedagogía, que en la actualidad lamentablemente no se concibió, como lo manifestaba Tamayo.

De esta forma, la coyuntura del periodo Liberal (1899-1920) significó la apropiación de discursos y corrientes modernistas, que dio lugar a que surjan luchas sociales del movimiento indígena que buscan la recuperación de sus tierras, reconocimiento del Estado como ciudadanos y el acceso a la educación. Con estos hechos el problema de la educación indígena se convierte en uno de los planteamientos centrales, tanto de parte del movimiento indio como de la sociedad criolla-mestiza (Conde 1994: 88). Porque la escuela se convirtió en una estrategia de sobrevivencia enmarcada en la lucha por frenar las expropiaciones de tierras comunales y restituir las comunidades usurpadas. La alfabetización se volvió en una necesidad para conocer

¹⁹ Al respecto se sugiere consultar el trabajo de Javier Medina que enfoca y plantea el modelo pedagógico inka que refleja la definición de la escuela presentado a las *yachaywasis* y *ajllawasis* para posteriormente plantear algunas aproximaciones de este modelo pedagógico.

²⁰ El hecho de tomar en cuenta lo dicho por F. Tamayo no significa que se comparta su filosofía, forma de vida, ideología, se toma en cuenta simplemente algunas ideas de su texto "Creación de la pedagogía nacional."

las leyes y realizar gestiones reivindicativas en mejores condiciones. (Sanjinéz 1968: 20 y 48) generando en los indígenas aymaras de La Paz iniciativas e intereses para fundar centros educacionales a nivel nacional para todas las comunidades (o ayllus) de la república (Choque 1992: 23). A partir de 1928 se realizan organizaciones culturales orientadas a la educación del indio. (Conde 1992: 113), que se concreta con la fundación del "Centro Católico de Aborígenes Bartolomé de las Casas"²¹. El 8 de agosto de 1930 se funda la "Sociedad República del Qullasuyu"²², por el indígena Eduardo Leandro Nina Qhispi que estaba destinada a la defensa de los derechos del indio, en el orden territorial, político y educativo. El 2 de agosto de 1931 se funda la "Escuela Ayllu de Warisata"²³ por el indígena Avelino Siñani y el profesor Elizardo

²¹ Este centro estaba formado por representantes de los ayllus: *jilaqatas*, *kurakas* y *mallkus*, asimismo por los caciques, apoderados y escribanos de toda la república (Conde 1992: 114) "La idea de creación de este centro educativo emanó de las necesidades de lucha legal de los caciques-apoderados. En búsqueda de apoyos y alianzas con otros sectores sociales, los caciques-apoderados se vincularon con sacerdotes de las parroquias indígenas de la zona oeste de la ciudad de La Paz, como San Pedro, el Rosario y San Sebastián." (Soria 1992: 63) Las labores de esta institución comienzan con la creación de escuelas en las comunidades, haciendas y ayllus con la participación de maestros indígenas, hasta 1931 según Jaime Mendoza (1931) esta institución habría creado 96 escuelas particulares en el departamento de La Paz.

²² Constituida por todos los delegados e *hilacatas* de las distintas comunidades del departamento de La Paz (Choque 1992: 24). Este centro educativo tenía la misión de fundar escuelas en comunidades y haciendas rurales para todos los indígenas del Estado boliviano. La propuesta de Nina Qhispi no solamente era la alfabetización, sino la formación integral de sus educandos dentro de los principios éticos e ideológicos de su cultura. Por eso buscaba que sus enseñanzas sean la toma de conciencia del indio, de su realidad de opresión e injusticia. (Ticona 1992: 105)

²³ Esta escuela nació para dar educación a los indígenas que no eran tomados en cuenta por los gobiernos liberales en cuanto al acceso a la educación y en contraposición a la organización latifundista (Iño 2007: 383). El modelo educativo de Warisata combinaba el *ayllu* y estaba centrado en una educación integral "por que abarcaba todas las formas inherentes a un organismo educativo y por que, saliendo de su recinto, se extendía a la comunidad en su conjunto, combinando en múltiples formas su triple dimensión de aula, tierra y taller, lo que en otros términos significa la formación de un hombre culto, apegado a la tierra y capaz de utilizar los recursos del ambiente" (Salazar 2006: 87). Mediante la supresión del horario y exámenes, la implantación de la coeducación, la reducción del tiempo de escolaridad y carga horaria, el uso de la educación bilingüe,

Pérez. Dando inicio a la lucha por la educación del indio a través de líderes y educadores como Santos Marka T'ula, Leandro Nina Qhispi, Lucas Miranda Mamani, Marcelino Llanque y otros que contribuyeron con sus ideas, propuestas y aportes para la generación de una educación integral y accesible para todos los sectores indígenas y populares.

Analizando la historia de la educación boliviana según Barral (2001) manifiesta que casi todas las recetas pedagógicas provienen del extranjero y se trata de construir una educación con valores y parámetros externos. Esta situación hace ver que se sigue sin *identidad pedagógica*. Si se quiere hacer una verdadera transformación se debe hacerla desde abajo hacia arriba, desde la experiencia y vivencia pedagógica de las comunidades. Ahí están: Warisata, el *Ayni Ruway*, las *Yachaywasis*, las escuelas mineras de COMIBOL, las universidades populares, y tantas experiencias que pueden servir como referencias para sistematizar la nueva educación boliviana y pasar del *bobarysismo pedagógico* y el constructivismo pedagógico al *comunitarismo pedagógico*.

La actual preocupación de la educación boliviana y de otros países debe radicar en conocer y posteriormente reivindicar los principios teóricos-científicos del pensamiento y la visión cósmica andina-amazónica, a fin de presentarla como figura alternativa a la educación boliviana; evitando así que ésta siga alienándose con los parámetros de ideologías transnacionales y neoliberales, de carácter consumista e individualista. Estudiar esta alternativa es de vital importancia, porque las evidencias históricas, diacrónicas y sincrónicas prueban que la mayoría de las reformas educativas impuestas oficialmente en la educación boliviana,²⁴ perturbaron la identidad andina-amazónica, creando entre los bolivianos un complejo de dependencia e inferioridad

la formación y educación para el trabajo, el desarrollo de habilidades, cualidades y aptitudes psicomotoras, la alimentación y higiene y el internado por solo mencionar algunos hechos pedagógicos. Ver: Elizardo Pérez, Warisata la escuela-ayllu, pp. 69-87 y "Warisata, la escuela ayllu" pp. 141-143; Carlos Salazar, Warisata Mía, pp. 85-89 y Roberto Choque, "La educación indígenal boliviana," p.154, "La problemática de la educación indígenal" pp. 23-24 y "La escuela indígenal: La Paz (1905-1938)," pp. 29-36.

cultural, con ignorancia de los valores humanistas y filosóficos de la ciencia y tecnología que durante milenios desarrollaron las culturas andinas. La cosmovisión de las culturas indígenas de Íberoamérica se refleja también en los procesos educativos que parte del tejido de la vida, es decir, es una totalidad, en completa armonía y equilibrio entre ser humano, comunidad y naturaleza. La concepción occidental (foránea) de la educación, al igual que de la sociedad, es dicotomía, separación, que divide realidad con educación y todo lo demás. Sin embargo, la lógica autóctona de la sociedad y la educación es holística (totalidad) (Barral 2001: 38).

No se debe caer en las erróneas apreciaciones occidentales que conciben a las sociedades no occidentales, sin estrategias educativas, debido a que las naciones y pueblos indígenas no tuvieron ni tienen centros educativos propios, como las escuelas. Esta concepción se manifestó en la historia de Bolivia (Colonia, Republicana, Liberal, Nacionalista, Gobiernos Militares) y en la actualidad al considerar a las naciones y pueblos indígenas como sociedades atrasadas, incivilizadas y sin conocimientos científicos, lo cual se pone de manifiesto en casi todas las políticas educativas bolivianas que planteaban llevar la educación a través de la instrucción como alternativa de civilizar e instruir a los indígenas para que salgan de su atraso.

Se conoce que, como en toda sociedad, la educación (formal o informal) que se practica en los primeros años de la niñez constituye en

²⁴ Si bien con la fundación de la república se emanan las primeras leyes educativas, la educación se caracterizó por ser elitista y clasista. Esta situación tampoco se modificó en el periodo Liberal, donde el indígena es considerado como un obstáculo para el progreso de Bolivia. Así la educación se limita para el indígena en sólo castellanizar. Por eso se proponen las escuelas ambulantes. Con la revolución nacionalista de 1952 las posiciones no se modifican, por que se pretende castellanizar, civilizar y convertir a los indígenas en campesinos. Y la Ley de Educación 1565 plantea algunos cambios, con la propuesta de educación intercultural y bilingüe que manifiesta la inclusión de los indígenas a la educación. Pero se propone esta situación sin tomar en cuenta las prácticas educativas de los pueblos indígenas y su cosmovisión de mundo. De esta forma "los programas políticos criollos siempre estuvieron de espaldas a la realidad indígena" (Flores 1953: 14).

la base de la futura personalidad que debe ser el reflejo de la sociedad a la que pertenece, sin embargo, la educación integral de los andinos se da en todas las etapas de la vida (Gutiérrez 1994: 107).

Dentro de la visión cósmica andina-amazónica de los pueblos indígenas, la educación, los conocimientos, el proceso de enseñanza y aprendizaje se dan a través de la enculturación,²⁵ basada en la práctica de la oralidad. "En las sociedades tradicionales la transmisión de los conocimientos se da generalmente a través de la oralidad, mecanismo educacional que permite la comunicación directa de una generación mayor con otra joven. El proceso enseñanza parte de la familia, de los parientes y de la comunidad siendo primordial para la formación de la personalidad y el respeto en los valores culturales" (Gutiérrez 1994: 102). De esta manera, los maestros de su escuela, colegio y universidad son sus propios padres y abuelos. Su escuela es la escuela de la vida; pero eso sí, de la vida de su raza. La tradición es un dogma sagrado para el niño indio. La religión del Inti y la Pachamama, la religión telúrico-sabeísta del Inka; la lengua aymará y keswa; la historia oral del Imperio. Dentro de esta cultura se modela el alma india, igual que la moneda en el troquel. Esto es lo que no ha entendido la pedagogía importada de Europa, porque el cholaje boliviano hace política demagógica con la educación del indio. Quiere educar al indio con otro idioma y cultura diferente. En una lengua distinta a su lengua de sangre y a su cultura vital (Reinaga 2001: 131).

La formación del individuo parte del seno mismo de la familia, abarcando todos los actos de socialización y transmisión de la cultura en general. El proceso de aprendizaje se da en gran medida de manera empírica e inconsciente, debido a que el niño y el adolescente aprenden algunas normas culturales por participación, tal es el caso de los niños aymaras y qheswas que se inician a temprana edad en la actividad del

²⁵ Es la experiencia que dura toda la vida y la cual se da mediante un proceso de enseñanza y aprendizaje, parcialmente consciente a través de la cual la generación de más edad incita, induce y obliga a la generación más joven a adoptar los modos de pensar y comportarse.

pastoreo, pasando etapa por etapa para participar en la actividad económica familiar y posteriormente en la comunidad. "En las sociedades tradicionales, como la Quechua o Aymara, los niños aprenden un sin fin de actividades a través de la experiencia de la vida diaria, pero muchas veces esta asimilación informal no garantiza la formación a la que la sociedad aspira, por lo que todas las sociedades deben recurrir a ciertos mecanismos educacionales intencionales que deben garantizar la formación de un tipo de hombre que la sociedad necesita" (Gutiérrez 1994: 101). Asimismo, recurren a emplear estrategias educativas, como la utilización de premios o castigos para que el niño aprenda ciertas normas o valores. Los niños deben tomar conciencia que la educación es una responsabilidad que deben asumir por su propia iniciativa. "La educación en sociedades primitivas tiende a una integración del niño en la comunidad adulta, logrando adquirir responsabilidades desde temprana edad, además de suscitar en el niño un interés por su propia educación" (Kneller 1974: 93).

