

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

VICERRECTORADO

CENTRO PSICOPEDAGÓGICO Y DE INVESTIGACIÓN EN
EDUCACIÓN SUPERIOR



*“AJAYU, conocimiento y saberes filosóficos pedagógicos
andino-aymara”*

TESIS DE GRADO PARA OPTAR EL TÍTULO DE
PHILOSOPHYCAL DOCTOR

POSTULANTE: Mg. Sc. Jaime Vargas Condori
TUTORA: Dra. María Luisa Soux

La Paz – Bolivia
2011



cepies

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
Vicerrectorado
Centro Psicopedagógico y de Investigación
en Educación Superior



UNIVERSITÄT BREMEN
Fachbereich Bildungs – und
Erziehungswissenschaften

El Doctorado No Escolarizado en Educación Superior es un programa desarrollado en el marco del convenio internacional entre la Universidad Mayor de San Andrés de Bolivia y la Universidad de Bremen de Alemania.

***“AJAYU, conocimiento y saberes filosóficos pedagógicos
andino-aymara”***

TESIS DE GRADO PARA OPTAR EL TITULO DE
PHILOSOPHYCAL DOCTOR

POSTULANTE: Mg. Sc. Jaime Vargas Condori
TUTORA: Dra. María Luisa Soux

LA PAZ – BOLIVIA
2011

**UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
VICERRECTORADO**

CENTRO PSICOPEDAGÓGICO Y DE INVESTIGACIÓN EN EDUCACIÓN SUPERIOR

CEPIES

La presente tesis titulada:

“AJAYU, conocimiento y saberes filosóficos pedagógicos andino-aymara”

Para optar el Título y Grado Académico de *Philosophical Doctor* en Educación Superior del candidato:

Mg. Sc. Jaime Vargas Condori

Ha sido.....
como consta en el libro de actas de defensa de tesis N°Folio N°.....según
reglamento de Tesis vigente en el Doctorado no Escolarizado en Educación Superior
del Centro Psicopedagógico y de Investigación en Educación Superior CEPIES por el
tribunal de tesis conformado:

Presidente: Dr. Juan Carlos Delgadillo, Ph. D. – Bolivia

Tribunal: Dr. Rolf Oberliesen, Ph. D. – Alemania

Tribunal: Dra. J. Rocío Pinto C. Ph. D. – Bolivia

Tribunal: Dr. Michael Gessler, Ph. D. – Alemania

Tutor: Dra. María Luisa Soux, Ph. D. – Bolivia

La Paz, 17 de marzo del 2011

Al presentar esta tesis como uno de los requisitos de acuerdo al Reglamento de postgrado de la Universidad Boliviana, la Universidad Mayor de San Andrés y del Centro Psicopedagógico y de Investigación en Educación Superior CEPIES para la obtención del Grado Académico de *Philosophical Doctor* en Educación Superior, autorizo al CEPIES y / o la Biblioteca de la Universidad Mayor de San Andrés y del CEPIES, para que haga de la tesis un documento disponible para su consulta de acuerdo a las normas universitarias.

Jaime Vargas Condori
C. I. N° 2092925 L. P.

La Paz, marzo de 2011.

DEDICATORIA:

A mis hijos: Nelson, Milenka y Marcos; mi esposa R. Hortencia; padres: Santiago Vargas y Marcelina Condori, por el apoyo y comprensión brindados para continuar y culminar mis estudios de postgrado.

EN MEMORIA DE

Los hermanos *Amawta* de tierras bajas y altas, asistentes a la construcción del Diseño Curricular del Sistema Educativo Plurinacional, invitados por Ministerio de Educación, La Paz de 2007, ellos son: Ascencio Chávez Orozco (nación Yuracare), Estanislao Choque Villca (Azanaque Quechua), Gregorio Choque Quispe (Paka Jaqi Aymara), Herlan Rojas Rossell (Movima), Hilarión Pascual Choque (Charca Qhara Qhara), Honorato Moy Noto (Moxeño Trinitario), Javier Lara (Carangas Aymara), Jorge Gallardo Mochirope (Guarani), Juan Sardina Espinoza (Chichas Quechua), Juvenal Pérez Valeriano (Azanaque Quechua), Lorenzo García Parapaino (Chiquitano), Pascual Copa Villafuerte (Killakas Quechua), Pedro Ipamo Jiménez (Chiquitano), Simón Antonio Cuiza (Charka Qhara Qhara), Tomas Huanacu Tito (Jach'a Carangas), Gregorio Aricoya (Guarayo), Ernesto Noe Tamo (Moxeño), Nazario Castro Sillo (Quechua) y Alejandro Cayoba Claros (Chimán)

AGRADECIMIENTO:

A la Dra. María Luisa Soux por el asesoramiento del presente trabajo.

A mis docentes alemanes, venezolanos y bolivianos de CEPIES-UMSA – Universidad Bremen por sus orientaciones en la investigación.

A los hermanos y hermanas que han colaborado en las entrevistas y, los compañeros de trabajo y estudio del postgrado.

CONTENIDO

	Pág.
Índice de gráficos.....	8
Resumen.....	9
Prologo.....	13
CAPÍTULO I	
1. Introducción.....	15
1.1. Antecedentes.....	18
1.2. Necesidad e importancia de la investigación.....	28
1.3. Planteamiento del problema.....	29
1.4. Objetivos.....	36
CAPÍTULO II	
2. Marco teórico y conceptual.....	37
2.1. El Pensamiento Filosófico Occidental.....	37
2. 1. 1. El pensamiento filosófico griego: Platón y Aristóteles.....	40
2. 1. 2. El pensamiento filosófico alemán: Hegel.....	47
2. 2. El Conocimiento y Pensamiento Andino.....	60
2. 2. 1. El pensamiento filosófico andino.....	62
2. 2. 2. La cosmovisión andina.....	72
2. 3. El concepto Ajayu.....	75
CAPÍTULO III	
3. Metodología.....	96
3.1. Diseño y tipo de investigación.....	96
3.2. Población y muestra o unidades de estudio.....	98
3.3. Aplicación de investigación empírica.....	98
CAPÍTULO IV	
4. La reflexión del Ajayu desde el Pensamiento Andino.....	123
4.1. Las formas del pensar y la naturaleza.....	128
4.1. 1. Lógica indígena – originaria.....	132
4.1. 1. 1. La lógica del Ajayu.....	134
4.1. 1. 2. La lógica andina: Guzmán de Rojas, Temple y R. Condarco..	138
4. 1. 2. El encuentro de dos racionalidades.....	142
4. 1. 3. El diálogo y la dialéctica: críticas a dialéctica platónica y hegeliana.	144
4. 2. La "sombra de las cosas": El Ajayu.....	150
4. 2. 1. El estudio del ser colectivo en el Ajayu.....	150
4. 2. 2. Una visión poética: El espíritu de los aymaras.....	151
4. 2. 3. Análisis comparativo de algunos autores actuales.....	152

4. 3.	Ajayu: Espíritu, alma y valor.....	156
4.3.1.	Los valores urbanos e indígena - originarios actuales.....	156
4.3.2.	Los valores espirituales andinos.....	160
4.3.3.	Las capacidades propias del andino – aymara.....	169
4.3.4.	La interculturalidad del Ajayu.....	181
4. 4.	La pedagogía indígena – originaria.....	185

CAPÍTULO V.

Conclusiones e implicaciones.....	198
Notas.....	206
Anexos (Ritual: “llamado del Ajayu” y Entrevistas).....	208
Bibliografía.....	216
Glosario de palabras aymaras.....	219

ÍNDICE DE GRAFICAS

	Pág.
Fig. 1. El modelo pedagógico <i>Chacana</i>	187
Fig. 2. Metodologías colectivas: Construir comunidades de aprendizaje.....	187
Fig. 3. Fuentes de padagogización del saber andino-aymara.....	190
Fig. 4. Construcción: Campos de conocimiento.....	193
Fig. 5. <i>Pacha</i> y <i>jaqi</i> en lógica de complementariedad.....	199

RESUMEN EN ESPAÑOL

El problema central del estudio es la comprensión del concepto *Ajayu* desde las matrices filosóficas del pensamiento y la proyección pedagógica de la cultura andino-aymaras. El análisis comienza y concluye alrededor de la temática del *Ajayu* “el alma, espíritu, valor, cuerpo y la vida”, teniendo como base los conocimientos, sabidurías y saberes andino-aymaras. Es decir, se visibiliza la relacionalidad de las personas con la naturaleza y el cosmos, porque no se tomó en cuenta la lógica de vida de los seres humanos andinos en su verdadera dimensión.

Para comprender los conocimientos inmersos en el concepto *Ajayu* se ha explicado la fundamentación teórica desde la acción y el pensamiento de los *Amautas*. Hacia realización comparativa de ideas y conceptos reflexivos inmersos en el *Ajayu*, se describe el conocimiento universal referente al tema del *Ajayu* desde los presocráticos hasta el pensamiento filosófico alemán, Hegel.

La investigación no sea solamente una relación teórica, se emplea la metodología de argumentación empírica, analizando los datos de las entrevistas, es decir, se consultó a los propios actores del “llamado” o “licencia” del *Jisk’a* (menor) *Ajayu* o *Jach’a* (mayor) *Ajayu*, formándose conocimientos andino-aymaras de la curación integral del alma, valor (coraje) y del cuerpo. Juicios como el *Ajayu* “es una luz que cuando uno reconoce esa luz, se da cuenta es el todo, es energía de la vida”, convocan intereses profundos de persistencia en el estudio.

Las enseñanzas son caminos (*t’aqi*) a seguir en el cuidado del *Ajayu*. Las orientaciones tienen sus varianzas tanto por regiones o territorios culturales como por las costumbres de acuerdo a los sucesos de la vida. También se distingue entre cuidados de sanación individual y la colectiva. En el estudio se amplía con la conceptualización de los saberes del mundo andino del *Ayllu–Marka*, pensada como organización holista interna; el *Ayni*, manifiesto de una comunidad ética-moral. Todos

estos elementos permiten apreciar los pensamientos filosóficos de la educación del mundo andino-aymara.

El corolario de la investigación de la concepción del *Ajayu* no solamente busca integrar una comunicación entre culturas, que se ha denominado “puentes naturales”, sino también visibilizar hilos profundos de relacionalidad, lógicas humanas de inclusión como el respeto a la madre naturaleza, que están inmersos en el conocimiento, sabidurías y saberes del mundo andino-aymaras.

Las enseñanzas comunitarias revelan a la naturaleza como la maestra que impulsa una convivencia acorde a la realidad. Por eso, se ha propuesto en el marco del pensar aymara los currículos comunitarios, el paradigma pedagógico constituye la paridad: *Irpiri* (guía, conductor, ra) – *arkiri* (que sigue, “persona que recibe la enseñanza”) parte esencial de la formación individual y comunitaria; de esta manera el proceso aprendizaje enseñanza andino-aymaras no sólo está orientado a la producción intelectual y material, sino principalmente a la convivencia colectiva en los Andes.