El proceso de educación en las sociedades andinas se manifiesta en todo el transcurso de la vida, desde el momento de su nacimiento hasta su muerte. Existen etapas y procesos que se tienen que seguir.

Durante la primera etapa, que es la época del embarazo, la madre de la muchacha que va a dar a luz tiene la costumbre de tejer una faja (*yapisa*) para formar el cuerpo de las *wawas*. Por eso la "labor de la madre es envolver al recién nacido (*manapax k'irunti, k'irnaqi*). Ella envolverá a la wawa con pañales (*wawa jananta*) y faja (*yapisa*), como si fuese una ninfa. En la cabecita de la *wawa*, la madre coloca un paño (*phant'a*) con el fin de protegerla y evitar que se resfríe o se deforme" (Ricardo López 1999: 11). El objetivo de esta etapa es que los niños deben aprender a estar quietos y formarse así ya que en los próximos meses la wawa aprende a estar envuelta (*wawax yasta, k'iruñ yatxill*). La madre para continuar y realizar sus actividades cotidianas se carga al niño en la espalda con un *awayu* (*k'irt'apxiw, ukata awayur kalljarupxi*) (Ricardo López 1999: 11).

En la segunda etapa el niño/a va creciendo al cuidado de la madre, por eso a medida que pasan los meses y se desarrolla empiezan a fatigarse por los pañales y a gatear (*kumpnaqi, kumpnaqirichill*). Es cuando la *wawa* sale del nido (*thapat mistux*). “Esta etapa, es cuando los niños/as dejan los pañales, se relaciona con la mudanza de las ledidópteras. Cuando la *wawa* se sienta y pide cosas, se llama niño/a que pide (*irqi wawa*)” (Ricardo López 1999: 11). Posteriormente el niño/a empieza a ponerse de pie (*sayt’araki*) para dar los primeros pasos (*chilqtarakiw, chillqtiy*), acercándose sonriendo a sus parientes (*larst’asis, larts’asis makhati*). “Una vez que el niño ha desarrollado el sentido del equilibrio, camina (*sarnaqchill*) y luego corretea (*tannaqi*). En este proceso de desarrollo también aprende los juegos (*anatasiñanakarakill yatirakix wawqhullax*)” (Ricardo López 1999: 12). A los tres años, con la capacidad de controlar sus sentidos y equilibrio, el niño va realizando actividades por iniciativa propia y manejando los objetos que le rodean (*sutpachalla, yast kuns lurt’iy jupax antapampi...kunalls apt’asini*).

De manera inconsciente los niños aprenden las labores masculinas y femeninas al estar en contacto con sus padres. Así, en el proceso del desarrollo, “los niños varones imitan el trabajo del padre; y las niñas colaboran con la madre y entre ellas se ayudan en el fogón donde cocinan (*lluqall wawaxa, kuna lurañ utji, ukax tatas kijpa, kippall lurixa. Inull wawax miamaparuraki yanapt’araki, ukax qhirin kunall lurañachill, ukanakx lurt’asipxi janti*)” (Ricardo López 1999: 12).

La tercera etapa de aprendizaje o educación inicial se da en el seno familiar, en la comunidad.²⁶ El niño inicia el proceso de socialización que determinará las relaciones y normas que deberá practicar en el transcurso de su vida. Tal es el caso de los niños aymaras. En esta etapa tiene lugar el *rutuchi*,²⁷ en donde los padres nombran a sus padrinos,

²⁶ Ver: Weimar Giovanni Iño Daza “Educación intercultural bilingüe desde las naciones y pueblos indígenas originarios en la educación inicial”, pp. 546-552.

²⁷ Es el primer corte de cabello en los niños realizado con una ceremonia que está a cargo de los padrinos (*ichu tata, ichu mama*) y de todos los invitados. A cambio de una mecha de cabello dejan una remuneración económica -en dinero o especie- que se constituirá en el capital del niño para su vida futura.

quienes se convierten en segundos padres. "Con esta ceremonia, el niño ingresa al mundo de la responsabilidad, adoptando una base moral que toma como factor la modestia" (Carter y Mamani 1982: 150). Básicamente, en esta etapa de la vida el niño aprende las normas morales; como el respeto a los mayores, los valores y la disciplina en general. El objetivo de esta educación es que los niños obedezcan las órdenes de los mayores, sean independientes y capaces de asumir responsabilidades que les otorguen la familia y la comunidad.

Luego de la educación inicial preparatoria, "el niño a los siete años pasa de esta primera etapa a la segunda etapa mediante un rito especial.

Dicha transición va enmarcado por la erupción de los primeros dientes permanentes y tradicionalmente se formaliza mediante el ritual de *patu wawa*" (Carter y Mamani 1982: 153). Después del ritual los padres pueden recurrir a los castigos corporales, se debe recordar que en la primera etapa no se podía castigar corporalmente (chicote) y se recurría a la terapia del miedo y la burla. En esta etapa el aprendizaje de los valores se completa mediante los medios lúdicos, como la *tunkuña*²⁸, el trompo y otros juegos.

Conjuntamente los cuentos tradicionales, mitos, leyendas e historias -que se transmiten a través de la tradición oral- son los elementos educativos que se constituyen en los medios más importantes para llevar adelante el proceso de educación y formación. En el caso andino "el cuento incorpora las principales bases de la sociedad y es un implemento primordial de instrucción, posiblemente el medio verbal más importante para la transmisión de los valores de la sociedad". (Carter y Mamani 1982: 168) "El cuento es un gran aporte para el desarrollo del lenguaje, porque permite al niño configurar su lenguaje, dirigir y ordenar sus expresiones, procurando que éstas sean el resultado de ideas de razonamientos y de saberes y experiencias elaboradas... El cuento se relaciona con el mito, el relato, la leyenda, el testimonio y la

²⁸ Es un medio lúdico que ayuda desarrollar las habilidades operativas, física-motoras de los niños.

fábula; en una compleja trama de realidad y de fantasía que la memoria colectiva crea, recrea, difunde y conserva al pasar los años" (Paredes 1992: 32). En esta etapa la educación básica se manifiesta a través de la utilización y la combinación de los deberes (el trabajo de campo, cuidado del ganado, quehaceres domésticos) junto a los juegos. La transmisión oral de cuentos, mitos, leyendas historias son elementos primordiales de esta educación básica.

Después de la educación básica llega la mayoría de la edad, esta etapa de la educación empieza con las obligaciones sociales como el matrimonio.²⁹ Posteriormente tienen que pasar por varias responsabilidades, como los cargos políticos de *jilakatura*, los procesos del *ayni* y, de esta forma, hasta llegar a ser una persona mayor íntegra para constituirse en *achachila* (abuelo) o *awicha* (abuela) de la comunidad. El asumir estas responsabilidades y llevarlas a cabo con toda normalidad es el reflejo de la formación integral que aprendió en el transcurso de su educación y de su vida.

Con los hechos presentados, el proceso educativo en la comunidad andina, tiene una noción diferente de comprender y llevar a la práctica, prueba de ello es la tradición oral que se da en los procesos educativos

²⁹ "Las parejas jóvenes establecen relaciones sociales generalmente en las fiestas de la comunidad. La estética o belleza expuesta en la fiesta está en función al parecido con las aves: rostros redondos, ojos rasgados, mejillas rojas (*wila chapusa*), etc. En las fiestas es donde aquéllos roban a éstas. Es decir, el varón lleva a la muchacha a la casa de sus padres, pues ella será su futura nuera (*yuychi'a*)." (Ricardo López 1999: 9) La ceremonia del matrimonio aymara (*panichhasañsa*) dura tres o más días y es organizada por la pareja y las familias. Existe la tradición de nombrar padrinos (*parin mama*, *parin tata*), mediante la práctica del "rodeo" o ruego (*ruwl'aña*), que consiste en la visita de los novios a la casa de los padrinos. El matrimonio, en el área rural, se efectúa en la festividad de algún santo de la comunidad. De esta forma el matrimonio es una etapa más de la vida del ser humano andino que se cumple para poder acceder a roles sociales que debe cumplir dentro de la comunidad. Porque la unión y complementariedad de fuerzas entre varón y mujer (*chacha*, *warmi*) dará lugar al ser *jaqi*, que es el *Ser Reconocido* por la comunidad como "personas como tal" que tienen derecho a participar en los procesos económicos, políticos, sociales de la comunidad. (Iño 2008: 524). Así el *jaqi* llega a su realización máxima cuando se *jaqicha*, es cuando toma matrimonio (González 2002: 75). El varón y la mujer sin matrimonio no son *jaqis* en plenitud.

iniciados en la niñez, la adolescencia y la mayoría de edad. Es la manifestación de una forma diferente de llevar adelante los procesos educativos. Este el caso de la mayoría de los pueblos indígenas del Estado boliviano.

3. Principios de una educación comunal-nacional³⁰

Es necesario tomar muy en cuenta las diferentes formas de llevar adelante los procesos educativos, tal es el caso presentado sobre la educación andina, que tiene distintas características de entender y practicar la educación y, consecuentemente, la formación integral de los seres humanos.

También se debe entender que los hechos y actos educativos deben generarse y concretarse en el diálogo, la tolerancia, el respeto y la inclusión de todos los actores sociales del Estado boliviano. Ante esta cuestión, después del esbozo argumentativo se sugiere algunos principios que debe contemplar una educación comunal-nacional:

³⁰ Con referencia a los principios de una educación comunal-nacional se circunscribe a entender como una educación nacional con una orientación comunal que no solamente expresa lo indígena-campesino, sino también a lo urbano-popular, es decir, una unión y complementariedad de las diversidades, que se manifiesta con la inclusión-integración de los actores sociales del Estado boliviano. Lo que se pretende con la educación comunal-nacional es dar a conocer algunos lineamientos que puedan regir una democratización de acceso a la educación que busque una calidad educativa y consecuentemente una calidad de vida, a través de una formación integral que se genere con los aportes y propuestas educativas de cada expresión cultural ya sea indígena-campesina o urbana-popular. Así la educación comunal-nacional tiene esa orientación de tratar de educar de forma integral para generar espacios de intercultural e intracultural, con ejes sociales de tolerancia, igualdad e inclusión de todos los bolivianos. Esta educación comunal-nacional se refiere a una educación abierta flexible entre las posturas y visiones de mundo como el caso de Bolivia la visión comunitaria (andina y amazónica) y la visión occidental moderna, por eso la educación comunal es la unión y complementariedad entre estos opuestos para buscar conciliar espacios de integración entre todos los ciudadanos bolivianos que se puede dar a través de la educación.

- Educación para el trabajo.
- Educación comunitaria, donde se preserve la mutua y recíproca ayuda y colaboración social, a nivel familiar, comunitario y estatal, con la práctica del *ayni*, la *minqa*, el *ñandereko* y *alliamelli omaanhjej na we*.
- Educación continua y eminentemente práctica, buscando el bienestar del ser humano, la familia, la comunidad y el Estado.
- Educación con valores donde se practique la solidaridad, la tolerancia, la inclusión, el respeto, el amor, el compartir y la sabiduría. Respetando el valor moral, afectivo y físico del ser humano.
- Educación sustentada en los principios de unión y complementariedad con todo lo que existe y tiene vida.
- Una educación que respete los principios y concepción de la práctica de la educación de la diversidad indígena-campesina y urbana-popular que existe en Bolivia.
- Educación desescolarizada para los pueblos indígenas.
- Una educación que preserve y emplee la tradición oral.
- Educación para la vida y desde la vida que preserve la salud y la vida.
- Educación incluyente y tolerante que cultive el principio de la justicia, igualdad y respeto a la dignidad humana.