THEY SUMMARIZE IN ENGLISH

The central problem of the study is the comprehension of the concept *Ajayu* from the philosophical wombs of the thought and the pedagogic projection of the culture Andean-*aymaras*. The analysis begins and it concludes around the thematic of the *Ajayu* "the soul, spirit, value, body and the life", having like based the knowledge, wisdom and knowledge Andean-*aymaras*. That is to say, it se evidence the relacionalidad of people with the nature and the cosmos, because he/she didn't take into account the logic of life of the Andean human beings in their true measurement.

To understand the knowledge immerses in the concept *Ajayu* the theoretical foundation it has been explained from the action and the thought of the *Amautas*. Toward comparative realization of ideas and concepts reflexive immerses in the *Ajayu*, the universal knowledge is described with respect to the topic of the *Ajayu* from the *presocráticos* until the German philosophical thought, Hegel.

The investigation is not only a theoretical relationship, the methodology of empiric argument is used, analyzing the data of the interviews, that is to say, it was consulted to the own actors of the "call" or "license" of the *Jisk'a* (smaller) *Ajayu* or *Jach'a* (bigger) *Ajayu*, being formed knowledge Andean-*aymaras* of the integral cure of the soul, value (anger) and of the body. Trials like the *Ajayu* are "a light that when one recognizes that light, he/she realizes it is the every, it is energy of the life", they summon deep interests of persistence in the study.

The teachings are roads (*t'aqi*) to continue in the care of the *Ajayu*. The orientations have their variances so much for regions or cultural territories as for the customs according to the events of the life. He/she is also distinguished between cares of individual sanity and the collective one. In the study it is enlarged with the conceptualization of the knowledge of the Andean world of the *Ayllu-Marka*, thought as internal holistic organization; the *Ayni*, manifesto of an ethics-moral community. All

these elements allow appreciating the philosophical thoughts of the education of the world Andean-*aymara*.

The corollary of the investigation of the conception of the *Ajayu* not only search to integrate a communication among cultures that it has been denominated "natural bridges", but also visibility deep threads of *relacionalidad*, logical human of inclusion like the respect to the mother nature that you/they are undress in the knowledge, wisdom and knowledge of the world Andean-*aymaras*.

The community teachings reveal to the nature like the teacher that it impels an in agreement coexistence to the reality. For that reason, he/she has intended in the mark of thinking *aymara* the community curricula, the pedagogic paradigm constitutes the parity: *Iрпи* (it guides, driver). *arkiri* (that continues, "person that receives the teaching") it leaves essential of the individual and community formation; this way the process learning teaching Andean-*aymaras* it is not only oriented to the intellectual and material production, but mainly to the collective coexistence in the *Andes*.

PROLOGO

La metodología de estudio *qip nayra* analiza los hechos del presente como del pasado, producto de la proporción lógica emerge la trayectoria a seguir el tejido de la vida, el *Ajayu*; se reflexiona la relación profunda de integración entre la diferentes culturas tanto nacionales como americanas, que no sólo está en la comunicación a través de las lenguas, sino también en la comprensión del Espíritu Grande, *Jach'a Ajayu*, es decir, la energía del aquí y ahora; esta conciencia congregó el avance social y cultural, que todavía reúne a la humanidad andino-aymara mediados por los conocimientos.

La urgente necesidad de reflexionar sobre lo “multiverso” inspira abordar la temática del *Ajayu*, el problema es el trato desequilibrado de las culturas existentes en el territorio boliviano, porque siempre se ha impuesto el criterio de la cultura euro-occidental como camino hacia el progreso y modelo de pueblo civilizado. Pero, la realidad reclama asumir la conciencia del entorno, *Ukhamaw (así es)* el cosmos. El eje del sentido del *Ajayu* andino-aymaras estructura categorías propias, tanto la aproximación a la comprensión del misterio de la vida, como la disposición humana del *Pacha* (espacio y tiempo) andino-aymaras, que están mediados por el ejercicio y el pensar del *Ayni*, *Waki*, *Minka*, que en general, dinamizan la vida con reciprocidad y complementariedad.

Las acciones y pensamientos de los *Amawtas* orientan al entorno del *Ajayu*, hacia la práctica del cuidado del alma, el valor y el sujeto, “espíritu absoluto” de Hegel, en sentido de rearticulación de todas las partes. Los presocráticos muestran una similitud con la concepción andino-aymaras en la búsqueda de los principios de la vida y las cosas, dando criterios integrales en los pensamientos, por ejemplo, “el mundo está lleno de dioses”, tal otras aseveraciones. De esta manera, se muestra los lazos de encuentro con algunas ideas y prácticas en el cuidado del alma, que también ha sido

preocupación de los griegos. Sin duda, igualmente hay diferencias como las separaciones del cuerpo y el alma, según Platón, que en el mundo andino-aymaras está fuertemente integrada. Entonces urge una comprensión no sólo antropológica sino fundamentalmente integral filosófico-cultural.

Así, una vez sintetizado el enfoque general de la investigación. El trabajo se sistematiza en cinco partes: En el primer capítulo, se presenta los antecedentes. El segundo capítulo, describe el marco teórico y conceptual. El marco teórico concluye con la cosmovisión andina y el concepto *Ajayu*. El capítulo tercero, desarrolla el marco metodológico y la aplicación de la investigación empírica. En el cuarto capítulo, está la reflexión del *Ajayu* desde el pensamiento andino. Por último, en el quinto capítulo, se infiere de la investigación algunas conclusiones y sugerencias.

CAPITULO I

1. INTRODUCCIÓN

“Educar es dejar que el indio hable su lengua, adore su dios, haga su historia, viva su cultura, sus mitos,.. Educar no es conquistar ni colonizar; es liberar. Es hacer que el indio tenga su propia voz; piense su pensamiento, hable y escriba en su propia lengua” (Reinaga. 1971. Pág. 149).

En estudios anteriores y actuales, he seguido la línea problemática investigativa, de la comprensión del legado de la sabiduría de nuestros antepasados, la cultura y el pensamiento andino. Con una posición identitaria en conocimiento aymara, siempre me pregunté, porqué los aymaras han sobrevivido y sobreviven no solamente en un ambiente inhóspito de cordilleras y altiplanicies y de las conquistas de varios pueblos foráneos. Como los incas, que invadieron territorios aymaras, y luego españoles con intensidad y crudeza sojuzgaron a los aymaras, para posteriormente, los capitalistas fueren a los pueblos andinos a adherirse al mercado de consumo e ideología occidental y foránea. De ahí, se formula una de las preguntas del problema. ¿Cómo se explica una sobre-vivencia de la cultura aymara, a pesar de que su uso en la escuela, la iglesia y otros recintos oficiales eran prohibidos, hasta hace pocos años en el país?

Los seres vivos se conservan por renovación, la vida es un constante proceso de auto-renovación. Pero el proceso de innovación no es automática, se determina por el esfuerzo al conseguir una transmisión auténtica y perfecta, de esta manera, surge la importancia de la educación como necesidad de la vida (Dewey. 2002: 15). La educación se asienta en la vida comunitaria, al transmitir los conocimientos por generaciones a través de la comunicación. El legado de la información cultural de elementos simbólicos y de concepciones lógicas es transmitido por medio de la educación. De igual forma, en la cultura de los Andes aun existen estructuras pedagógicas ligadas al espíritu, alma y el valor, que sostienen un conocimiento general, la cosmovisión, y son comunicadas de individuos viejos a jóvenes, por eso la concepción del *Ajayu* llega a todos. El *Ajayu* se encuentra incluso en los sueños y las ilusiones de realizaciones personales y colectivas en el mundo andino-aymara.

La investigación del *Ajayu* enuncia un criterio propio del pensamiento filosófico aymara, tocando puntos substanciales de la ontología andina, así la conceptualización colectiva andina asume una desprendida diferencia al plantearse “nosotros primero y luego el yo”; mientras en el pensamiento individual, el ser humano comienza por la afirmación de su vida (Dussel. 2004); ambas ideas contribuyen conocimiento desde el accionar organizado hasta máximas del comportamiento de las personas.

La diversidad cultural del país presenta un mosaico de rostros, lenguas y estilos de vida, más allá de la valoración positiva o negativa de la pluralidad existente. El conocimiento aymara muestra elementos simbólicos integrales hasta experiencias globales, una relación intrínseca de partes esenciales en un conjunto, distinguiéndose por el concepto *Ajayu*. El ‘mundo de la vida’ ineludiblemente se mueve en el ‘mundo real’, donde la ciencia tradicional basada sólo en la razón la ha dejado de lado; pero los pueblos culturales aun integran el conocimiento al mundo de la vida. Según eso, la nueva concepción de la conciencia, en base a la ciencia contextual permite afirmar, que la conciencia es reciprocidad entre los seres humanos, la naturaleza y el cosmos. El mundo tiene sentido, porque es una entidad viviente.

Los espacios del saber y de la educación son invadidos por tiempos o épocas como lo virtual, la reflexión de lo subatómico, la teoría de coas, la complejidad y otros campos de investigación, así la sabiduría y la educación están estrechamente vinculadas, porque el traspaso de conocimiento necesita del nexo de generaciones adultas con los jóvenes.

En forma resumida, señalamos básicamente la relación del *Ajayu* con la educación a partir de la contraposición entre:

La educación indígena originaria:

- Es integral
- Es comunitaria

La educación tradicional:

- es disciplinaria
- es individual

El conocimiento del *Ajayu* señala que contiene en sí misma una contradicción y complementariedad, por eso reúne en su matriz cultural lo integral y lo comunitario, es el cordón umbilical que nos liga permanente a la madre naturaleza. El *Ajayu* existe, porque está en nosotros. Este legado cultural es transmitido por la pedagogía indígena originaria, como conocimientos, principios, valores y experiencias constituidas comunitariamente. Estas son las razones para denominar la investigación: **El Ajayu, conocimiento y saberes filosóficos pedagógicos andino-aymara.**

Se comprenderá del estudio del *Ajayu*, al describir la relacionalidad propia de los andino-aymara, sin duda, se trata de un tema específico de interculturalidad, donde no se entrara en discusión la validez o no del concepto 'interculturalidad', porque pienso que el término es polisémico, sin embargo, se entiende que una característica del conocimiento filosófico andino-aymara es mantener la globalidad interna de relacionalidad intercultural, esto desde tiempos pasados.