Sustancialmente la educación comunal-nacional debe buscar la inclusión de todos los actores sociales tomando en cuenta las distintas formas de concebir y practicar que tienen los sectores indígenas-campesinos y urbanos-populares con referencia al *quehacer educativo* y la *praxis pedagógica* en su entorno sociocultural. Se debe consolidar una educación con valores propios que logren formar un ser humano integral que pueda lograr la transformación del Estado boliviano, es decir, una educación desde Bolivia y para Bolivia. Por lo cual, es necesario que los bolivianos hagan un esfuerzo por comprender la sabiduría de los pueblos indígenas, referida a la necesidad de lograr un equilibrio entre las energías que mueven el universo y que posibilitan la vida de nuestros seres queridos para que podamos respetar nuestro entorno y el derecho a una vida digna de nuestros hermanos.” (Salazar 2007: 21)

Solo el diálogo, la inclusión, el respeto y la tolerancia brindarán un equilibrio y la construcción de un Estado, donde se consolide el respeto a la diversidad, la práctica cultural, social, política, económica de todos los bolivianos para generar a partir de la educación un Estado para Todos y de Todos que contemple la dignidad y el bienestar del ser humano, que se exprese en el “vivir bien” con igualdad, armonía, equilibrio, tolerancia, inclusión y respetando el bien común de todos los bolivianos y bolivianas.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRAL, Rolando
2001 *Reforma Educativa: Más allá de las recetas pedagógicas.*
Yachaywasi: La Paz.
- CARNERO, Guillermo
1968 *Nueva teoría para la insurgencia.* Amerindia: Lima.
- CARTER, William y MAMANI, P., Mauricio
1982 *Irya Chico: individuo y comunidad en la cultura aymara.* Juventud:
La Paz.
- CHOQUE CANQUI, Roberto
1996 "La educación indigenal boliviana" en Estudios Bolivianos
N° 2. IEB-UMSA: La Paz.
1994 "La problemática de la educación indigenal" en DATA N° 5.
INDEEA: La Paz.
1992 "La escuela indigenal: La Paz (1905-1938)" en Silvia Rivera
(comp.) Educación Indígena: ¿ciudadanía o colonización?
Aruwiyiri: La Paz.
- CONDE MAMANI, Ramón
1994 "Lucha por la educación indígena, 1900-1945" en DATA N° 5.
INDEEA: La Paz.
1992 "Lucas Miranda Mamani: Maestro indio Uru Murato" en
Silvia Rivera (comp.) Educación Indígena: ¿ciudadanía o
colonización? Aruwiyiri: La Paz.
- DELORS, Jaques
1996 *La educación encierra un tesoro: Informe a la UNESCO de la
comisión internacional sobre la educación para el Siglo XXI.*
Santillana-UNESCO: España.
- ESPINOZA, Waldemar
1987 *Los Incas: economía, sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyu.*
Anaru: Lima.

- FLORES MONCAYO, José (comp.)
1953 *Legislación boliviana del indio*. Instituto Indigenista Boliviano La Paz.
- GARCILAZO DE LA VEGA, Inca
1972 *Comentarios verdaderos sobre el imperio de los Incas*. Universo: Lima.
- GONZÁLES, Gregorio
2002 "La 'diarquía', un principio de la lógica aymara-andina" en Kollasuyo N° 1 Filosofía Andina. Carrera de Filosofía-UMSA: La Paz.
- GRILLO, Eduardo
1993 "La Cosmovisión Andina de siempre y la cosmología occidental moderno" en Desarrollo o Descolonización en los Andes. PRATEC: México.
- GUTIÉRREZ, Ramiro
1994 *La antropología y el análisis cultural aplicado a la educación. Curso de capacitación a distancia en educación intercultural bilingüe*. CEE: La Paz.
- HUANACUNI, Fernando
2005 *Visión cósmica de los Andes*. Plural: La Paz.
- IÑO DAZA, Weimar Giovanni
2008 "Educación intercultural bilingüe desde las naciones y pueblos indígenas originarios en la educación inicial" en Anales de la XXI Reunión Anual de Etnología. MUSEF: La Paz.
2008 "La ciudadanía en la visión cósmica andina" en Anales de la XXI Reunión Anual de Etnología. MUSEF: La Paz.
2007 "Tres reformas educativa en Bolivia: Liberal, revolucionaria y neoliberal; sus bases y propuestas" en Historia N° 30. Carrera de Historia-UMSA: La Paz.
- KNELLER, George
1974 *Introducción a la antropología educacional*. Paidós: Argentina.

- MEDINA, Javier
1994 "El modelo pedagógico inca" en UNITAS N° 10. La Paz.
- MENDOZA, Jaime
1931 "Por los indios" en La Prensa. Sucre.
- PAREDES, Nancy
1992 Análisis de la tradición oral andina a través del cuento aymará. La Quachwa. Tesis de Maestría. Universidad Nacional Autónoma de México: México.
- PÉREZ, Elizardo.
1992 *Warisata. La escuela-ayllu*. Hisbol-CERES: La Paz.
1979 "Warisata, la escuela ayllu" en Mariano Baptista Gumucio (comp.) *Antología Pedagógica de Bolivia*. Los Amigos del Libro: La Paz.
- PRESCOTT, Guillermo
1847 *Historia de la Conquista del Perú*. Mercurio: Madrid.
- REINAGA, Fausto
1981 *La Revolución Amaútica*. Comunidad Amaútica Mundial: La Paz.
2001 *La Revolución India*. Fundación Amaútica "Fausto Reinaga": La Paz.
- RENGIFO, Grimaldo
1991 "Desaprender la modernidad para aprender lo andino" en UNITAS N° 4. La Paz.
- REYNAGA, Wálter
2002 "Un análisis racional ¿Filosofía Andina?" en Kollasuyo N° 1 *Filosofía Andina*. Carrera de Filosofía-UMSA: La Paz.
- RICARDO LÓPEZ, Ulpian
1999 "Niños, cargos y yatiris en Carangas. Una aproximación al caminar andino" en *Eco Andino* N° 7-8. CEPA: Oruro.

- RUIZ, Gonzalo
2005 *Análisis crítico de la Reforma Educativa*. UNIVALLE: Cochabamba.
- SALAZAR MOSTAJO, Carlos
2006 *Warisata mía. Y otros artículos polémicos*. El Cóndor boliviano: El Alto.
- SALAZAR, Federico
2007 "Testimonio del ex capitán grande del pueblo Weenhayek" en C. Miranda Weenhayeks. Una lucha por el reconocimiento de su dignidad. UNIR: La Paz.
- SANJINÉZ, Marcelo
1968 *Educación rural y desarrollo en Bolivia*. Don Bosco: La Paz.
- SORIA CHOQUE, Vitaliano
1992 "Los caciques-apoderados y la lucha por la escuela (1900-1952)" en Silvia Rivera (comp.) *Educación Indígena: ¿ciudadanía o colonización?* Aruwiyiri: La Paz.
- TAMAYO, Franz
1994 *Creación de la pedagogía nacional*. Juventud: La Paz.
- TICONA ALEJO, Esteban
1992 "Conceptualización de la educación y alfabetización en Eduardo Leandro Nina Qhispi" en Silvia Rivera (comp.) *Educación Indígena: ¿ciudadanía o colonización?* Aruwiyiri: La Paz.
- VÁSQUEZ, Víctor
1991 *Historia de la Educación Boliviana*. Enciclopedia de la Educación Boliviana Franz Tamayo. Teddy: La Paz.
- YAMPARA, Simón
1985 *Adoptar la vía capitalista o la vía comunitaria andina*. La Paz.

CRITERIOS MORFOSINTÁCTICOS EN LA ENSEÑANZA DEL AYMARA COMO SEGUNDA LENGUA¹

Nicanor Gonzalo Huanca Camargo

0. Resumen

El estudio está enmarcado en la temática de la enseñanza de las lenguas originarias como L2 en los contextos urbanos, donde persiste la diglosia entre las lenguas nativas y la lengua castellana, específicamente el caso del aymara, cuya estructura morfosintáctica se caracteriza por una complejidad notoria con relación a otros idiomas, lo cual repercute en el proceso de aprendizaje.

Este trabajo es el resultado de experiencias de aula obtenidas en la carrera de Lingüística e Idiomas de la Universidad Mayor de San Andrés de la ciudad de La Paz, en un contexto donde los estudiantes exhiben diferentes grados de bilingüismo. En este sentido, el trabajo está organizado en dos partes: primeramente aparecen los aspectos morfofonémicos del aymara, luego se muestra algunas dificultades de aprendizaje y posteriormente se presentan las reglas morfosintácticas del idioma aymara que ayuden a superar dichos inconvenientes, y por último se plantea las conclusiones.

¹ Estudio presentado al VII Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe, realizado del 1 al 4 de octubre de 2006, organizado por Ministerio de Educación y ProeibAndes, Cochabamba-Bolivia.

1. Introducción

En principio debo indicar que esta exposición, más que presentar un planteamiento de bases teóricas de la gramática aymara, estará orientada a dar algunas sugerencias sobre la aplicación de normas morfosintácticas y morfofonémicas en la escritura del aymara que en determinadas ocasiones causan dificultad en el proceso de enseñanza y aprendizaje. Los ejemplos que presentaremos son recogidos en diferentes situaciones comunicativas de los cursos de aymara en la carrera de Lingüística e Idiomas de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz, escenario donde se ha observado que los estudiantes que aprenden este idioma como segunda lengua, muestran una marcada heterogeneidad respecto al conocimiento de la lengua y cultura nativa dando lugar a diferentes grados de bilingüismo, donde el proceso de aprendizaje se torna un tanto difícil. Fundamentalmente, ellos presentan incertidumbres o confusiones en el uso de determinadas formas gramaticales, no sólo en la escritura sino también en la actividad de lectura.

En esta medida en primera instancia se analiza las diversas dificultades que se observaron durante el proceso de aprendizaje del aymara como L2 en los diferentes cursos que, a su vez, trascienden en el desarrollo de las habilidades comunicativas y lingüísticas de los estudiantes que adquieren esta lengua como L2. En este proceso, se pudo detectar que mayormente los problemas radican en la asimilación y aplicación de reglas gramaticales del aymara.

La segunda parte del trabajo plantea algunas estrategias metodológicas y reglas morfofonémicas y morfosintácticas, orientadas a superar los problemas que obstaculizan el aprendizaje de la lengua aymara en la educación superior, este planteamiento se hace a partir de criterios pedagógicos y pragmáticos. De esta manera queremos contribuir al desarrollo y fortalecimiento de la lingüística aplicada y asimismo coadyuvar al mejoramiento de la enseñanza y aprendizaje del aymara, en la perspectiva de promover la educación intercultural bilingüe en los diferentes ámbitos del sistema educativo.

2. Características morfosintácticas del aymara

El aymara, al igual que otros idiomas del mundo, posee particularidades en su estructura gramatical y su funcionamiento. Partiendo del principio de la clasificación tipológica de las lenguas según sus rasgos gramaticales como indica Yunyent (1999:43), podemos decir que el aymara es un idioma aglutinante o sufijante, cuya distribución de las unidades semánticas que comportan un mensaje, presenta una serie de recursos lingüísticos constituidos mediante la sufijación sobre la base de elementos radicales que se utilizan con frecuencia. Según los estudios de Hardman y otros (1988:16), los aymara hablantes valoran las normas culturales como la cortesía, la elegancia, el ingenio y la habilidad en el habla. Esta destreza se evidencia por el uso de una infinidad de morfemas que interactúan sobre las raíces y troncos, y estos elementos son fundamentales para el funcionamiento de la lengua aymara en diversas situaciones comunicativas.

Como se conoce, el aymara presenta dos clases de raíces: nominales y verbales, estas se ubican principalmente al inicio de las palabras que se constituyen en el núcleo. Las raíces nominales son libres, vale decir, que no requieren necesariamente el acompañamiento de los sufijos. Mientras que las raíces verbales van ligadas de uno o varios sufijos que al añadirse van afectando al significado de la palabra.

A continuación pasamos a ver algunos procesos morfofonémicos y morfosintácticos que aparecen con frecuencia en el uso de la lengua aymara y sus implicaciones pedagógicas en el proceso de aprendizaje.

3. Aspectos morfofonémicos del aymara

Una de las particularidades más evidentes del idioma aymara es que su estructura morfofonémica es sumamente compleja en la formación de palabras y frases al interior de la oración, esta complejidad es generado fundamentalmente por la inestabilidad de su sistema vocálico en determinadas situaciones; a su vez, este fenómeno se debe a factores como el ritmo, el acento y la entonación, aspectos que

aún no están estudiados con profundidad hasta el momento; aunque algunos de estos aspectos señalados no son muy determinantes como en otras lenguas, pero sí tienen que ver mucho con la distribución de los elementos morfosintácticos y su significado.

3.1. Ritmo

Según Lapesa (1988:57), el ritmo del lenguaje es el resultado de la intervención de diversos factores como ser la cantidad o duración de los sonidos articulados, el tono o altura musical con que se emiten, y la intensidad o energía. Del predominio de unos u otros elementos depende el carácter del acento en cada lengua.

Con respecto al aymara, Palomino (1994:42) nos dice que “el carácter fijo del acento se puede advertir de manera nítida en lenguas aglutinantes como el quechumara agregándole a una raíz tantos sufijos como sea posible: el acento se ubicará automáticamente en la penúltima posición”. Como se ha podido comprobar, el idioma aymara lleva el acento de intensidad en la penúltima sílaba, su ubicación dentro de la palabra es automática. Por tanto, podemos deducir que el ritmo en el idioma aymara se define más por la intensidad del tono en la penúltima vocal de la palabra.

Por ejemplo en la poesía aymara la intensidad del ritmo está determinada de acuerdo a la magnitud del verso, es decir, dependiendo de la cantidad de frases que componen el verso, veamos la primera estrofa del poema titulado “Phaxsi” de Clemente Mamani, donde podemos observar que el ritmo está representado por la elevación de la tonalidad de voz en cada palabra. Ejemplo:

Wiñayan wiñayap aski qhaniri
 Qullasuy chhijnuqir qhuya phaxsi
 ancha qhanir qullqi janchini
 jan akch'as samart'ir tawaqu
 ch'iwinaksti jan phiñasisawa
 ina mullakpin imantasiytaxa

3.2. Acento

En aymara, el acento no es de carácter fonémico ni ortográfico, porque posee el acento prosódico, es decir, se puede apreciar sólo en la pronunciación pero no se lo escribe. Hardman y otros (1988:43) indican que en este tipo de acento se produce una ligera subida en el nivel del tono en la vocal acentuada, en aymara, el acento incurre siempre sobre la penúltima vocal de una palabra aún cuando la vocal final determinante haya sido suprimida por razones morfofonémicas. Por ejemplo, en estas oraciones el acento recae en las sílabas indicadas:

/jupáx yapúr saríwa/	él/ella fue a la chacra'
/Mariyáx qhathún álji/	'María vende en el mercado'
/saraxañani/	'vámonos'

En los ejemplos anteriores, las vocales finales de las palabras que anteceden al verbo se han elidido, pero la posición del acento en dichas palabras sigue manteniéndose en la penúltima vocal, incluso en frases constituidas de una sola palabra. En algunos casos puede haber excepción, por ejemplo en el imperativo de segunda a tercera persona para el cual el sufijo flexional es /-ma/ y en el uso aparece /-m/, como se podrá ver en las siguientes expresiones:

/jumáx jupár chúram/	'dale a él/ella'
/jumáx jilamár máyt'am/	'préstale tú a tu hermano'
/jilatáx masimár írpan/	'hermano llévalo a tu amigo'

El acento sigue incurriendo en la penúltima vocal de palabra sin considerar la supresión de la vocal final de la palabra verbal, debido a que las expresiones imperativas se caracterizan por esta particularidad. Otra excepción de la regla de acentuación, como hace notar Palomino, puede darse también en la forma de la primera persona del futuro. Ejemplo:

/nayáx sarä/	'yo iré.'
/jupár irpä/	'yo le llevaré a él/ella'
/markán thuqhü/	'bailaré en el pueblo'

Lo que se observa en estos ejemplos se puede explicar de esta manera, la vocal alargada que marca el futuro de primera persona lleva mayor intensidad que el acento, ello hace que la penúltima vocal pierda potencia, aunque el morfema que marca el futuro está expresado por un alargamiento vocálico /ː/, pero no puede despegarse de la vocal final.

3.3. Entonación

Dubois (1979:225) nos dice que “se denomina entonación a las variaciones de altura del tono laríngeo que no afectan a un fonema o a una sílaba, sino a una serie más larga y que forman la curva melódica de la oración”. Para algunos autores la entonación es considerada como un hecho marginal de la gramática y contiene los elementos de información afectivos, connotativos o estéticos, por los que los sentimientos y las emociones se unen a la expresión de las ideas. En algunos idiomas como el español las frases u oraciones se distinguen únicamente por el tono ascendente y tono descendente. Ejemplo: viene y ¿viene? En el idioma aymara la entonación no tiene una marca gramatical, y la misma generalmente se mantiene en la penúltima vocal, pero puede también presentar variaciones según el contexto, como en estas expresiones:

/chiqacha/	'o es cierto'
/ukhamapi/	'así es pues'
/kusasä/	'es muy bueno'

El primer ejemplo puede tener dos formas de expresión según la situación comunicativa, si es una duda el tono se elevará en la penúltima vocal y si es pregunta la tonalidad puede trasladarse a la última vocal. En cambio, en las últimas dos frases existe predominio de la vocal alargada que caracteriza a los morfemas que se utilizan para expresar la reafirmación y admiración.

4. Algunas dificultades de aprendizaje

A continuación pasamos a señalar algunas dificultades que se presentan en el proceso de enseñanza y aprendizaje del idioma aymara

como segunda lengua en la carrera de Lingüística e Idiomas. Uno de los problemas con el que se ha venido tropezando en los cursos de aymara es la heterogeneidad de los estudiantes, quienes exhiben diferente grado de competencia comunicativa en el idioma, aquello se atribuye generalmente a que algunos de ellos son procedentes del área rural y otros son de la ciudad, y muchos de ellos son de la ciudad de El Alto donde el aymara ocupa un espacio significativo en la comunicación.

Otra de las limitaciones que se ha podido evidenciar en el proceso de enseñanza aprendizaje es la falta de medios didácticos o materiales de apoyo que faciliten el aprendizaje de la lengua aymara, ya que en nuestro medio existen pocos instrumentos que estén al alcance de los estudiantes, quienes requieren el uso de estos medios para reforzar su conocimiento de la lengua y poder emplear en las diferentes situaciones comunicativas.

En lo que se refiere a las actividades de aula, se han podido detectar una serie de dificultades en los estudiantes que aprenden el idioma aymara como segunda lengua. Estos problemas son de carácter lingüístico, sociolingüístico y pedagógico que es común casi en todos los paralelos. En esta ocasión sólo nos avocaremos a describir las dificultades referidas al manejo de las normas morfosintácticas del aymara en el proceso de aprendizaje.

Actualmente, el problema fundamental radica en la normalización de la escritura del aymara, tomando en cuenta que estamos frente a un idioma que no tuvo una tradición escrita, sino oral, y existe la necesidad de desarrollar el sistema escriturario de esta lengua conforme a sus normas gramaticales y pragmáticas, a fin de fortalecer y fomentar el uso del aymara en diversos espacios sociales donde aún no se lo emplea por falta de la práctica escrita en la población aymara hablante.

El proceso de aprendizaje de la lectura y escritura requiere el conocimiento de la estructura de la lengua por parte de la persona aprendiz y, asimismo exige tener una competencia comunicativa propicia en el idioma. El aprendizaje de un idioma sufijante, como

el aymara, no es lo mismo que de otras lenguas, debido a que dichas lenguas poseen sus propias particularidades. En este sentido, el discernimiento de la estructura gramatical del aymara resulta muy complejo para el estudiante, y se presentan varias dificultades en la práctica de la escritura como también en la lectura, lo cual también repercute en la oralidad.

Principalmente los problemas gramaticales se generan en el sistema verbal, donde se presentan una serie de fenómenos lingüísticos que son característicos de la lengua. Generalmente las formas verbales de mayor complicación son las frases interrogativas y negativas, en las que se producen una serie de procesos morfofonémicos y morfosintácticos a la vez, según los contextos comunicativos, por ello se dice que el aymara es sufijante por excelencia.

Entre ellos podemos ver, por ejemplo, el hacinamiento de consonantes originado por la supresión de vocales de los sufijos que van interrelacionados sobre una raíz como en la expresión *janiw mayt'ksmati* 'yo no te presté', en el que aparecen cinco consonantes agrupadas, este fenómeno también se produce a nivel de frases como en este caso: *qullu amstaruw miststa* 'salí a la cima del cerro, en este ejemplo, se advierte la elisión de las vocales finales de las palabras que conforman la frase, como marca de relación sintáctica.

5. Reglas morfosintácticas del aymara

En el aymara los fenómenos morfofonémicos se manifiestan a través de procesos de elisión, contracción y apócope vocálicos, y su condicionamiento puede ser básicamente de carácter fonológico, morfológico y sintáctico. Al respecto Hardman y otros (1988:68) nos hacen notar que dentro de las palabras el condicionamiento morfológico predomina sobre el condicionamiento fonológico que se da en pocos casos. A continuación veremos cada uno de estos casos.

5.1. Condicionamiento fonológico

Como indicamos anteriormente son pocas las posibilidades de condicionamiento fonológico que ocasionan variaciones morfológicas en el aymara. Veamos algunos casos en los que aparece este fenómeno:

5.1.1. Condición de forma canónica

En las construcciones sintácticas, existe la condición de forma canónica donde las raíces que contienen tres o más vocales pierden la última vocal por la presencia de una palabra que sigue. Ejemplo:

<u>cvcv + núcleo</u>	glosa	<u>vcvcØ + núcleo</u>	glosa
Jach'a isi	'ropa grande'	Ch'iyarØ wallpa	'gallina negra'
Ch'uqi yapu	'sembradío de papa'	JawirØ uma	'agua del río'

En los primeros ejemplos se trata de la relación del sintagma nominal donde aparece el modificador en función adjetival que precede a la raíz nominal que es el núcleo. Mientras que en los ejemplos siguientes se observa la composición de dos sustantivos, el primero está en función de modificador y el segundo actúa como núcleo. Veamos que en ambos casos se mantiene la regla de supresión del elemento fónico a partir de la tercera vocal al final de la palabra precedente por la presencia de otra unidad léxica, lo cual nos hace ver que en aymara se produce la supresión vocálica al interior del sintagma. La misma regla regirá dentro de la formación de troncos y frases nominales.

5.1.2. Grupos consonánticos geminados

La geminación es un rasgo fonético que consiste en la repetición o el alargamiento de un fonema. Como dicen Dubois y otros (1979), una consonante geminada es más larga que una consonante simple y cuya articulación es más enérgica, es decir, aumenta su intensidad y prolonga su duración. En aymara, cuando aparece un grupo consonántico geminado por la aplicación de la regla morfológica, comúnmente se simplifica una consonante simple. Ejemplo:

escritura morfofonémica	escritura simplificada	glosa
janiw akankkti	janiw akankti	'no estoy aquí'
janiw arkkti	janiw arkti	'no le persigo'
janiw anatkti	janiw anatkti	'no estoy jugando'

En el lenguaje cotidiano, la pronunciación de las frases de la primera columna se puede escuchar como las de la segunda columna que no incide en el significado. Estas formas causan dificultad en la escritura del aymara, porque no se advierte la diferencia en la pronunciación. En el proceso de enseñanza, estas formas de hacinamiento dificultan la escritura, por ello se recomienda utilizar las representaciones simplificadas en la primera etapa de aprendizaje, tomando en cuenta de que son construcciones morfofonémicas complejas.

Por otro lado, podemos ver también otro fenómeno característico del aymara, que en los grupos consonánticos geminados no se puede distinguir la frontera silábica, por lo tanto, no corresponde hablar de estructuras silábicas a nivel morfofonémico ya que aquellas aparecen solo en las raíces, esta es una de las peculiaridades potenciales del aymara que lo veremos más adelante.