El estudio está distribuido en cinco capítulos, un primer capítulo, representan los antecedentes, con los fundamentos necesarios para plantear un problema y los objetivos de la investigación. El segundo capítulo, el marco teórico y conceptual describen el pensamiento filosófico occidental, a través de los pensamientos de Platón y Aristóteles del mundo griego e integrándolo al pensamiento filosófico alemán de Hegel. El marco teórico concluye con la Cosmovisión Andina y el concepto *Ajayu*. En el capítulo tercero, se desarrolla el marco metodológico y la aplicación de la investigación empírica, que concluye con una síntesis del conocimiento y el pensamiento andino, a partir de la cultura y lengua aymara, como antesala para concentrarnos reflexivamente en el concepto *Ajayu*. El cuarto capítulo, es la reflexión del *Ajayu* desde el pensamiento andino, una meditación del *Ajayu*, abarca aspectos lógicos hasta ontológicos y desemboca en la pedagogía indígena – originaria. En el quinto capítulo, se infiere de la investigación algunas conclusiones y sugerencias.

JVC.

1. 1. ANTECEDENTES.

“El hombre no tejió el tejido de la vida, él es solo una simple fibra, una hebra... y lo que hace con la trama o el tejido se lo hace a sí mismo”
(Mensaje del jefe Seattle)

El hombre andino¹ en ninguna época buscó el dominio de la naturaleza, sino el pensamiento siempre fue y es vivir en complementariedad con ella, de ahí la práctica espiritual de respeto a la Madre Naturaleza o *Pacha-mama*. En el cual, los opuestos visible (materia) e invisible (espíritu) entran en lo sagrado como generadores de energías trascendentes; así, la palabra aymara *Pacha: Pa*, significa dos, y *cha*, energía, muestra la presencia de varias energías ligadas entre sí, es decir, las partes nunca están separadas del todo como *Pacha*, en caso nuestro, es *Ajayu* el ligazón espiritual al cuerpo del ser humano, lo que trasciende en los Andes.

En el conocimiento aymara, el *Ajayu*, el espíritu o alma, significa lo más esencial en sentido de fruto que conserva el hombre, Gamaliel Churata² en su obra “El pez de oro” describe, “el alma es la semilla en que el hombre está con su destino,... su intelección, su sistema neurovital, su *q’ipi* (significa en aymara “carga o bulto”) de existencias laceradas” (Churata. 1957: 110). Según, Churata se proyecta ideas de creación a través del concepto *Ajayu* – del alma indígena colectiva –, que por sí misma es semilla y célula originaria: “Hay una especie de presciencia en la tierra. Es la *ahayu*: la semilla” (Churata. 1957: 110). Una cercana posición es de Alfredo Sanjinés que anota, “el espíritu de los indios aymaras será siempre más fuerte que la tierra... por eso, el alma indígena oprimida y torturada, irá creando poco a poco bellas disciplinas de carácter, modelándose en el sufrimiento; como el diamante que talla sus facetas en su propio polvo” (Sanjinés. 1979: 82). Este contenido poético asemejado a las primeras aspiraciones del conocimiento griego, posiblemente tengan orientación en los orígenes de la cultura helénica; pero la concepción andino–aymara es semejante en comprensión del mundo con los presocráticos.

Se toma el concepto *Ajayu*, por contenidos de conocimientos epistémicos que están inmersos íntimamente en la fuente primaria de la lengua aymara, al mismo tiempo,

constituye uno de los elementos base para la investigación; es un esfuerzo por aproximarnos a los principios y causas primarias del pensamiento filosófico andino.

Para proseguir, la argumentación filosófica de la naturaleza³ del *Ajayu* son importantes los antecedentes y las proyecciones teóricas, de esta manera, se describe puntualmente los aspectos generales como las bases históricas, filosóficas y epistemológicas.

1. 1. 1. Fundamentos históricos.

Los colonizadores atosigando para cambiar la mentalidad propia de los pueblos indígena-originarios del *Abya Yala*⁴, lograron en parte imponer el pensamiento, una forma de vida, las religiones de manera sutil y una educación “oficial”; pero, al pasar el tiempo los pueblos culturales originarios valiéndose de variadas estrategias, como la organización social en comunidad *ayllu*, la convivencia a través del *ayni* y por la práctica del cuidado del *Ajayu*, han logrado resguardar su estilo de vivir y de morir. En el país, estas ideas se han descrito con el denominativo “mentalidad primitiva” (Francovich. 1987). Actualmente, muchos conocimientos propios son guardados con ayuda de la memoria histórica de los pueblos indígena-originarios, no obstante viven aislados y segregados en rincones de los países actuales, como Bolivia, Perú y otros.

“Primitivismo, barbarie, salvajismo fueron argumentos –más bien pretextos– utilizados por los poderes de las sociedades de dominación o extensivas⁵ a lo largo de su prontuario de explotación y avasallamiento” (Pereira. 2004: 18). Las acciones de esclavización, por ideologías y sociedades de dominación a los pueblos originarios no han sido eficaces, porque en el fondo conservan su lógica de vida y de relación sociopolítica–cultural: la lengua y, en ella, conceptos esenciales. Precisamente, las culturas originarias muestran su vitalidad en la historia, por los rasgos fisonómicos, los estilos de vida y las sociedades de armonía con la naturaleza, que empiezan expresándose en su propia voz en cada tiempo.

El origen de Tiwanaku, en los *qullas* y aymaras precolombinos muestran elementos importantes, y nos servirán para visibilizar el sentido propio del devenir histórico del mundo andino. Los argumentos que respaldan el camino a seguir del estudio, son del escritor Emeterio Villamil de Rada (1804), después de transitar el mundo y estar al tanto de los secretos de muchos idiomas, en su obra “La Lengua de Adán”, sostiene con coraje profundo, que el primer hombre, “Adán”, vivió en Tiwanaku; y dando los primeros pasos en los estudios de la lingüística moderna, tomando de ejemplo el idioma aymara. Con extenso conocimiento lingüístico y destreza asombrosa, Villamil trabajó para explicar que el idioma aymara, por su estructura precisa, fue la lengua inicial de la humanidad.

Otro de los investigadores acuciosos de la cultura de los Andes, fue Arturo Posnansky, iniciando una orientación científica de investigación arqueológica sobre la naturaleza primigenia del humano americano, resaltando la gran importancia de lo realizado por la cultura Tiwanakota, al desarrollarse paralelamente con las antiguas civilizaciones europeas, africanas y asiáticas.

Desde una visión poética del mundo andino legendario, a Alfredo Sanjinés le llamó la atención el tejido armónico significativo de la lengua aymara, confirmando que la palabra andina ha sido un elemento esencial para la resistencia en el tiempo y el espacio contra los conquistadores, a través del ejercicio de la lógica y la estructura semántica contenida en la lengua viva originaria, que identifica al pensamiento andino. Finalmente, el idioma aymara estructuró un conocimiento sintético equilibrado, “no hay idioma en el mundo que lo iguale, porque no hay pensamiento que, en pocas frases, no se pueda expresar con él; tal es su poder interpretativo que aún los propios enigmas de otras lenguas los resuelve” (Sanjinés. 1979: 40).

Los saberes históricos andinos toman al ser humano como parte natural, más sensible – sensato de la sociedad, porque la persona está inmersa en la colectividad no como simple masa, sino como entidad que engloba espíritu, alma, coraje y

corporalidad, teniendo capacidad de escuchar y expresar en comunidad, la realidad en su conjunto. Por ello, los pueblos indígena-originarios, no son simples comunidades deliberantes, sino actores consecuentes con la naturaleza y el cosmos.

Las decisiones que adoptan los aymaras engloban experiencias, pensamientos, consejos y refranes como normas armónicas, determinadas para regular el comportamiento humano⁶, es decir, conciencia y lengua aymara guardan un legado histórico importante en valores humanos. Para la cultura aymara, “los pensamientos y los refranes son textos educativos, ya que los abuelos y personas mayores de edad son los que emiten estos mensajes a los niños y jóvenes” (Onofre. 2006: 11). Estas disposiciones han orientado la existencia de todos, por eso los pensamientos y las acciones educativas no son meras transmisiones de saberes, sino apuntan a relaciones pedagógicas que generan integración de la conciencia y el cosmos.

Las leyendas cosmogónicas que difunden acerca del origen de la cultura, en los Andes, señalan como núcleo el lago Titikaka, la *Mama Quta* (Madre Lago), por eso, según Carlos Intipampa, el lago sagrado trasciende a ser como la madre simbólica de toda la cultura andina (Esterman. 2009: 48).

En consecuencia, los orígenes históricos de la cultura y el habla aymara (*jaya mara aru*) se remontarían, de acuerdo antecedentes que maneja Villamil de Rada, a tiempos inmemoriales del origen de la lengua⁷. De esta matriz, el dato importante es la memoria histórica del aymara que no se interrumpe, a pesar de la actitud esclavizante ejercidas por culturas dominantes; existió y existe la transferencia permanente de conocimiento, saberes y sabidurías de los abuelos a las personas menores, trasmitiéndose una conciencia histórica andino-aymara.

1. 1. 2. Fundamentos epistemológicos.

Los aspectos epistémicos propios del andino–aymara son varios, algunos ya se han enunciado y otros están en proceso. La más conocida, es la forma de comprender el

conocimiento integrado por la *complementariedad*, como confirma la palabra aymara *Pacha*, viene de *Pa*, significa dos y *Cha*, energía viene de la raíz de *ch'ama*: “Fuerza, energía” (Layme 2004: 57), según Javier Medina, es “la complementariedad de las dos energías arquetípicas que constituyen la vida. *Pa-cha*” (Medina 2006: 10).

La perspectiva, de aproximar una explicación de que constituye la vida, nos oportuna al afirmar la *complementariedad de la razón* con los *sentimientos*, creando así una relación armónica a través del *principio de la paridad*, sin duda, se sustentan en un estilo de vida del ser humano andino, el comunitario: *Ayllu-marka*, porque el pensar andino visibiliza el *jach'a Ajayu*, la espiritualidad colectiva e inmersa en el *Ayllu-marka*, está íntima relación persona-comunidad (*Jaqi-ayllu*). Contrariamente, el pensamiento colonial, parcializa el saber y se apoya en una visión individualista-materialista con orientaciones imperialistas. Según, Javier Medina, “todo es un inmenso camuflaje para usurpar y dominar más allá de sus fronteras y esconder inconfesables intereses... por lo general y abrumadora, en el serio y categórico discurso de Occidente. En efecto, castrado por la razón; dominado y puesto a su servicio como eunuco omnipresente en sus burdeles culturales...” (Medina 2006: 30).

Los elementos culturales andinos como los textiles, las cuerdas, la iconografía y otros, son *expresiones vivas*, muestran otros tipos de comunicación y representación simbólica, que generan una *relacionalidad* de la humanidad, la naturaleza y el cosmos. En síntesis, es la oralidad (viva, “la revelación de la relación cara-cara” de Dussell) que caracteriza a la expresión natural del mundo andino-amazónico, opuesto sin duda a la escritura (inerte) que identifica a la cultura euro-occidental.