5.1.3. Geminación vocálica

En cuanto se refiere al grupo vocálico geminado, podemos decir que este fenómeno se produce mayormente según la regla de retención vocálica en frases nominales, cuando la vocal final del modificador es la misma que la vocal inicial del núcleo. Esta condición puede dar lugar a una vocal alargada, de lo contrario puede reducirse a una vocal simple. Ejemplo:

Uka aruwa	'es esa palabra'
Ukaruwa	'es ahí'

En el primer ejemplo se presenta la retención de la vocal /a/ final del modificador y la vocal inicial del núcleo es la misma. En cambio,

si uniéramos estas dos palabras suprimiendo la vocal del modificador, cambia tanto la forma como también el significado de la palabra. En estos casos, es necesario mantener las dos formas de representación.

Si analizamos este proceso de cambio de significado en el ámbito de palabras, con seguridad tendremos la función determinante del alargamiento vocálico, que hace variar en el significado de las unidades lexicales, por el solo hecho de añadir dicho segmento. Ejemplo:

Chaka	'puente'
Chäka	'tallo de quinua'
Utaniwa	'es el que tiene casa'
Utäniwa	'va a ser una casa'

Por otro lado, se presenta el proceso de reducción del fonema vocálico en raíces sufijadas, es decir, el grupo vocálico geminado puede convertirse en una vocal simple. En estos casos, la función del alargamiento vocálico no es relevante como en casos anteriores. Ejemplo:

escritura morfofonémica		escritura simplificada	glosa
Kawki + -:- + -iri	=	/kawkiri/	'cuál'
Taypi + -:- + -iri	=	/taypiri/	'el/la del medio'
Pusi + -:- + iri	=	/pusiri/	'cuarto/4to.'

5.1.4. Aspiración de la fricativa velar /j/

Una característica sobresaliente que aparece en el habla cotidiana es la asimilación de la consonante fricativa /j/ como ya habían advertido Hardman y otros; todos los sufijos que comienzan con /j/ pueden adaptar el rasgo de aspiración /h/ cuando está precedido de una oclusiva. Este proceso fonológico se produce por una relajación en la producción de la consonante /j/ hasta que logra desaparecer el rasgo de fricativización, podemos decir también que ambas consonantes son velares y se produce el predominio de la consonante oclusiva /k/

sobre la consonante inicial del sufijo /-jama/. Este fenómeno es casi imperceptible al oído, como podemos ver en las siguientes palabras.

Ukjama = ukhama	'así'
Akjama = akhama	'de este modo'

En los ejemplos citados, se observa claramente que en ambos casos no hay variación del significado, vale decir, que ambas expresiones se refieren al mismo mensaje, por tanto, estas palabras pueden usarse indistintamente en la escritura. Desde el punto de vista pragmático, las formas de la segunda columna parecen tener mayor aceptación, pues además facilitan el aprendizaje de la escritura.

Sin embargo, pueden haber excepciones en circunstancias donde el aymara hablante compara una cosa o una persona con otra, en estos casos es necesario hacer la distinción en la escritura, porque se está refiriendo a una expresión concreta. Veamos los ejemplos:

Ukjamakiwa	'parece que es eso'	(Kawkirichiy ukjamakiway)
Ukjamakiwa	'parece que es esa persona'	(ukjamakiway ukapi jikxatituxa)

De la misma forma, el predominio de aspiración ocurre con las raíces demostrativas, cuando éstas van seguidas por los sufijos cuya consonante inicial es /j/, en este caso, el sufijo nominal -ja va a ser forzosamente condicionado por la presencia de la oclusiva /k/ del elemento radical Uka. Ejemplo:

Ukja = ukha	'ahí, ese lugar'	(Ukhar qunt'asima)
Akja = akha	'aquí, este lugar'	(Akhar ch'uq aptaniñani)
Ukja = ukha	'esa cantidad'	(Ukharukiw aljanitu)
Akja = akha	'esta cantidad'	(Jawasax akhakiwa)

Al parecer estas palabras están constituidas de la misma forma, pero debemos hacer notar que no estamos frente al mismo sufijo que acompaña a la raíz. En las dos primeras palabras el sufijo que sigue a la raíz es el sufijo nominal locativo /-ja/, mientras que en las restantes dos palabras aparece el sufijo de cantidad /-ja/, entonces, estamos frente a

una condición donde ambos sufijos son homónimos, es decir, tienen la misma forma pero con diferente función. La diferenciación de las dos formas se determinará a través del contexto en el cual se está usando.

Este tipo de condicionamiento fonológico ocurre también en las frases interrogativas cuando la raíz interrogativa *kawki* va ligada por el sufijo ubicativo o locativo /-ja/ que ya mencionamos anteriormente. Ejemplo:

Kawkja	=	kawkha	'donde'	(kawkharus ch'uñ ch'uñuchanta)
Kawkjankisa	=	kawkhankisa	'donde está'	(kawkhankis jilamaxa)

Como podemos apreciar en los ejemplos citados, el proceso fonológico de aspiración aparece en diferentes casos. Sin embargo, cabe destacar que el cambio de un sonido por la asimilación de otro rasgo no incide en el significado de las palabras, este hecho corresponde a un rasgo irrelevante que solo es perceptible en ambiente fonético. En tal sentido, podemos optar por el uso indistinto de estas representaciones en la escritura del aymara, con excepción de aquellas palabras que denoten un significado diferente y contextual, aunque algunos estudiosos como Layme y otros (1995:33) aconsejan conservar la consonante fricativa /j/.

5.2. Condicionamiento morfológico

Según las características morfológicas del idioma, todos los sufijos o morfemas aymaras poseen la terminación vocálica, aunque puede haber algunas excepciones. Estas vocales se suprimen o se retienen de acuerdo al entorno morfológico y a requerimientos morfosintácticos. La mayor parte del condicionamiento morfológico se efectúa mediante la asimilación regresiva, es decir, los sufijos que muestran influencia morfológica regresiva hace retener o elidir la vocal final del sufijo precedente, aunque puede darse también la influencia en forma progresiva. Veamos en los siguientes ejemplos que extractamos del discurso de una persona adulta:

Jä yatisktti, janixay wawtismuniksttix wawa
 taqiw apsusipx ukat nax janiw apsuskti
 Tiwanakunx janiw ukankkti
 Waqinkataynaw nanx wawtismujax
 Cristina Blanco (1991)

Si examinamos estas oraciones, podemos decir que la mayoría de ellas son expresiones negativas, en las cuales aparece el proceso de condicionamiento morfológico en sentido regresivo. En la primera oración, la palabra verbal presenta tres elisiones vocálicas al interior de la palabra, donde la raíz verbal *yati-* está ligada de cuatro morfemas, cada uno de estos con diferentes funciones; los sufijos *-si*, *-ka* y *-ta* pierden sus vocales por la presencia del sufijo que aparece a continuación, mientras que la vocal del sufijo *-ti* se retiene porque está en posición final de la oración. El mismo fenómeno ocurre en las siguientes dos oraciones. En la última oración, sólo un sufijo pierde su vocal, lo que nos da cuenta de que las elisiones se presentan en oraciones negativas y no así en oraciones afirmativas y otras.

Sin embargo, en aymara podemos apreciar la presencia de grupos morfofonémicos que contienen desde dos hasta seis consonantes, a veces, pueden estar compuestos de consonantes dobles y entre oclusivas, como en los ejemplos que nos presenta Hardman: *janiw jiskt'ksmati*, *janiw jiskt'ktti*. Nosotros podemos presentar otros ejemplos como:

<i>janiw jawst'ktti</i>	'Yo no le he invitado'
<i>janiw uñt'ksmati</i> (102)	'Yo no te conozco'
<i>janiw cl'usarst'ktti</i>	'Yo no fui en vano'
<i>janiw nayrst'ktti</i>	'Yo no me adelanté'
<i>janiw warkst'ktti</i>	'Yo no colgué afuera'
<i>janiw pirqst'ktti</i>	'Yo no construí el muro'

Es sorprendente ver ejemplos como en las últimas tres oraciones, donde se agrupan siete consonantes, tomando en cuenta la consonante de la raíz verbal; este hallazgo supera la afirmación de los estudiosos como Hardman y otros. En estas oraciones negativas se advierten la sufijación sucesiva y la concentración continuada de normas de

supresión o elisión de vocales que hacen posibles el hacinamiento morfofonémico de consonantes de una longitud extraordinaria que caracteriza al idioma aymara, aunque este tipo de expresiones no se escucha con frecuencias en el habla cotidiana.

Frente a la complejidad que representan los grupos consonánticos del aymara, creemos que es necesario tomar criterios pedagógicos en el proceso de enseñanza y aprendizaje, en este sentido, sería recomendable iniciar la enseñanza con las formas simplificadas, a fin de facilitar al estudiante que está aprendiendo el aymara como segunda lengua, porque primero tiene que adquirir la competencia comunicativa; posteriormente cuando éste ya conozca las reglas morfológicas del aymara, podrá comprender y regirse debidamente a las diferentes normas gramaticales. Ahora pasamos a ver algunos procesos que ocurren dentro del condicionamiento morfológico.

5.2.1. Elisión de la vocal precedente

Si un morfema viene después de una consonante significa que este morfema obliga a que la vocal final del morfema precedente se suprima. Ejemplo:

Tiwanakutkama	‘desde Tiwanaku’
Markanpuni	‘en el pueblo siempre’
Kunjamatsa	‘de cómo’

5.2.2. Retención de la vocal precedente

Cuando un morfema sigue a una vocal, esto quiere decir que el morfema obliga a que la vocal del morfema precedente se retenga. Ejemplo:

T'ixintata	‘costurado’
Suyt'asa	‘esperando’
Aptata	‘levantado’

5.2.3. Predominio de la vocal precedente ante otra vocal

Cuando una vocal antecede a un morfema determinado, ese morfema retiene su propia vocal cuando se le añade otros sufijos. Ejemplo:

Yatisiristwa	'puedo saber'
Kusisiriwa	'suele alegrarse'
aljañawa	'hay que vender'

5.2.4. Elisión de la vocal final por presencia de otra consonante

Si una consonante sigue a un morfema dado, entonces ese morfema pierde su propia vocal final cuando se juxtaponen otros morfemas. Ejemplo:

qunt'twa	'me siento'
sayt'tawa	'te levantas'
irpttanwa	'encabezamos'

5.3. Condicionamiento sintáctico

Las reglas de condicionamiento en el ámbito sintáctico están determinadas por la posición de los elementos constituyentes de la oración que, a su vez, tienen varias categorías en su interior. En esta ocasión nos referiremos solamente a algunos casos que se presentan con mayor frecuencia, puesto que la sintaxis es un campo bastante extenso y requiere un estudio pormenorizado.

La relación sintáctica del aymara presenta la particularidad de la retensión y elisión vocálica al interior de la oración. En este sentido, podemos señalar, por ejemplo, que las raíces nominales tienen dos formas de condicionamiento:

5.3.1. Retensión vocálica

El proceso de retensión vocálica generalmente ocurre en el sistema nominal, es decir, la permanencia de las vocales se presenta al interior de las frases o sintagmas nominales, cuando éstos están constituidos por un modificador más un núcleo. Este tipo de estructuras exige la retensión de la vocal final del modificador si este posee dos vocales. Ejemplos:

Aka jach'a q'ipi	'este atado grande'
Mä wila punku	'una puerta roja'
Suxta janq'u iwija	'seis ovejas grandes'
Uka jisk'a chíyar iwija	'Esa oveja negra y pequeña'

El aymara se caracteriza por presentar sintagmas nominales con mayor número de modificadores que pueden estar constituidos por adjetivos demostrativos y determinativos como también por los adverbios en función de modificador adjetival. Sólo en este caso, se elide la vocal: JanØ wali jaqi. Sin embargo, todas las formas que estén constituidas de dos vocales requieren retener las mismas.

5.3.2. Supresión vocálica

Otro aspecto relevante que presenta el aymara como marca gramatical en el ámbito morfosintáctico, es la supresión de las vocales al interior de la frase u oración. Este fenómeno se hace evidente cuando los elementos lexicales constituyen unidades semánticas y se asocian en relación sintáctica o morfosintáctica. Este aspecto pragmático, hoy en día suscita una discusión en cuanto se refiere a la normalización escrita del aymara, por falta de criterios que puedan normar el funcionamiento y el uso de ciertos recursos lingüísticos de la lengua. En esta perspectiva, a continuación presentamos algunos argumentos concretos sobre la elisión vocálica.

5.3.2.1 En frases nominales

5.3.2.1.1 Sustantivos compuestos

En las frases o sintagmas nominales, la presencia de los sustantivos delante de otro sustantivo o nombre es frecuente, donde la supresión de la vocal del primer sustantivo está condicionada por el segundo. Este tipo de expresiones sucede en la fusión de palabras opositivas de género. La composición de estos sustantivos se debe representar con un guión como marca de un nuevo nombre que incluye a ambos géneros. Ejemplos:

Avk - tayka	'padrés'
Jil - kullaka	'hermanos'
Wayn - tawaqu	'jóvenes'

5.3.2.1.2 Sustantivo en posición preadjetival

Cuando un sustantivo antecede a un adjetivo dentro del sintagma nominal, pierde su vocal de manera automática por el condicionamiento del adjetivo que le prosigue. Cuando el sustantivo aparece junto al adjetivo, constituye el modificador adjetival compuesto y ambos asumen la función de modificador adjetival del nombre. Además se puede emplear como un solo adjetivo sin necesidad de que esté presente el nombre. Ejemplos:

P'iq q'ara jaqi	'persona calva'
Nas phusa qarwa	'llama con nariz ensanchada'
Jinch muthu anu	'perro con arejas cortadas'

5.3.2.1.3 Adverbio en posición prenominal

Si los adverbios aparecen delante del nombre de igual manera pierden su vocal cuando ambos se hallan en relación sintáctica. Este fenómeno ocurre generalmente con los nombres que están constituidos en su inicio por una vocal, porque condiciona a la vocal del elemento precedente. Ejemplos:

Jan utani	'persona que no tiene casa'
Jan amuyuni	'persona sin razonamiento'
In muniri	'persona que desea en vano'

5.3.2.1.4 Adverbio en posición preadjetival

Por otro lado, los adverbios que anteceden a los adjetivos también eliden sus vocales, cuando están en correlación con el nombre. Ambas unidades sintácticas cumplen la función de modificar al sustantivo. Cabe aclarar que, en determinados contextos, los adverbios también pueden asumir la función adjetival, en este caso, si lleva sólo dos vocales, no se elide la última. Ejemplos:

Jan wali warmi	'mujer ingrata'
Jan suma ch'uqi	'papa no agradable'
Mayj yaqha jaqi	'persona extraña'

5.3.2.2 En frases verbales

Como ya señalamos anteriormente, el sistema verbal del aymara se caracteriza por su complejidad y profundidad. En esa medida, este trabajo no pretende realizar un análisis exhaustivo de los diferentes tipos de oraciones, sino sólo se limita a presentar formas verbales recurrentes que son empleadas en la conversación.

Asimismo, en las frases verbales rige la regla de supresión vocálica de los elementos que anteceden al núcleo, pero también puede haber excepciones cuando los sufijos oracionales tienden a reducirse. El proceso de elisión vocálica en las frases verbales es un recurso inevitable y se refleja con mayor frecuencia en el uso de la lengua cotidiana. Veamos ahora algunos casos que dificultan en el proceso de aprendizaje del aymara.

5.3.2.2.1 Sustantivo en posición preverbal

Dentro de la estructura del sintagma verbal, vamos a encontrar formas donde los sustantivos que aparecen delante del verbo suprimen

su vocal. Este proceso de elisión ocurre generalmente cuando el nombre está en función de complemento directo del verbo, por tanto, la elisión se constituye en marca gramatical que es determinada por la relación sintáctica de los elementos. Ejemplos:

Is t'axsiña	'lavar ropa'
Yap luraña	'trabajar la chacra'
Aych aljaña	'comprar carne'
Mariy irpä	'llevaré a María'

5.3.2.2.2 Pronombre en posición preverbal

Existe supresión vocálica cuando las raíces o trocos nominales están en función de complemento, en cuyo caso requieren de consonante final. El proceso de elisión vocálica se muestra en los pronombres demostrativos, interrogativos y personales. Este hecho se atribuye al condicionamiento que se produce por la presencia de la palabra verbal. Es decir, la vocal final de la palabra que antecede al verbo, es condicionada por dicho elemento. Los pronombres, al igual que los nombres, se adjudican la función de objeto del verbo. Ejemplos:

Uk aljasiñani	'venderemos eso'
Kun luririsa	'qué sabe hacer'
Jup irpatayna	'lo había llevado a él/ella'

5.3.2.2.3 Adverbio en posición preverbal

El mismo tratamiento recibe el adverbio que aparece delante del verbo. Generalmente, cuando el adverbio está en función de modificador del verbo siempre suprime su vocal final, así la palabra esté formada por dos vocales. Lo que genera este fenómeno es la presencia de la palabra verbal que le prosigue. Ejemplos:

Jan sarnaqiriwa	'no sabe caminar'
Sum uñt'añawa	'hay que conocer bien'
Wäl parlañasawa	'debemos hablar bien'

5.3.2.2.4 Perífrasis verbal

La perífrasis verbal se refiere a la secuencia de dos o más verbos continuos que expresan una acción determinada. En aymara estas formas son frecuentes, en este caso el verbo principal pierde su vocal delante del verbo auxiliar. Si no se elidiera la vocal del primer verbo, parecerían expresar dos acciones y exigiría una lectura pausada. Este tipo de expresiones son muy recurrentes en el aymara, principalmente se escucha en las conversaciones cotidianas. Ejemplos:

Uñjañ wakisiwa	'es bueno verificar'
Arsuñ yatxiwa	'ya sabe hablar'
Ullañ atiqañ munta	'quiero aprender a leer'

5.3.2.2.5 Pronombre en posición pre-pronominal

Los sintagmas verbales presentan una serie de categorías con distintas funciones en su estructura. En este sentido, los pronombres posesivos y personales pueden aparecer delante del pronombre interrogativo, cuando ocurre aquello, ambos elementos pierden sus vocales al interior de la frase, porque están en función de complemento. Ejemplos:

Uk kun apani	'traeré incluso eso más'
Jup kun jawsatayna	'le había llamado a él/ella más'
Nay kun sarä	'iré yo más'

5.3.2.2.6 Pronombre en posición preadjetival

Los pronombres también sobrevienen delante de los adjetivos. En este tipo de estructuras, la caída de la vocal es innegable, de lo contrario el mensaje de las expresiones perderían su esencia. Al igual que en el anterior caso, los pronombres junto a los adjetivos forman parte del complemento del verbo. Ejemplos:

Uk walj apsunita	'Vas a sacar harto de esos'
Uk q'al aljanta	'vendí todo de esos'
Khay ukh q'iptaniwayta	'he cargado ese tanto'

5.3.2.2.7 Adjetivo en posición preadjetival

Ocurren algunos casos en los que elementos de la misma categoría aparecen junto al verbo y éste causa cierto tipo de condicionamiento, es decir, cuando dos adjetivos anteceden al verbo pierden sus vocales. De igual forma, las palabras adjetivales están en función de complemento. Como se podrá apreciar, aquí ya no rige la regla de las dos vocales para los adjetivos. Ejemplos:

Jisk' jach pallsuni	'escogeré de pequeño a grande'
Qach urq aljanta	'he vendido macho y hembra'
Pay kims art'asinta	'grité como dos tres veces'

5.3.2.2.8 Adverbio en posición pre-pronominal

Cuando el adverbio ocurre delante del pronombre, ya sea interrogativo, personal o demostrativo, dentro de frase verbal, también existe elisión de la vocal final de estos elementos por la presencia del verbo. La función que cumple el pronombre es de complemento del verbo. Ejemplos:

Jan kun yatiriwa	'el que no sabe nada'
Sint jup khithnaqi	'mucho lo manda a él/ella'
Sum uk chhijllanta	'escogí bien eso'

5.3.2.2.9 Reduplicación de adverbios en posición preverbal

Otra forma de condicionamiento en la estructura de la frase verbal podemos identificar en la reduplicación de adverbios delante del verbo, donde se produce normalmente la elisión de las vocales del primer elemento, aunque la vocal del segundo adverbio puede elidirse opcionalmente en otros contextos. Ejemplos:

Wal wal sarnaqäta	'tienes que andar bien'
Jäth jäth apnaqaña	'manejar sin cuidado'
Sum sum pichsuñawa	'hay que limpiar muy bien'

En consecuencia podemos resumir indicando que en la morfosintaxis aymara existen dos tipos de supresión vocálica: al interior de la oración y al interior de la palabra, respecto al primer caso se observa que dentro de una oración aymara todas las palabras pierden su vocal final, a menos que el aymara hablante haga una pausa en la conversación, de lo contrario afectaría al significado de la oración; en cuanto al segundo caso podemos señalar que muchos sufijos pierden sus vocales al interrelacionarse con otros al interior de la palabra.

6. Conclusiones

En las páginas precedentes hemos demostrado los diferentes procedimientos morfosintácticos y morfofonémicos que determinan el funcionamiento del idioma aymara según la naturaleza de la lengua. En este sentido, podemos afirmar que la estructura morfosintáctica del aymara es bastante compleja y extensa, por tratarse de un idioma aglutinante e integral. Dentro de esta complejidad emergen una serie de fenómenos lingüísticos como la elisión y retención vocálica, que a su vez presentan diversos tipos de condicionamiento que pueden ser de naturaleza fonológica, morfológica y sintáctica.

El proceso de elisión vocálica en el idioma aymara es un recurso lingüístico que posee marca gramatical, cuando los elementos constituyentes de la oración se asocian en relación sintáctica y dan sentido al enunciado, por ello, es indispensable representar en la escritura tal como sucede en la oralidad para no ir en contra de la naturalidad de la lengua.

El predominio de diferentes formas de condicionamiento que hemos podido observar en este trabajo, en alguna medida, dificultan el proceso de enseñanza y aprendizaje del idioma como segunda lengua, debido a que ciertos fenómenos no son perceptibles en la pronunciación, lo cual obstaculiza la escritura y la lectura del aymara. En esta medida, es necesario establecer las reglas morfosintácticas y morfofonémicas que determinen el uso adecuado de estas formas y condiciones, tomando en cuenta los criterios pedagógicos y pragmáticos que faciliten la

enseñanza del aymara, y que además sean adecuados a diferentes situaciones comunicativas.

Con la finalidad de contribuir al proceso de aprendizaje de lectura y escritura, recomendamos utilizar en las primeras etapas las representaciones simplificadas de las frases morfosintácticas complejas que ocasionan dificultad como es el hacinamiento de consonantes. Posteriormente el estudiante podrá incursionar en el manejo de las normas gramaticales del aymara de manera gradual a fin consolidar su conocimiento del idioma.

Finalmente debemos señalar que es inminente la necesidad de cubrir el vacío que existe en la producción de materiales escritos que contribuyan no solamente al proceso de enseñanza y aprendizaje, sino también al desarrollo y fortalecimiento de las lenguas originarias de nuestro país.