Los pensamientos andino-aymaras son significantes de los sucesos de la vida, donde están sujetas íntimamente al sentido ético-moral, por ejemplo, “no debes reír demasiado, porque más tarde puedes llorar” (Vargas. 2006: 30), esta “recomendación” en aymara *lwja*, es una advertencia sobre la medida en los actos. Por eso, el aymara no se fija en la fe correcta, sino en el acto correcto.

El discurso andino-aymara, marcada por la “paridad” arriba–abajo, derecha–izquierda, etc., viene de la constitución de la vida, el no dejar suelto los extremos. Por eso, se expresa *qhiparu nayraru uñtas sartañani*, “mirando atrás y adelante debemos caminar”, más conocido como método *qhip nayra*, que sugiere no sólo una simbolización del “saber hacer”, sino, implica una lógica y una actitud humana del ejercicio de complementariedad en la vida misma.

Una concepción ontológica propia del aymara sobre la vida y la muerte trasluce en el concepto “*jiwa*”, muerte, que sirve de raíz a “*jiwaqi*”, bello, bonito. El aymara liga la vida con la muerte en sentido de continuación, en la lógica de complementariedad, así la muerte nunca fue un “mal” para el pueblo aymara, sino “era considerada como el nacimiento en el cuerpo astral, donde despertaba el alma en una nueva vida, con la misma naturalidad con que el capullo se abre en flor o la mariposa abandona la crisálida... es decir, el alma debía pasar del cuerpo físico al cuerpo astral, naturalmente, como sale el niño del claustro materno” (Sanjinés. 1979: 72). En esta dirección, el mundo andino concibe la muerte de una persona en categorías abiertas de la existencia humana, así la despedida del difunto es alegre, ya que los difuntos entran en la subjetividad propia de los seres queridos. De esta forma, en la conciencia intersubjetiva parece que se comunican lo bello y la muerte. Una de las categorías que explica esta proximidad de la vida y la muerte es el *Ajayu*; pensamiento reflexivo andino que permitirá revisar los umbrales epistemológicos para vislumbrar un nuevo tipo de lógica.

Como se puede apreciar, tanto en representaciones sociales comunitarias originarias, como en formas simbólicas de pensamiento andino, se expresa la presencia no sólo de la estructura de la lengua con conceptos fundamentales o categorías, sino que existen aspectos centrales epistémicos propios de los hombres aymaras con cierta semejanza al pensamiento helénico-occidental, en este caso, la comprensión del conocimiento holista desemboca en un estilo de vida del ser humano andino.

1. 1. 3. Fundamentos filosóficos.

En los Andes nunca se ha dejado de luchar por superar los problemas importantes, al punto que las luchas libertarias son afirmaciones permanentes de vitalidad y búsqueda de mejores condiciones de vida. De esta manera, se constituye un pensamiento filosófico propio de los Andes, donde la filosofía ayuda a tomar conciencia de la vida y de la realidad, como afirma Dilthey, que “la filosofía, su primer rasgo consistirá, en establecer esa conexión en el espíritu, por cuya virtud éste puede lograr la conciencia de la unidad de la vida” (Dilthey. 1954: 350).

Se asume que en el país hace falta, aquí y ahora, una concepción filosófica renovada, con mentalidad abierta, que dará sentido a la multi-versidad⁸, que ha vivido y vive la variedad de culturas dentro del Estado Boliviano Plurinacional, reconociéndose que la vida tiene diversas formas de expresión; esta realidad se evidencia con argumentaciones como de la Física Cuántica, con un mundo de posibilidades que tiene la vida; por eso, es urgente un pensamiento filosófico que estructure puentes de principios sólidos de una multi-versidad innegable, de una esencia comunitaria de cada cultura, logrando la unidad sentida y considerada.

En cuanto, al pensar filosófico andino inmerso en los *kallawayas*, Enrique Oblitas Poblete, describe, “Schopenhauer y el indio tienen puntos de contacto, el pesimismo y el estoicismo. Si para el filósofo la vida es un mal, desesperanza; para los indios no es el bien ni el mal, es una triste realidad y tienen la gran sabiduría de tomarla como es” (Oblitas, E. 1978: 30). La aproximación a una posición filosófica del hombre andino, es importante distinguir los puntos de diferencia y coincidencia en la concepción del alma, que según Aristóteles, es la sustancia del ser animado, desde una visión griega.

En relación al pensar filosófico occidental, está caracterizada por el concepto de *ser*, frente a la multiplicidad de entes que despierta la conciencia de la unidad del ser. “El ser Uno al cual se aferra el *pensamiento* y del cual no parece poder desistir sin

destruir su propia forma, escapa más y más del *conocimiento*” (Cassirer. 2003: 16). Por eso, la pregunta por el “ser” hace tiempo que está abierta, asimismo el “Dasein”, hace entender que el ser humano está arrojado en este mundo, según Heidegger. Pero la idea no es avanzar hacia esa dirección, sino ver la racionalidad compleja andina de manera integral, provocando en la dialéctica de Platón, algunos puntos de encuentro y diferencia para comprender la “trama interna” del discurso, que emana de ambas culturas.

El encuentro del diálogo con la escritura se hace evidente, como en la narración que al incorporarse a la letra, parecen codificarse las acciones, mientras, el mensaje (conversación) está en los objetos de los usos y del cotidiano vivir, pareciera tener vida propia transmitida por el ser humano, en esa dirección es importante “el lenguaje como elemento de nuestro cuerpo, como eso que vuelve a plasmar los instintos y las pulsaciones. Somos un cuerpo de palabra. Y son cuerpos de palabra aquellos que trabajan y luchan contra el trabajo como subordinación, aquellos que proyectan otras y más satisfactorias formas de vida” (Gago. 2006: 6 -7)⁹.

La concepción andina señala que la persona – según Oblitas Poblete – se compone de varios elementos substanciales: “El alma o *athun Ajayu*, el cuerpo astral o anímico que es el *juch’uy Ajayu* y el cuerpo material donde se hallan encarnados ambos *Ajayus*”, a continuación el mismo autor señala que el *Ajayu*, “el alma da vida y produce el movimiento y la acción” (Oblitas. 1978: 35-37). Lo más sustentable en la racionalidad andina es el *jach’a Ajayu* (espíritu grande) y el *hisk’a Ajayu* (ánimo o alma pequeña), el primero llega a ser el gran espíritu, cuerpo astral o soplo divino; el segundo describe a la sombra, ánimo, y es el fluido que se manifiesta en el sueño. El *Hisk’a Ajayu* se puede salir o quedar en algún sitio, haciéndose necesario tener cuidado en su mantención para una vida de equilibrio interno como reflejo hacia lo externo.

El pensamiento ampliamente desarrollado sobre el concepto *Ajayu*, está en las reflexiones de Gamaliel Churata, en el marco del alma indígena colectiva-

comunitaria, cuando afirma que el *Ajayu* es semilla y célula originaria: “Hay una especie de presencia en la tierra. Es la *Ajayu*: la semilla” (Churata, 1957: 110); más que un pensamiento monista es la multiversidad humana del indígena-originario, en el cual cuerpo y espíritu se entienden como un mismo elemento inseparable. Es semilla con alma la que refleja todo el cosmos.

En suma, por los fundamentos teóricos señalados del *Ajayu*, es una investigación sobre uno de los conocimientos aymaras, implica una serie de conceptos fundamentales: “Espíritu”, “alma”, “valor” y “vida”, que expresan tanto en aymara como en quechua una similar significación. En este sentido, las premisas primarias, son la comprensión lógica y epistemológica inmersa en el concepto *Ajayu*, como concepción integral de la realidad comunitaria, que avanza hacia una comunicación consecuente con lo humano. Paradójicamente, en el discurso político cotidiano del país, se enuncia la palabra y el acto es contrario a lo anunciado.

La motivación personal del trabajo, es profundizar sobre saberes aymaras, a través del lenguaje como vehículo que integra la vida cotidiana y no solo como estudio del medio de expresión o de comunicación, sino como Paolo Virno, alude “somos un cuerpo de palabra” (Gago. 2006: 6 -7), es decir, la íntima relacionalidad “aquí y ahora” de la palabra con la vida. De esta manera, el trabajo se aproximará a un pensamiento filosófico andino, desde un enfoque de cultura, lengua y conocimiento aymara centrado en el concepto *Ajayu*. Pretende dar una respuesta lógica desde la vivencia andina a estudios que existen del *Ajayu*, bajo supuestos occidentales.

1. 1. 4. Fundamentos lingüístico–pedagógicos.

La semilla del misterio de la vida, se distingue en la “revelación en la tierra. Es la *ahayu*: la semilla” (Churata 1957: 110). El núcleo real del enigma de la vida parece “estar” en la cualidad de comunicación y la actitud conectiva con todos. Por eso, Ludovico Bertonio (1612), anota en su diccionario: “*Hahayu*, la sombra de las cosas”, refleja la complejidad de comprensión del concepto *Ajayu*, manifestando del *Ajayu* la

parte visible e invisible del ser. Actualmente, Jorge Miranda Luizaga, hace una lectura etimológica del concepto *Ajayu*: “a” relación contraria; “ja” viene de *jaka* (vida), “todo lo material”; “yu” significa “lo profundo”. Dando al *Ajayu* significado de *lo profundo y contrario a la vida material ligado a lo inmortal*, por eso en el marco de la lógica de complementariedad del *Pa* (uno y otro) es evidente del *Ajayu* la profunda relacionalidad de opuestos en la vida.

En la historia de la liberación de los pueblos aymaras, quichuas, urus, chipayas y otros, es un hito las experiencias de la Escuela Ayllu de Warisata. Las transformaciones importantes en la política social–educativa, son validadas en la Escuela Ayllu entre los años 1931 a 1940, permitiendo la reafirmación de la cultura madre; el conocimiento andino, elemento generador de liberación de los pueblos excluidos y avasallados. Por ejemplo, se práctico la *Ulaqa*¹⁰ (voz aymara, “cabildo – consejo de ancianos”) que son espacios participativos ecuanímenes de deliberación comunitaria por excelencia. Por otra parte, la lengua aymara en la Escuela Ayllu jugó un rol esencial, como ejercicio de deliberación inquebrantable en la toma de consciencia del estado lamentable de los pueblos indígena-originarios, permitiendo planteamientos profundamente críticos para la transformación integral de la educación en el país.

La lengua aymara caracterizada por la oralidad, aun continúa con la transmisión inter-generacional con su estilo narrativo, es una forma de educación permanente que comienza en la familia y va hacia la socialización en la comunidad; en el fondo, la comunicación aymara está basada en la lógica de la vida comunitaria.