BIBLIOGRAFÍA

- DUBOIS, Jean y otros
1979 *Diccionario de Lingüística*, Madrid: Alianza.
- GÓMEZ, D. y Condori, J.
1992 *Morfología y Gramática Aymara*. La Paz-Bolivia: s/e.
- HUANCA, Nicanor
2003 *Aymar K'ila Arunaka. Descripción de Sufijos del Idioma Aymara*, UMSA, (Inédito). La Paz- Bolivia.
- HARDMAN, M. Vasquez, J. Y Yapita, J. D.
1988 *Aymara, Compendio de Estructura Fonológica y Gramatical*, La Paz-Bolivia: ILCA (Gram Impresiones).
- JUNYET, C.
1999 *La diversidad lingüística. Didáctica y recorrido de las lenguas del mundo*, Barcelona España: OCTEADRO.
- LAYME, F. y otros.
1995 *Manual de Ortografía Aymara*, La Paz - Bolivia.
- LAPESA, R.
1988 *Introducción a los Estudios Literarios*, Madrid: Cátedra.
- MAMANI, C.
1994 *Breve Antología de la Poesía Aymara*, Radio San Gabriel, La Paz-Bolivia.
- PALOMINO, C.
1994 *Quechumara, estructuras paralelas de las lenguas quechua y aymara*, La Paz-Bolivia: CIPCA.
- PALOMINO, C.
2000 *Lingüística aymara*. Lima Perú: Centro de Estudios Andinos "Bartolomé de las Casas".

BREVES MIRADAS A TRABAJOS Y AUTORES

SABERES ANDINOS
LA TOPONIMIA DE LA CUENCA DEL LAGO POOPÓ
Y DEL RÍO DESAGUADERO

Zacarías Alavi Mamani

En este trabajo, y de acuerdo a una solvencia y una sistematicidad que le son ya características, Zacarías Alavi ofrece un aporte muy concreto y localizado que, quizás por ello mismo, viene también dotado de cierta proyección para el campo de la lingüística en nuestro medio. "La toponimia de la cuenca del lago Poopó y del río Desaguadero" encara ámbito de la toponimación (ámbito no sólo lingüístico, por supuesto, sino también histórico, cultural, en suma, profundamente antropológico) con una actitud que generosamente responde a las exigencias que el IEB plantea al combinar las prácticas de docencia y de investigación. Así, si en primera instancia Alavi propone una revisión, tanto histórica como metodológica y conceptual, de la onomástica en tanto rama de la lingüística, es porque, además de cierta vocación didáctica, este trabajo busca tender la posta o, simplemente, una invitación a explorar el apasionante problema de los nombres propios. Así también, en lo que concierne propiamente al estudio de la toponimia en la región del Poopó, el inventario, la clasificación y la descripción del corpus que ofrece Alavi anuncian ya ciertas líneas de un trabajo marcadamente interdisciplinario: ése que tendría como objeto no sólo las motivaciones y significaciones toponímicas sino, más ampliamente, el de la nominación del entorno en el marco de conflicto y el contacto de lenguas y culturas.

Marcelo Villena Alvarado

* * *

El estudio que Zacarías Alavi realiza sobre las toponimias de la cuenca del lago Poopó y del río Desaguadero es una investigación lingüística e histórica que revela aspectos importantes sobre el origen y sentido de los nombres con los que se designan a diferentes lugares de los pueblos de esta región. Muestra cómo diversos aspectos geográficos y manifestaciones vitales se han constituido en elementos que han motivado la cristalización y el reconocimiento de los nombres. En esta dirección, efectúa una reconstrucción fonética de los nombres y exhibe el significado de éstos. Enfatiza que el contacto de los pueblos aymaras con la cultura y lengua española ha sido uno de los factores que ha influido en la refonemización de los nombres, en la pérdida de significados, en la sustitución y superposición de fonemas y en la traducción literal. El trabajo termina mostrando los efectos lingüísticos que se producen, como la elisión vocálica, la superposición, la reduplicación de raíces y la presencia de pluriverbales que caracterizan a la organización y evolución de los nombres hasta la actualidad. Es un estudio que además de mostrar el origen y sentido de los nombres, conduce a una revalorización de los saberes y de la identidad de los lugares y pueblos de la cuenca indicada.

Porfidio Tintaya Condori
Docente Carrera de Psicología

CRITERIOS MORFOSINTÁCTICOS EN LA ENSEÑANZA
DEL AYMARA COMO SEGUNDA LENGUA

Nicanor Gonzalo Huanca Camargo

La naturaleza de la lengua aymara como L2 en la enseñanza

El estudio de "criterios morfosintácticos en la enseñanza del Aymara como segunda lengua" de Nicanor G. Huanca Camargo caracteriza la Naturaleza de la Lengua Aymara, a la luz de la ciencia Lingüística. En su primera parte destaca un análisis desde la óptica de la morfofonémica; analiza el ritmo, la acentuación, la entonación, las formas canónicas, los racimos consonánticos y otros aspectos fonológicos condicionantes, las dificultades y sus incidencias en el aprendizaje de la lengua aymara como L2. En la segunda parte examina las reglas morfosintácticas como: la elisión vocálica, contracción y apócope de las vocales y sus condicionamientos de carácter fonológico, morfológico y sintáctico. La importancia del nivel morfofonémico y morfosintáctico del aymara reviste fundamental importancia para la enseñanza del aymara como segunda lengua en los contextos urbanos en la adquisición de la competencia comunicativa y lingüística. El estudio morfosintáctico de N. Huanca es sumamente ilustrativo y esclarecedor ante las postulaciones de la denominada el "aymara de la reforma o aymara de la deforma".

Zacarías Alávi Mamani
Coordinador Proy. Saberes Andinos. IEB-UMSA

* * *

El trabajo *Criterios morfosintácticos en la enseñanza del aymara como segunda lengua* de Nicanor Gonzalo Huanca, docente de la Carrera de Lingüística e Idiomas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UMSA, ofrece una reflexión importante acerca de los criterios morfosintácticos de la lengua aymara que podría servir como estrategia a la hora de enseñar el aymara como segunda lengua.

Trabajos como el que presenta el autor son de urgente necesidad ya que la lengua aymara ofrece una dificultad, precisamente, en la morfología por su carácter de la lengua aglutinante. Por otra parte, la lingüística aymara se encuentra en un proceso de desarrollo y los trabajos lingüísticos de esta naturaleza, contribuyen enormemente en la comprensión y en la explicación de la compleja estructura interna de la lengua que al presente aguardan descripciones y descubrimientos.

En interés del trabajo versa en la descripción de los diferentes aspectos morfosintácticos y sus procedimientos que determinan el funcionamiento de uno de los aspectos específicos de la estructura gramatical de la lengua. Asimismo, se establecen diversos comportamientos de elementos fonémicos y morfológicos, cuya complejidad en ciertas situaciones de enseñanza de dicha lengua, puede constituirse en una limitante. Para superar estos problemas, se realiza una minuciosa explicación del comportamiento de los elementos que intervienen en los procesos morfosintácticos y puede constituirse en una alternativa para superar las diferentes limitaciones en la enseñanza del aymara como segunda lengua.

Ignacio Apaza Apaza
Doctor en Lingüística Andina

CANCIONES AYMARAS EN EL CONTEXTO
SOCIO CULTURAL

Ignacio Apaza Apaza

El trabajo *Canciones aymaras en el contexto sociocultural*, cuya autoría pertenece al Dr. Ignacio Apaza Apaza presenta la interpretación de ocho canciones aymaras recopiladas en las comunidades de la Cuenca del Lago Poopó del departamento de Oruro. El contenido de estas canciones muestra la convivencia del hombre con los elementos de la naturaleza y los animales en contexto de la comunidad.

Las canciones dedicadas a los cerros o montañas refieren a ellos como progenitores, tal es el caso de la canción a Tunupa, donde la consideran como madre protectora; y el *Chhurqha Mallku* y el *Wayna Walu* son considerados como autoridades o protectores. En días festivos, los cerros convertidos en personas, comparten la alegría junto a los miembros de la comunidad.

En las canciones a los animales muestran a éstos personificados; como el lagarto que figura al hombre flojo, mediante esta canción se sugiere que la flojera es un hábito reprochable en la comunidad. Desde este plano, las canciones cumplirían una función social y ritual.

Filomena Miranda Casas

DESAFIANDO LOS LÍMITES DEL ESPACIO COLONIAL:
LA POBLACIÓN NEGRA EN POTOSÍ

Lucy Jemio Gonzales

El presente trabajo hace una relación de diferentes versiones acerca del personaje Urtimala, se remite inicialmente a la versión española y luego a versiones aymaras de Oruro y de La Paz (de Orinaca, de Puerto Acosta y de la Isla del Sol), lo importante del trabajo es la relación de las diferentes versiones, y la contrastación que no es meramente de historias sin un contexto social, sino al contrario se toma muy en cuenta la variación social y cultural del pueblo aymara, el cual se creía monótono y totalitario. En la contrastación se puede observar la diferencia entre el aymara de Oruro en relación al aymara de La Paz. Al leer ambas versiones y la interpretación se puede colegir que hay continuidades e historias diferentes, obviamente afectadas por las influencias e imposiciones occidentales como la religión y la tradición colonial.

Ulpian Ricardo López García
Antropólogo, dedicado al estudio de las lenguas uru y aymara y las tradiciones orales de Carangas.

* * *

Entender a nuestra gente, entender al otro, entendemos a nosotros mismos es tarea incierta si no fijamos nuestra mirada en el pasado ya que estereotipos y costumbres actuales emergen del lenguaje pretérito de nuestros ancianos. Es así que tejidos, cantos, danzas, cerámicas, cuentos, artesanías y demás expresiones primigenias son el testimonio de todo el contexto que nos circunda. Nuestra tarea, por consiguiente,

es develar esos signos para traducir sus lenguajes y así re-escribir nuestro presente.

En este marco, el trabajo de Lucy Jemio Gonzales: *Aymara Urtimalata*, pone en la platina de discusión la lectura de un mito oral andino, con raíces europeas, que nos lleva a replantear la configuración del conjunto de la Tradición Oral de nuestra cultura aymara. Los saberes que encierra este mito encarnado en Pedro de Urdemalas aymara son híbridos y polares. Si por un lado hallamos al Pedro benefactor: "*Así Urtimala había humillado harto a los poderosos y había favorecido a los pobres*"; por el otro, encontramos al Pedro burlón, satírico: "*Ese Lipez es pues un cerro negro, ahí está gritando en luna llena, está gritando, diablo siempre ya es pues, diablo, espíritu malo*". Esta dicotomía actancial de un mismo personaje narrado por nuestros ancianos en diferentes lugares (La Paz y Oruro), nos acerca a la concepción hegemónica cristiana bueno/malo, bipolaridad que de manera impositiva deviene saber andino. De esta manera, las cosmovisiones se unen, lo occidental se mezcla con lo aymara y lo aymara se transforma en la máscara de otros sentidos. Esta hibridación llega a sus límites en la analogía que se hace de Pedro, encadenado en un cerro de Nor Lipez, con el famoso mito griego de Prometeo: "*Ese esteee... en Nor Lipez está amarrado con cadena, hasta ahora está ahí, dice, convertido en piedra está dice, el Pedro*". Podemos afirmar entonces que el saber oral andino fusiona dos mundos que entrañan distintas visiones existenciales que explican lo que somos. La cadena podría alargarse aún más si quisiésemos continuar con el análisis, pero basten estos ejemplos para esbozar el trabajo de una investigadora de largo trayecto y concluamos diciendo que: ya sea híbrida o bipolar, la Tradición Oral que poseemos configura nuestros rostros, viste nuestros cuerpos y nos dice lo que somos. El análisis de Lucy Jemio explora los recónditos parajes del saber oral andino para mostrarnos otro sendero y así poder escudriñar otros sentidos. Este es el aporte de *Aymara Urtimalata*. Y esta es la lectura que Lucy Jemio Gonzales nos propone.

EL PENSAMIENTO EDUCATIVO ANDINO: UNA FORMA
DE ENTENDER LA EDUCACIÓN COMUNITARIA

Weimar Giovanni Iño Daza

El autor, egresado de Ciencias de la Educación, ha incursionado seriamente en temática histórica al reconocer sus posibilidades como recurso en la crítica, investigación y procesos formativos. En tal sentido, está culminando su Tesis de Licenciatura referida a políticas de reforma del siglo XX y las concepciones propias; asimismo, tiene ya algunos sugerentes artículos publicados.

Resulta grato pues, comentar el presente trabajo, reflexión sobre los fundamentos históricos de la educación andina y, reconociendo que toda historia es actual, de las perspectivas que ofrecen en los tiempos que se vive. Más que repetición mecánica de una serie de conceptos y términos, en calidad de justificación política o de nuevos poderes, es cual si tomara al pasado como "espejo" que con toda flexibilidad permite ver la propia imagen y sus esperanzadoras posibilidades. Comienza el panorama, ofreciendo contraste de lo andino y lo occidental. Luego remarca hitos y referentes, para luego detenerse en bases y prácticas cuyo carácter tradicional para nada ha implicado carencia de dinámica o capacidad de respuesta a nuevos desafíos. Culmina, instando a que se conozca más y, coherentemente, se viva lo propio, sin que esto implique posiciones culturalistas herméticas.

Primeramente, Iño Daza en un cuadro didáctico contrapone la inmediatez de la oralidad, búsqueda de armonía, práctica de valores, aplicación directa y reciprocidad de la educación andina; y lo académico cerrado, instrumental desde el poder, pragmático en el fondo, artificialmente abstracto, excluyente de la tradición educativa

occidental. A partir de ello, analiza los afanes de imposición colonial, choques culturales y consiguiente resistencia empleando diversas estrategias.

Posteriormente, remarca que gracias a la capacidad de respuesta y persistencia, hay referentes históricos en cuanto a memoria y prácticas vigentes, que permiten el recuerdo efectivo y dinámica recuperación de lo propio. Ahí está el modelo de Tiwanaku y el Tawantinsuyu, la pervivencia de los ayllus, Warisata y otras escuelas originarias, la educación minera a cargo de COMIBOL, las universidades populares, la vigencia de los idiomas vernaculares. En esta sección, presenta al pensamiento pedagógico de Franz Tamayo como fundamental, en réplica a los retos de la modernización. Destaca la autovaloración, u "orgullo", tamayista, que sin caer en posturas cerradas o dogmáticas plantea formación a partir de la historia y un original proyecto con carácter propio.

Finalmente, define la educación andina como orientada al trabajo y con un sentido comunal. Agrega, que no es parte de instituciones amuralladas, sino que desde la memoria oral y relatos, está ligada a la vida y la búsqueda de soluciones en afán de bienestar social (suma qamaña). Insiste, que está fuertemente guiada por valores, que contribuyen al respeto al equilibrio medioambiental, la aceptación y aprovechamiento de la diversidad, la tolerancia e inclusión. En importante afán propositivo, concluye que por este carácter dinámico, puede reinventarse y asumir nuevas circunstancias, por lo cual tiene una carácter descolonizador y liberador. Asume que si bien hay memorias, estructuras lógicas, sistemas de valores, eso no implica estagnación o rigidez, pues está también la capacidad de lidiar y coexistir con lo abierto, lo distinto, lo asimétrico. No es que antes todo estaba tan estructurado y controlado, que no se conocía ni se podía responder al riesgo o las crisis. Había estrategias de respuesta e investigación, humanas y limitadas pro cierto, que con la debida distancia y ubicación histórica, que es algo andino también, pudieran ser recuperadas. He ahí el planteamiento central del joven investigador Iño Daza, que merece seguir siendo trabajado.

A manera de apunte crítico: sería pertinente que el autor amplíe su bibliografía e incluya aportes como los de Roberto Choque, Esteban Ticona, Carlos Mamani, Jorge Miranda, Rafael Gutiérrez, Germán Ramos. Desde la historia, antropología, filosofía y la educación, pueden fortalecer sus propuestas. También, no está de más insistir que no se caiga en pesimismo respecto a las posibilidades de lo propio. A mantener el ímpetu y esperanzas tamayistas. Se ha sufrido, hubo bastante destrucción y daño; pero puede haber resurgimiento. Las nuevas generaciones lo están demostrando, y eso debe necesariamente implicar formación e investigación más que repetición trivial. Tal "el retorno de las wak'as", que pregonaba la sabiduría originaria en los difíciles momentos de la conquista. Asimismo, en el proceso, la capacidad de asimilar lo foráneo resulta beneficiosa especialmente cuando se trata de darle sentidos propios a las distintas tecnologías, formas de vida y tradiciones de pensamiento. Sin caer en purismos, se puede valorar lo de uno/a y tener apertura a lo de otros/as, en genuina actitud intra e intercultural, plural, democrática. Tal vez, esa la recomendación principal. Convicción en lo que se ofrece, en la fuerza y posibilidades de lo propio como parte de dinámica recuperación e invención, en la cual más allá de las delimitaciones rígidas, la reformulación profunda no resulta superflua sino es signo de vitalidad.

Dr. Raúl Calderón Jemio
Director Carrera de Historia

* * *

El artículo que se presenta aborda un tema de gran interés para la comunidad de estudiosos sobre temas referentes a la educación Boliviana, ya que se realiza una profundización histórica sobre los diferentes momentos, por los que ha transitado la evolución de un pensamiento educativo que ha permitido desarrollar una educación comunal sustentada en tradiciones de diferentes culturas como la maya, inca.... las cuales aportaron a la educación diferentes elementos que

debían incidir en la formación del hombre en correspondencia con los valores sociales que promovían y que en la actualidad podría ser consecuente retomar en la dirección educacional de las nuevas generaciones.

Mtro. Frank Vázquez Horta
Decano Facultad de Educación Primaria, Especial y Preescolar
Instituto Superior Pedagógico "Juan Marinello" Matanzas-Cuba

APROXIMACIONES A LA IDENTIDAD CULTURAL

Porfidio Tintaya Condori

En la época posmoderna, caracterizada por el modelo económico-político denominado Globalización, las identidades son los aspectos sociales que tienen mayor relevancia como tópico a ser tratado, debido a la fluida comunicación que se está presentado entre seres humanos y con ello identitarias. *Aproximaciones a la identidad cultural* es un recorrido teórico metodológico que Tintaya realiza en torno a las identidades, desde la visión esencialista de la antropología hasta la visión procesualista constructivista. Pasando por el imprescindible tratamiento de las identidades urbanas de Néstor García-Canclini desde la antropología posmoderna, termina haciendo un tratamiento exhaustivo del planteamiento de Gilberto Giménez, quién aparentemente para Tintaya es el autor que mejor respuesta puede dar como marco teórico-metodológico para analizar e interpretar el sistema social en el que se construyen las identidades.

Mg. Sc. Vima Rivero Herrera
Docente de la Carrera de Psicología-UMSA

* * *

El ensayo del Dr. Porfidio Tintaya, bajo el título *Aproximaciones a la identidad cultural* analiza y contrapone teorías, visiones y paradigmas en relación a la compleja categoría de identidad cultural, presente ahora más que antes en discusiones y trabajos de diversas disciplinas sociales

y humanísticas, así como en las políticas mundiales y nacionales de gran parte de los países.

En efecto, la revisión de esta matriz conceptual imbricada en las definiciones del ser humano individual y las colectividades y su relación con los conceptos de territorio y nación, tiene una importancia central por las transformaciones producto del proceso de globalización, de migración, de transnacionalización e hibridación cultural, de fundamentalismos religiosos y culturales y los efectos de las tecnologías de la información y comunicación. Se ha hecho por tanto, necesaria la redefinición del significado de identidad cultural que para algunos autores y realidades tiene un perfil bajo en medio de los condicionamientos económicos mundiales y para otros, continúa siendo un referente simbólico imprescindible que otorga sentido a las relaciones sociales. De ahí la utilidad de este trabajo académico.

Beatriz Rossells
Docente del Instituto de Estudios Bolivianos

SUFIJOS ATENUANTES EN EL AYMARA
DE ORURO Y LA PAZ

Filomena Miranda Casas

El trabajo "SUFIJOS ATENUANTES EN EL AYMARA DE ORURO Y LA PAZ" realizado por la Dra. Filomena Miranda Casas es un estudio interesante y novedoso en el campo de la pragmática aymara. La investigación enfoca la expresión de la cortesía verbal utilizando la atenuación a través de sufijos nominales y verbales.

Con toda seguridad este análisis constituye un aporte valioso y un incentivo para que surjan otros estudios relacionados con el fascinante campo de la pragmática en la lengua aymara.

Lic. Teresa Ocampo Albrecht
Docente Titular de Pragmática y Lingüística General
Carrera de Lingüística-UMSA

* * *

El trabajo "SUFIJOS ATENUANTES EN EL AYMARA DE ORURO Y LA PAZ", cuya autoría es de la Dra. Filomena Miranda Casas muestra que los enunciados cotidianos en la lengua aymara están acompañados de ciertos sufijos nominales y verbales con función pragmática para expresar afectividad, familiaridad, atenuación y la cortesía negativa como positiva. La cortesía expresada a través del lenguaje es un medio adecuado para el funcionamiento de las relaciones sociales, en el

contexto de las comunidades está presente la lengua misma, además de otros elementos extralingüísticos como es la vestimenta, las actitudes, etc, que manifiestan la identidad local, regional y nacional.

Lic. Reynaldo Paredes
Docente de Axiología
Carrera de Filosofía-UMSA

CRÍTICA AL MEMORISMO

Arturo Orías Medina

La observación de Arturo Orías, a pesar de haber sido hecha hace décadas atrás, es actualísima: la enseñanza memorística como una práctica "enajenante", "totalitaria" y "esquizofrénica", como lo dice él mismo, es una pedagogía todavía muy cultivada en colegios y universidades a pesar de la Reforma Educativa, y seguramente perdurará a pesar de la nueva reforma que se quiere implantar.

Con la agudeza del filósofo, Orías escudriña los supuestos filosóficos de la práctica del memorismo, está en el camino correcto, pues para extirpar el mal de raíz hay que destruirlo en sus fundamentos mismos. Considera que detrás del memorismo se oculta la concepción de que el saber es "en sí y para sí", esto es "un saber muerto" que no da frutos.

Postula en su reemplazo, el "saber vivo", que surge de la relación hombre-naturaleza-mundo-sociedad, como un medio para satisfacer necesidades. En este sentido, la educación verdadera es aquella que surge de la "propia curiosidad del alumno", del "asombro, entusiasmo y hasta pasión". Así el saber será el resultado "sano y natural" de la afección psicofísica de un problema que le impresiona y le impele a actuar en el exterior.

La solución al memorismo, intuye Orías, es el cambio de mentalidad en los actores de la educación, o sea, desterrar el dogmatismo y encarnar el "saber formativo que no se repite, sino que se vive". Completando la idea diríamos, que ese saber que se vive sólo podrá darse si cambia la mentalidad adormecedora de los educadores, o sea, iniciar una revolución de verdad en la educación nacional, que ni se avizora en el

nuevo proyecto educativo, antes bien sacraliza al gremio magisteril que sólo produce analfabetos funcionales y condena indefinidamente a nuestros educandos a la oscuridad. En consecuencia, Bolivia no podrá dotarse de recursos humanos capaces de participar creativamente en su desarrollo.

Lic. Eduardo Murillo Quiroga
Director de la Carrera de Filosofía

La toponimia y la epistemología

Roberto Choque

*La toponimia de la cuenca
del lago Poopó y del río Desaguadero*

Zacarías Alavi

*Criterios metalexicográficos para la elaboración
de diccionarios del aymara*

Gregorio Callisaya

*Sufijos atenuantes en el aymara
de Oruro y La Paz*

Filomena Miranda

Aproximaciones a la identidad cultural

Porfidio Tintaya

Canciones aymaras en el contexto socio-cultural

Ignacio Apaza

*Aymara Urimalata
(Pedro de Urdemalas aymara)*

Lucy Jemlo

Crítica al memorismo

Arturo Orias

*El pensamiento educativo andino:
una forma de entender la educación comunitaria*

Weimar Iño

*Criterios morfosintácticos en la enseñanza
del aymara como segunda lengua*

Nicanor Huanca