“En la enseñanza aymara se transmiten narraciones morales y otras que explican el origen de las cosas. El medio donde se guarda la información de las narraciones es la memoria, sin embargo, los comunarios tienen un recurso mnemónico a la par de las letras, se trata de los ritmos, los paisajes y los contextos, es ahí que surge el hecho de narrar” (López - Mamani. 2006: 5). Elementos mnemónicos como los textiles, las cuerdas, la iconografía, etc., son expresiones vivas que muestran otro

tipo de comunicación y representación muy próximas al ser humano. De esta manera, la educación aymara se enriquece con la oralidad andina, que contiene lógicas propias de vida en términos de complementariedad, generando una educación comunitaria. Esta orientación ya diseñó equilibradamente un “tipo de hombre de inteligencia más desarrollado y de destreza manual sobresaliente: *Yachay Huasi* y *Ajlla Huasi*” (Valcárcel, 1964: 99).

Soltando algunas ideas, la Escuela *Ayllu*: Warisata, de los años 1931–1940, fue crítica a la pedagogía colonial, permitiendo la afirmación de la cultura madre, el saber andino-aymara, creando principios generadores de liberación de pueblos excluidos y sometidos en el país, como también avanzó hacia el asentimiento de la pedagogía comunitaria, con una especie de “psicagogía” (antigua relación íntima de psicología y pedagogía), generando concepciones teóricas diferentes al imperante Estado liberal. Al final, este argumento inválida la Escuela *Ayllu*, por grupos de poder político y cultural.

De esta manera, se distingue la relación del *Ajayu* con la educación, concibiendo la oposición entre la pedagogía indígena–originaria que es integral y comunitaria, y la otra la educación colonial–tradicional vigente, caracterizada por ser disciplinaria y ampliamente orientada a la formación individualista.

1. 2. NECESIDAD E IMPORTANCIA DE LA INVESTIGACIÓN.

El pensamiento filosófico andino trabaja sobre la comprensión, en la realidad misma, del ser humano originario de los Andes. Existe la necesidad de reflexionar en el campo del conocimiento, axiológico y ontológico a partir del ser Mismo (*naya–nanaka*) y la diferencia con el Otro (*Jupa–jupanaka*), es decir, comprender de manera propia el valor, el ser y el saber (Arnold - Yapita. 2005: 37). Tratar de expresar de manera integral el saber andino; ahí la importancia de la sistematización en la investigación, desde una visión aymara–andina, del *Ajayu*, uno de los conceptos centrales y complejos del pensamiento aymara.

Existe una necesidad radical del desacoplamiento de la “filosofía andina”¹¹, como de la visión cristiana, ésta, aparte de colonizante, es aun extraña a la lógica de la vida originaria de los pueblos nativos de los Andes. Hay semejanzas de lo anterior en la Amazonía y el Chaco, hacia un pensamiento indígena originario, conforme a la cultura de vida, el equilibrio y la espiritualidad natural; que reconstituye la vida y el respeto a la madre naturaleza, a través de paradigmas y no sólo del pensar, sino del quehacer mismo en complementariedad y reciprocidad. Así, el estudio del *Ajayu* da importancia, a un eslabón trascendental en la arqueología del conocimiento, saberes y sabiduría de los pueblos aymara–quichuas.

También el estudio conlleva argumentos importantes. Primero, la lengua que nos permite expresar la conciencia, es en la práctica de las lenguas originarias el fundamento para mantener el ser Mismo y la comunidad; es inter-conectivo para el pensamiento profundo del aymara, con el *Nanaka* (nosotros-yo) y el *Jupanaka* (ellos-yo). Segundo, la expresión en lengua propia es esencial, es decir, respetar la multiversidad de la vida humana. Tercero, la complejidad de concepciones sobre el alma humana es evidente, pero es razonable también conocer la versión aymara del “alma”, “espíritu” en el concepto *Ajayu*, con eso, se demostrará un hito importante del proceso mismo auténtico de la riqueza humana.

1. 3. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.

La Constitución Política de Bolivia en su proceso de reconocimiento profundo, único en el continente, camina de un país multicultural y plurilingüe en décadas anteriores por la CPE de 1994, hacia la denominación “Estado Plurinacional” en la actual constitución; pero el reconocimiento parece complicado, no dándose aun en la realidad perceptible, debido a la invisibilidad de la multiversidad cultural originaria por varios siglos, persistiendo inclusive la condición de la presión del poder monocultural (ideológico–religioso cristiano y lengua oficial); pero las culturas originarias aun sufriendo represión radical y fatal a través de la educación, la religión y otros medios;

no fue afectada en demasía en los saberes andino-aymaras de la cosmovisión y espiritualidad y el uso de las lenguas originarias. Todavía parece una aspiración que “todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber y conocer” (Aristóteles); tal reconocimiento de los pueblos indígena–originarios en sí mismos, y partiendo de propias realidades, abren recientemente el reencuentro con nosotros mismos, dentro la multiversidad; es un proceso de comprensión con voces propias, porque los pueblos indígena–originarios son esencialmente comunidades deliberantes.

La problemática del país, además de lo socio-económico y político, es ontológico, sin duda, actualmente influye grandemente en la educación y la relación cotidiana de las personas; paralelamente se percibe la falta de puentes de relación profunda en ésta multiversidad cultural del país. La investigación pretende analizar, por un lado el problema de la relación comunicativo-educativa, y por otro lado, trabaja el sentido propio de los conceptos del tejido verbal y el conocimiento de los pueblos indígena - originarios. Este último, a través de la concepción aymara *Ajayu*, mostrara “la unidad cuerpo - alma”; pretendiendo aportar no sólo a la comprensión del concepto tal, sino el reposicionamiento de la persona andino-aymara.

Ciertamente, ¿de dónde surgió el interés en el tema? Por la realidad de multiversidad cultural compleja que vive el país, que muestra una en especial y que emerge del compromiso identitario; es la necesidad de crear puentes de relación en la pluralidad que resulta muchas veces contradictoria. Para eso, es esencial una comprensión precisa y realmente aproximada a lo más profundo del ser humano andino.

Por tanto, el problema se sitúa en las relaciones de la multiversidad cultural que están en conflicto en el país; en los factores dentro y fuera de cada una de las nacionalidades integrantes, coexistiendo con barreras infranqueables, como la ignorancia e incomprensión a las lógicas de vida de los pueblos indígena-originarios. En este sentido, creo es importante no sólo describir las cualidades o bondades de la persona aymara (*jaqi*) sino visibilizar lo más propio del ser aymara y emprender un reposicionamiento comunitario; cuando al inmigrar a ciudades urbanas el originario

aymara, quechua, guarayo o movima y otros, pierden el poder de cultura relacionado con la naturaleza: el contacto que impulsa la forma de vida solidaria y recíproca entre todos. Tomar conciencia de la importancia del conocimiento ancestral sobre la relación armónica de la madre naturaleza y otras concepciones inherentes es vital, como los pueblos culturales existentes reemprenden a recuperar espacios nuevos del país y sur América.

1. 3. 1. PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN.

Las interrogantes de esta investigación para realizar el estudio, están referidas a dos categorías amplias: “teóricas o sustanciales” (Taylor - Bogdan. 1987: 33). El estudio de la concepción *Ajayu* justamente reúne la complejidad y la trascendencia. Bruno Manuri, indica sobre el arte de la investigación: “hay que saber distinguir si un problema puede ser resuelto o no. Y para saberlo hay que tener la experiencia, sobre todo técnica” (Manuri. 1983: 37). Sin duda, el investigador no sólo añade la habilidad propia, sino el estudio en cuestión incluirá un sentir e interés personal, ya sea como aporte o argumento reflexivo a las necesidades de la sociedad.

Las preguntas tentativas son de inicio para ir desarrollando con amplitud, ¿cómo orientar filosóficamente desde el conocimiento profundo existente aymara el *Ajayu*, para que se pueda generar puentes simbólicos en la multiversidad cultural del país? ¿Cómo se reflejaría el estudio del *Ajayu* al diseñar una nueva educación, tal elemento generador de puentes integrales que reúne a las energías diferentes?

El pensamiento filosófico aymara, sitúa como foco de reflexión, a la concepción y la práctica de curación del *Ajayu*, que permite no sólo comprender la complejidad del ser mismo del aymara, sino plantea una aproximación a la relación profunda comunidad–individualidad aymara; contraria a una globalización homogenizante, debido a la pérdida de identidades culturales, dispuesta por la educación oficial-tradicional. Estos elementos permiten formular las preguntas del estudio: ¿Si la crisis cultural del Estado-nación imperante es manifiesta, está también la dislocación de

varios conceptos vitales aymaras, entonces es necesaria la visibilización del concepto *Ajayu* para una rearticulación de la espiritualidad andino-aymara en la nueva visión multi-versidad cultural del país? ¿Sí en la educación oficial-tradicional existe sólo la construcción de conocimientos de la cultura imperante homogenizante, como un proceso institucionalizado de ocultación de la cultura indígena-originaria, entonces soslayaron en la educación los conocimientos, saberes y sabidurías andino-aymaras, como el *Ajayu*?

Para empezar a dar la respuesta al cuestionamiento principal, destacamos algunas preguntas operadoras que nos parecen centrales: ¿Cómo se entiende el concepto *Ajayu* y la comprensión por los actuales Amawta? ¿Quiénes practican aún el *Ajayu*?

En este sentido, la contribución del estudio se orienta al mismo tiempo a re-posicionar en la población originaria aymara sus valores propios, como a crear puentes sólidos de relación simbólica en la comunicación pluricultural del país. Por eso, me permite delimitar, definir y constituir así el proyecto con el título: **El Ajayu, conocimiento y saberes filosóficos pedagógicos andino-aymaras.**

1. 3. 2. DELIMITACIÓN Y DEFINICIÓN DE LA LECTURA DE INVESTIGACIÓN.

Para la delimitación y definición de la lectura de investigación, se tomaron cuatro aspectos generadores:

Primero, la base de las lecturas será del periodo de 1930 – 1960, como: Gamaliel Churata, Arturo Posnansky, Alfredo Sanjines y otros, con visión ajena pero fresca nos permitirá apreciar de forma poética y mítica una concepción propia de la relación acerca del alma, espíritu y ánimo del ser andino, en especial del aymara.

Segundo, la constatación crítica sobre concepciones del *Ajayu* por cronistas indígenas del coloniaje español es hasta “reveladora”, así el Inca Garcilaso de la Vega, Guamán Poma y Pachacuty Yamqui, son cronistas que expresan nociones de la realidad de aquella época, que a pesar de ser influidas por corrientes de ideas

ajenas al pensar nativo, indican vivencias hechas en letras o dibujos, siendo fuentes importantes para investigaciones responsables con la comunidad.

Tercero, para una comparación del tema se tomará como material escrito a Arnold – Yapita y otros de los años 2005 – 2006; porque es importante constatar los avances y los retrocesos que pudieran existir con el transcurrir del tiempo.

Por último, una confirmación de lo anticipado se concretará en entrevistas a algunos originarios aymaras rurales y urbanos, rescatando a Amautas aún con conocimientos importantes recogidos de los antepasados (abuelos y abuelas); sin duda, dichas relaciones nos permiten expresar premisas para el análisis y luego concluir expresando contenidos propios acerca del *Ajayu*.

Todo lo anterior se complementará con materiales visuales que enfocan puntos resaltantes sobre el *Ajayu*, y que son: a) Película (corto metraje): El *Ajayu*, 1994. Proyecto boliviano – alemán. b) Reportajes y entrevistas del programa *Pacha Ajayu* de TV- canal 4, 2006-2007.

El espacio de investigación, se sitúa en el mundo andino, principalmente en el altiplano, lago Titicaca y Río Desaguadero (anteriormente conocida “cuenca del río Aullagas”). El tiempo presenta dos cortes importantes a) los años 1930-1960, tomando a los autores señalados y b) 2005 – 2007, para el reflexionar comparativo sobre ideas esenciales del tiempo indicado y conocer el proceso de dichos conceptos, inmersos en el pensamiento actual. Por el escenario espacio-tiempo señalado, el pensamiento aymara aun es dinámico para reconstituir el concepto *Ajayu*, debido a la aceptación en la población andina de la actualidad.

1. 3. 3. ANÁLISIS DE LAS FUENTES.

Los cronistas indígena – originarios del siglo XVII, Felipe Guamán Poma de Ayala y Joan de Santa Cruz Pachacuty, dos pensadores que están muy lejos de representar

a intelectuales locuaces en la lógica y cultura castellana de aquellos tiempos; resaltan una descripción de racionalidad propia de la vida del mundo andino; así, Felipe Guaman Poma de Ayala, autor de **Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno** (escrita aprox. en 1613), “es un expositor de peculiar fondo mental y de singular elocuencia. Su razonamiento es a menudo vago, ininteligible y contradictorio” (Condarco. 1967: 296)¹². Sin duda, el valor no está en la crónica escrita en castellano, sino en los esquemas a manera de ilustraciones con algunas frases en quechua y aymara que tienen extraordinario valor por la pureza de sus ideas lógicas. Estos son referentes en la visión del mundo andino, que repercuten en lo ético-moral y la justicia; representando en sí, el conocimiento, saberes y sabiduría del mundo andino. También, Joan de Santa Cruz Pachakuti Yamqui Salcamaygua, en su obra **Relación de antigüedades desde el reyno de Perú** (escrita en el año 1613), señala una cosmovisión propia andina, realmente importante para las investigaciones actuales de la lengua, pensamiento y cultura andina. Sin embargo, en ambos autores mencionados es posible que tuvieran una interferencia del pensamiento español-cristiano, imperante en aquellos tiempos; dichas ideas son primordiales destilarlas por la intercepción de la colonización.

Para la investigación del concepto aymara *Ajayu*, tanto en castellano como en el propio aymara, existen datos desde los cronistas, Ludovico Bertonio (1612), Polo de Ondegardo (1559) y otros, hasta concepciones de los lingüistas aymaras actuales como Juan de Dios Yapita y Félix Layme (bolivianos) y otros investigadores.

El primer lexicógrafo del aymara, es del jesuita Ludovico Bertonio que con una orientación en pensamiento cristiano, en lo formal y con la gramática latina, especialmente el latín, es en la sistematización del idioma aymara realizada por su persona lo que aun sorprende a propios y extraños, pues permite una concepción del pensamiento aymara de aquellos siglos. Albó y Layme (1984) señalan: “a un nivel global que recorre todas las estructuras de la lengua, Bertonio quedó muy intrigado por el peso que en Aymara tiene la fuente de información; Martha Hartman, ha

demostrado que este tema es central para comprender los postulados profundos del idioma” (Albó - Layme. 1984: 53).

En cuanto al lingüista Juan de Dios Yapita (1983), es significativa su participación junto a Martha Hartman en la recuperación de la lengua aymara, para una adecuación y organización del alfabeto fonético del aymara. Es interesante, la labor de Yapita cuando describe algunas características importantes del pensamiento aymara, por ejemplo, sobre el tiempo / espacio, “en aymara se concibe el tiempo como ubicado en el espacio: El futuro está detrás de uno, todavía no visible; el presente / pasado está delante de sus ojos, visible. De aquí que la primera división de tiempos sea entre el futuro y el no futuro, sin separación obligatoria de presente y pasado” (Hartman- Vásquez- Yapita. 1983: 33). De pronto, como se indico, la cosmovisión andina presenta el concepto *Pacha*, etimológicamente, *Pa* significa paridad y *Cha*, energía, esta relacionalidad inmersa en sentido profundo en el aymara, con la lógica basada en el *kuti* (acción de regresar) permite una permanente renovación, sin perder lo “mismo”, por eso el concepto *Pachacuti* reúne el conocimiento y la acción de transformación como parte central de las ideas del andino-aymara.

En consecuencia, en el marco teórico de la argumentación del estudio, emergen métodos como puentes teóricos de análisis para una aproximación a los saberes andinos a través de la lengua aymara. Cuando se trata de filósofos del lenguaje tradicional, en lo más esencial se busca no repetir lo que ya se ha anticipado en diferentes estudios, sino la tarea es re-establecer una investigación sobre la palabra aymara, incidiendo en el idioma aymara en la actualidad, es decir, en la coherencia lógica de la relación del ser y la palabra bajo el contexto no solamente andino también en lo amazónico.

Por otro lado, el problema de adquisición de fuentes como se anticipó sobre el tema, es latente, en especial la fuente de información escrita pre-contemporánea; si bien hay trabajos escritos importantes en la actualidad sobre la textualidad y oralidad

aymara, la constatación de estos saberes aymaras serán siempre consecuencia de un estudio interactivo con la población hablante aymara.

1. 4. OBJETIVOS.

1. 4. 1. OBJETIVOS GENERALES.

- Investigar el concepto *Ajayu* y la concepción de la práctica del *Ajayu* para la visibilización de la espiritualidad andino-aymara en la nueva visión multiversidad cultural del país.
- Sistematizar las ideas principales del *Ajayu* para relacionarlos a la educación los conocimientos, saberes y sabidurías andino-aymaras.

1. 4. 2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS.

- Describir la espiritualidad andino-aymara a través del concepto *Ajayu*, que permitan aproximarnos a la relacionalidad en la multiversidad cultural del país.
- Categorizar los pensamientos principales del *Ajayu*, para una educación con orientación científica, productiva y comunitaria.
- Plantear lógicas del *Ajayu* para un dialogo de civilizaciones que representen la creación de puentes con mentalidad en la complementariedad.
- Contrastar la práctica y el cuidado del *Ajayu* con pensamientos de la cultura occidental existentes en el país.

CAPITULO II

2. MARCO TEÓRICO Y CONCEPTUAL

2. 1. EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO OCCIDENTAL

El abarcar todo el pensamiento filosófico de los pensadores griegos es muy amplio, por eso, el estudio es una aproximación y focalización de las concepciones del alma, espíritu y ánimo, en las obras de los filósofos griegos: Platón y Aristóteles. No obstante, el tema se concentra en el estudio del *Ajayu*, que la traducción en castellano en diferentes diccionarios lo limitan a la enunciación: alma, espíritu y ánimo. Lo aproximado, es llegar a una concepción que integre los aspectos fundamentales del ser humano, con formas y maneras de relacionalidad con la naturaleza y el cosmos; de esta manera, como un primer elemento a tomarse en cuenta es el pensamiento y la acción registrados en el *Ajayu*, que tienen una cierta semejanza a los pensamientos presocráticos del pensamiento filosófico griego.

LOS PRESOCRÁTICOS.

En el mundo griego es notable la presencia de Tales de Mileto, él sentenciaba que “todo está lleno de dioses”. Es posible que Tales no emplee en un sentido normal y directo la tradición religiosa imperante en aquellos tiempos, no obstante sentía la presencia de los dioses más cercana a la vida humana. Entiéndase “lleno de dioses” en un sentido transversal y revolucionario por el pueblo ateniense que vivía una actitud religiosa muy profunda, solamente con la llegada de Anaxágoras y Protágoras se introducen nuevas visiones de “reflexión” y después, aún Sócrates enfrentaría mucha resistencia al cambio de la idea de dios, porque temas como los dioses y la religión griega, son motivos para liquidar a Sócrates por los atenienses.

De esta manera, la realidad humana se sitúa limitada, pequeña, casi impotente a lo grande e inmenso de la naturaleza y el cosmos que la encierra. Frente esa realidad

aparece lo “divino” que es “la materia numinosa en que se van tallando poderes y dioses particulares, especializados, desde los dioses momentáneos hasta el dios con renombre mundial” (Ortega y Gasset. 1980: 120).

Los fundadores de la filosofía, los fisiólogos jónicos explican el flujo universal, a partir de materias animadas, de ahí que el “principio” es el *agua* para Tales (640? -546). Para Anaximandro (610 – 546), es lo *infinito*. Anaxímedes (585-528) expresaba el principio a través del *aire*. Para Heráclito (536-470) es el *fuego*, que explica el movimiento de las cosas como una “ley divina o Razón universal de las cosas, identificando los contrarios en su recíproco permutarse” (Mondolfo. R. 1974: 11). Sin embargo, la filosofía propiamente tal empieza –según Ortega Gasset– con Parménides y Heráclito y que los jónicos, pitagóricos y otros sólo marcan un preludeo.

En aquellos tiempos Jenofanes, expresaba la existencia del Dios único en vez de la pluralidad de los dioses griegos, que con Heráclito y después Parménides entra con fuerza en el campo teórico, el ser único, inmutable, inmóvil y permanente. Este proceso de desligamiento, no sólo de la religión sino de otras envolturas, hacen de la filosofía una constante búsqueda de un reflexionar propio del ser humano, “por la libre elección de su mente un nuevo fundamento. Esta libre elección de los principios es lo que se ha llamado *racionalidad*” (Ortega y Gasset. 1980: 118), que la filosofía toma como camino principal el análisis del acontecer mismo hasta nuestros días.

Para el pensamiento filosófico griego, aparecen dos corrientes de conocimientos importantes que marcaran la historia de la filosofía, referente a la *epísteme*, ciencia y la *doxa*, opinión. En aquellos tiempos, Homero y Hesiodo representaban el sentir del pueblo, contenida en la *doxa* u opinión pública. En contraposición, se muestra a Heráclito y Parménides, como iniciadores de la reflexión apoyada en la ciencia, *epísteme*.

El pensamiento de Sócrates, asumía la convicción del alma inmortal y una vida posterior a la existencia misma; en un Dios o Inteligencia Suprema que lo gobierna

todo, semejante al alma que gobierna el cuerpo. Concretamente, escribe Platón en el dialogo Fedón que “el alma se dirige a lo que es puro, eterno, inmortal, inmutable; y como es de la misma naturaleza, se une y estrecha con ello cuando puede y da de sí su propia naturaleza. Entonces cesan sus extravíos, se mantiene siempre la misma, porque está unida a lo que no cambia jamás, y participa de su naturaleza; y este estado del alma es lo que se llama sabiduría... Nuestra alma es muy semejante a lo que es divino, inmortal, inteligible, simple, indisoluble, siempre lo mismo y semejante a sí mismo; y que nuestro cuerpo se parece perfectamente a lo que es humano, mortal, sensible, compuesto, disoluble, siempre mudable, y nunca semejante a sí mismo” (Platón. 1978: 82). Esta expresión nítida de los opuestos, entre el alma y el cuerpo, es una bipolaridad clásica evidenciada en palabras de Sócrates y confirmadas en la descripción de Platón. Esta lectura de la comprensión del ser humano también aparece en las concepciones de los pueblos culturales originarios.

En el cumplimiento del deber, también está la salvación del alma, esta actitud de ser consecuentes con los principios manifestados, ser consecuente con la realidad es punto de partida para la muerte; esto facilita en el momento de la prueba final, Sócrates, aconseja: “Sigamos el camino de la Eternidad que nos ha trazado. Dios es el deber mismo, porque es su origen: realizar su deber es inspirarse en Dios” (Platón 1978: 44). La inmortalidad del alma está próxima a lo divino, esta concepción es generadora del principio del deber para plantear el monoteísmo lógico griego, que después retomaran los padres de la iglesia católica.

La breve introducción de los presocráticos y del propio Sócrates, permiten esclarecer algunas ideas fundadoras de aproximación al pensamiento griego para una comparación argumentativa con las del mundo andino-aymara. Un primer argumento, es la comprensión de la naturaleza y el cosmos llenos de vida, y por ende la atribución a las cosas inanimadas que también tienen vida o alma, semejante a las corrientes filosóficas como los epicúreos y los estoicos que reflexionaron la materia dotada de vida; no entraremos a compararlos, porque son ilaciones propias del

contexto de dichas escuelas filosóficas, por eso optamos permanecer en el tejido general de los presocráticos y socráticos.

Un segundo elemento afín con la concepción andina, es la relación de los opuestos, a través del principio de complementariedad, que genera la conectividad entre el cosmos (armonía), la naturaleza y los seres humanos. Por último, una tercera aproximación, es la iniciación del cosmos que tiende a la pluralidad de los elementos, un ejemplo clásico es el esquema de visión del mundo andino elaborado por Pachacuty Yamqui, donde se distingue con cierta precisión de diseño, el principio lógico de la “paridad” y la “tetra-léctica”.

2. 1. 1. EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO GRIEGO: PLATÓN Y ARISTÓTELES.

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE PLATÓN (428 – 347 A. C.).

El pensar filosófico, una parte de la filosofía que piensa la relación de los elementos esenciales de la vida. El filosofar es entrar en el proceso, como afirmaba con palabras sinceras Augusto Pescador Sarget (1949), “la filosofía es una tarea, ya que el hombre hace filosofía buscando conocimientos últimos y totales”. Tal vez, sin esa pretensión universalista pero sí labrando un proceso, se ingresa en el pensamiento filosófico de Platón, porque los diálogos escritos por Platón tienen significados permanentes a cerca de la vida, por eso es filosofía.

Las concepciones de Platón, contienen palabras muchas veces de Sócrates, su maestro, llevando a ciertas confusiones en cuanto a la idea originaria de Sócrates o de Platón. En el conocimiento de la realidad, el pensamiento platónico reflexiona entre las cosas sensibles e inteligibles: “Se ha de considerar qué cosas sensibles son aquellas que nunca permanecen en un estado mismo en cualidad ni en cantidad, sino que se mudan y corren continuamente. Al modo que si de una suma se quita un número, no quedará la misma en cantidad ni en cualidad. Y estas son las cosas cuya generación no se interrumpe; pero nunca vemos nacer la sustancia. Las inteligibles

son aquellas a quienes nada se añade o quita. Así es la naturaleza de las cosas eternas, que siempre es una misma” (Diógenes, L. 1940:140). De esta manera, el realismo que inaugura Platón distingue las cosas eternas de las no eternas, consecuentes con la distribución lógica dual. Definiendo al alma como una presencia del espíritu esparcido por todas partes que se mueve por sí misma. De esto, se puede afirmar que el problema del destino del alma, después de la muerte no puede tener otra solución sino la revelación en las ideas universales.

Analizando, sí el alma es inmortal, entonces ¿cómo puede ser dable el pecado? Platón responde explicando que el alma tiene tres facultades: el alma *racional* (alma cabeza), corresponde sujetando y mandando por el conocimiento y la ciencia; pero existe el alma *pasional* (alma pecho) que a veces se hace desnaturalizar por la opinión; y existe el alma *apetitiva* (alma vientre) que sufre la sensación y las aspiraciones sentimentales. “El alma racional es el cochero de un carro con ruedas aladas, cuyos dos caballos, el blanco más generoso y dócil (alma pasional) y el negro más sórdido y rebelde (la apetitiva)” (Mondolfo, R. 1974: 31). Entonces, el alma “encierra” las tres partes: la racional, la pasional y la apetitiva, donde cada una cumple una función, pero centrada en la “racional” y los demás son complementos. “La racional es la causa y origen del consejo, del pensar, del consultar y demás semejantes. La parte apetitiva es la causa de apetecer la comida, el coito y semejantes. Y la parte pasional es la causa del ánimo, del deleite, del dolor, y de la ira.” (Diógenes. 1940:169). Entonces, el alma racional, valor y apetencia integrada al ser humano como unidad, no sólo necesita de cuidados para no caer en el desequilibrio, sino el alma misma, al sentirse prisionera del cuerpo, aspira a la purificación y surgimiento de la espiritualidad divina.

Así, el cuidado del alma importa, a partir del “conócete a ti mismo” ya que permitirá al ser humano hacerse digno de una dichosa eternidad. En el mensaje de Platón, se advierte un profundo sentido de realidad, moralidad y actitud ética en el cumplimiento del ideal o paradigma propuesto no sólo en los discursos sino en la realidad del acto a los atenienses. Las ideas preponderantes acerca de lo bello, de lo justo, de lo

verdadero, de lo santo, lo del bien en sí, son de una importancia capital, un fundamento del principio de las Esencias de las cosas o ideas universales y del realismo originario descrito ampliamente en sus Diálogos, que aún mantienen toda su fuerza en el pensamiento filosófico griego.

En resumen, la realidad que percibe Platón, de manera esquemática, es doble dividida en dos, por un lado, está el mundo de *los sentidos* que “todo fluye”, y el mundo de *las ideas* que son eternas e inmutables. Por otro, el ser humano se constituye por *el cuerpo* que “fluye” con la ayuda de nuestros sentidos, también está *el alma* inmortal como morada de la razón. De esta manera, el alma ya existía antes de meterse en un cuerpo, por eso, hay una reminiscencia de retorno al origen, es decir al mundo de las ideas. Es una teoría realista con contenido idealista porque principalmente separa el cuerpo del alma, es decir se destila el campo material y el espiritual, faltando una integración radical en una visión de la vida misma.

Por otra parte, el diálogo sistemático de Platón instituye momentos discursivos propios: Los “diálogos socráticos” son formalmente lógicos y no diálogos funcionales (Bajtín. 1984), porque las conversaciones anotadas por Platón, tienen distinciones de profundidad teleológicas de *episteme (ciencia)*, diferente del *doxa (opinión)*, que el pueblo griego no accedería, de ahí Platón obtiene encierro y la muerte.

Con la “constitución dialógica” en su punto central, los griegos empiezan a darse cuenta de la posibilidad de reflejar una propia realidad, apartarse del especular meramente, es el aporte del método dialectico inaugurado por Platón, dando sentido a la oralidad, emprendido con Sócrates; es “el estilo general de la conducción socrática del diálogo, a la que ensalza por esa plástica inmanente que es la autoforjación del pensamiento. Que el incoloro papel que juegan los interlocutores del dialogo socrático sirve para favorecer el desarrollo del pensamiento, de acuerdo con una consecuencia inmanente” (Gadamer. 2005: 14).

En este sentido, la función propedéutica tiene para la ciencia, “episteme”, una gestión “dialógica socrática-platónica”, que toma importancia radical para la investigación de la “ciencia”; posteriormente se crean escuelas de pensamiento filosófico. Pero nótese latente la realidad de la opinión, “doxa”, que entra en emergencia como parte de la discusión, porque no sólo es lucha de opuestos, sino al buscar la calidad de dialogar en escuchar otras voces, entra en “di-versidad”, es decir, otras interioridades, para conciliar lo externo con lo interno en la vida. En fin, la dialéctica platónica expone los dos elementos de manera consecuente; así, recordemos Platón y su maestro Sócrates, sostienen diálogos orales constitutivos a la vida, que no dejan cerradas ni abiertas las temáticas, sino que instituyen una reflexión permanente de los temas tratados a investigar. Sin duda, ahora podremos retomar el contraste con nuestras lógicas deliberativas de los pueblos indígena-originarios.

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE ARISTÓTELES (384 – 322 A. C.).

Aristóteles, hijo de Nicómaco y de Efestiada, fue natural de Estagira-Macedonia, concurrió 20 años a la Academia de Platón. Una vez muerto su maestro Platón, Aristóteles fundó su Liceo. En el cual la discusión e investigación, se circunscribe a varios temas importantes, una de ellas, es el problema de la realidad de las cosas; Platón sostenía que la realidad de las cosas están en el mundo de las ideas, lo celeste, los dioses y los mitos; mientras Aristóteles concentra sus planteamientos en lo concreto, lo efectivo a la vista y preciso, éste mundo se encuentra plagado de cosas que es necesario conocer, investigar y hasta palpar. Es evidente, hay una oposición de criterios, pero se distingue un proceso de maduración del pensamiento griego desde Platón a Aristóteles muy trascendental, porque Aristóteles no rechaza todo de su maestro, por ejemplo, “el mundo de las ideas” es base para Aristóteles, ya que éstas ideas esenciales están contenidas en las cosas mismas; esta relación de opuestos -ideal y real– de una dialéctica cerrada no es tal, sino es comprensible al pensamiento integral moderado de Aristóteles, por eso sostengo que existió un proceso de complementariedad esclarecedor. Es más, Diógenes Laercio, asevera que “Aristóteles fue el discípulo más legítimo de Platón”.

En el pensamiento filosófico de Aristóteles sobresale la preocupación por averiguar el espíritu que mueve la naturaleza de las cosas, confirmando después de contrastar las posiciones de Heráclito y de Anaxágoras, que “el primer motor es inmóvil”, según Aristóteles. Esta contraposición entre lo móvil y lo inmovil necesita una mediación como método, por eso, Aristóteles sistematiza el “justo medio”.

La concepción del ser en reposo y en movimiento, es pensamiento base de la estructura filosófica del mundo griego, y concretados con Aristóteles, conocimientos sistemáticos acerca de reposo y movimiento sobre las ideas encontradas y semejantes, dando continuidad a la unidad y la pluralidad.

En el fondo, se trata del organismo en movimiento manifestado en la vida, cuyo principio es la sustancia primera, el alma¹³, es la esencia de los seres animados. “El alma mantiene unido al cuerpo, puesto que, al alejarse ella, éste se disgrega y destruye. Así pues, si es un principio distinto de ella lo que la mantiene unida, con mayor razón aún habrá que considerar que tal principio es el alma” (Aristóteles. 2005: 30). Al entrar la potencia en acto, se consolida la unidad del alma y el cuerpo en el ser humano; al contrario, de lo que pensaba Platón que alma y cuerpo son entidades diferentes, que el alma añora retornar a su naturaleza: Esencia.

De esta manera, en Aristóteles, el alma forma la armonía del cuerpo, el alma fuera del cuerpo no existe, es una definición del hombre inversa a la de Platón, por eso “el alma, lo es a la manera de la vista y de la potencia del instrumento. El cuerpo, a su vez, es lo que está en potencia. Y así como el ojo es la pupila y la vista, en el otro caso —y paralelamente— el animal es el alma y el cuerpo” (Aristóteles: 2005: 35). La armonía del ser humano trasluce la forma intrínseca con el concurso del cuerpo que constituye lo que se denomina la “sustancia energía”, el alma. Sin embargo, si los efectos que sufre el alma no son separables del elemento natural del cuerpo, entonces cómo se aleja el alma del cuerpo en determinado momento, por ejemplo,

cuando se “asusta” o en una situación de valentía y miedo. Es la pregunta trata de responder a través del *Ajayu*.

Volviendo al “alma” que analiza Aristóteles, son tres: “movimiento, sensación e incorporeidad. Cada una de estas características se remonta, a su vez, hasta los principios. De ahí, los que definen al alma por el conocimiento hacen de ella un elemento o algo derivado de los elementos, otros hacen coincidir entre sí en sus afirmaciones, a excepción de algunos que afirman, en efecto, que lo semejante es conocido por lo semejante y, puesto que el alma conoce todas las cosas, la hacen compuesta de todos los principios. Por tanto, todos aquellos que afirman que hay una única causa y un único elemento, establecen también que el alma es ese único elemento, por ejemplo, el fuego o el aire; por el contrario, aquellos que afirman que los elementos son múltiples, hacen del alma también algo múltiple.... el alma es lo caliente pretenden que zén (vivir) deriva de zein (hervir); los que afirman que el alma es lo frío pretenden que *psyché* (alma) deriva su denominación de *psychrón* (frío) en razón del enfriamiento (*katápsyxis*) resultante de la respiración”. (Aristóteles. 1975: 40). Sin duda, es importante distinguir las cualidades del alma, el fluir de las cosas, la emoción que emana de ella, y la inmaterialidad, para entender el desenvolvimiento entre lo invisible y lo visible, como también lo único y lo múltiple.

Concretamente, a cerca del ser en reposo y movimiento, Aristóteles, sostiene en la *Metafísica*, que “no puede decirse que todo está tan pronto en movimiento como en reposo, y que nada está en un reposo eterno. Porque hay un motor eterno de todo lo que está en movimiento, y el primer Motor, es inmóvil” (Aristóteles. 1977: 92). Aquí, trasluce la idea de Dios único, sin movimiento pero con una energía considerable y totalizante, el espíritu del mundo que subyace tanto en lo micro cosmos como en lo macro cosmos.

La concepción integradora, acerca del ser humano es permanente en el pensamiento de Aristóteles, cuando afirma, “cuando se trata de unir la práctica a la inteligencia, el fin que el alma busca es la verdad, que está de acuerdo con el instinto, o el deseo,

que conforma la regla. Es el instinto, primero, y después el razonamiento que hace el alma en vista de algo que desea” (Aristóteles. 1975: 143). Todo acto humano, siempre tiene la intervención de la inteligencia y del corazón. Las dos partes del alma que distingue Aristóteles, el alma racional y el alma irracional se integran en una relación de complementariedad en el quehacer mismo de la vida, sin duda es polémico para algunos pensadores ortodoxos, pero en el pensar andino-aymara parece cumplir la regla de complementariedad. De esta manera, los sentidos son el juicio de la verdad, en las simbolizaciones, la inteligencia y la imaginación lo es para las formas honestas, en el quehacer público, privado y leyes.

La virtud de la persona está en proyectarse para la realización de sí mismo, llegando a ser el logro de su propio destino, más que un simple “cuídate de ti mismo” comprende también el “ocúpate de ti mismo”. La felicidad es producida por tres géneros de bienes: los del alma, los del cuerpo y los valores. De esto, se afirma que el bien supremo apunta a la actividad excelente del alma. Por eso, en el razonamiento de Aristóteles la finalidad de la existencia de las personas es practicar sus potencialidades en tareas que expresen acciones excelentes.

Siguiendo los argumentos que inició Platón, Aristóteles confirma que el alma es incorpórea, se orienta en acción hacia el sumo bien, es la primera perfección y la potencia del cuerpo físico-orgánico que tiene vida. En este sentido, la educación de las personas es tarea principal de todos, especialmente en el conocimiento del cuidado dentro la integralidad del alma y del cuerpo.

Se puede entender de Aristóteles, que el cuerpo y alma forman una unidad que contiene potencia, expresada en el acto. La vida se presenta a través de grados de desarrollo del alma, precisamente en “el primer grado está la facultad o alma vegetativa (nutrición y reproducción), se encuentra en las plantas; en el segundo grado, la facultad o alma sensitiva, se agregan los animales y también con la locomotriz; el tercero es el grado más alto, la facultad o alma intelectual, que sólo en el hombre se agrega a las otras dos” (Mondolfo. 1974: 46). En este último grado, el

alma, alcanzando al conocimiento de las formas puras, se remonta al ámbito de lo supremo.

Las escuelas aristotélicas interpretan desde diferentes ángulos, el alma, por ejemplo su relación con la muerte, “es la disolución de la combinación corpórea a la que pertenece la sensibilidad, ella no existe para nosotros mientras nosotros vivimos, como no existimos nosotros para ella cuando ella sobreviene, porque ya no existe más sensibilidad o capacidad de sufrimiento. Y así queda eliminada todo temor a la ultratumba” (Mondolfo. 1974: 63). Está claro, que la muerte es volver a la naturaleza de origen y se explica a partir de lo opuesto, la vida, que tiene como núcleo correspondiente al alma. El hombre se relaciona con los dioses, sin duda, es a través del alma, por eso, el hombre sabio aprende de la naturaleza a moderar sus deseos y bastarse a sí mismo.

2. 1. 2. EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO ALEMÁN: HEGEL.

En este apartado, se describe el pensamiento filosófico de Hegel de manera sintética y sencilla, comprensible a la población tal oyente secular en filosofía o teología. El introducirse en el pensamiento de Hegel, es para una aproximación comparativa de las ideas centrales de este filósofo alemán con las del *Ajayu*, especialmente referente a la globalidad interna que tiene el pensamiento andino-aymara.

Los cultores de la filosofía alemana, promueven variadas tendencias del conocimiento, diferenciadas en sus concepciones profundas en el quehacer filosófico, pero la radical dedicación a la reflexión filosófica es a manera de relación encadenada y permanente, originándose con presencia propia en cada uno de los interlocutores del pensamiento filosófico alemán; ya sea con Godofredo Guillermo Leibniz (1646 – 1716) que tiene una visión racionalista, la de Inmanuel Kant (1724 - 1804), exponente del criticismo lógico, que inaugura el idealismo moderno conjuntamente con Juan Amadeo Fichte (1762 -1814), desde Federico Guillermo Schilling (1775 - 1854) y Hegel (1770-1831), hacia Carlos Marx (1818 – 1883) y

Federico Engels (1820 -1895) con una posición del materialismo contemporáneo. La filosofía de los valores de la vida con Federico Nietzsche (1844-1900), el vitalismo y el historicismo de Guillermo Dilthey. Otros como Edmundo Husserl, Max Scheler, Nicolai Hartman, Martín Heidegger y Karl Jaspers entre los más sobresalientes. En siglo XX, Albert Einstein, alemán de origen judío, con estudios sobre la física generó las investigaciones del relativismo. Entiendo, que el sistema filosófico creado por Hegel, es fuente constante de estudio con relación al espíritu, alma y ánimo; como estamos interesados en las reflexiones de los conceptos mencionados, por eso, nos aproximamos a compendiar las ideas de Hegel.

Jorge Guillermo Federico Hegel (1770-1831). Filósofo alemán nacido en Stuttgart, figura importante de la filosofía occidental, sus padres Georg Ludwing Hegel y María Magdalena Fromm son de origen austriaco que descendían de refugiados protestantes.

En los antecedentes del pensamiento de Hegel se tiene dos influencias más sentidas, por una parte, las lecturas de los diálogos de Platón, por eso, dirá Gadamer, “Hegel ha sido realmente el primero en captar la profundidad de la dialéctica platónica. Es el descubridor de los diálogos platónicos propiamente especulativos, *Sofista*, *Parménides* y *Filebo*, que no existían en absoluto para la conciencia filosófica del siglo XVIII” (Gadamer. 2005: 13). Por otra parte, el racionalismo de Kant es el punto de partida, para que Hegel tome conciencia de la superación del dualismo entre el saber y la cosa en sí. También hay una influencia fuerte de los pensadores de su época, la ilustración, como Lessing, Herder y Rousseau, en los cuales se encuentra presente “la idea de comunidad como totalidad orgánica”. La idea totalidad, es el meollo del quehacer filosófico en Hegel, porque denota la síntesis entre razón y realidad, la mediación entre la vida (moral) subjetiva y la objetividad de la eticidad.

La influencia posterior de Hegel, es muy amplia, se distinguen a hegelianos y neo hegelianos, incluidos por el tema de la fenomenología, ya sea en el existencialismo

de Heidegger y Sartre, y en el marxismo, porque Marx concentró a la dialéctica hegeliana como motor de su reflexión, aunque transformándola hacia el uso del método de análisis de la realidad social.

El hegelianismo ha marcado una secuencia importante de posiciones filosóficas, que actualmente estructuran diferentes líneas o escuelas filosóficas. Por ejemplo, Fukuyama preguntaba a finales de la década de 1980, ¿el fin de la historia?, posteriormente, aclara no era anunciar el fin de los acontecimientos del mundo, sino “la historia” concebida como un proceso único, evolutivo y hasta globalizante, desde luego en base a las ideas de Hegel, por eso, dirá es “la manera de entender la historia estrechamente relacionada con el filósofo G. W. F. Hegel y se convirtió en parte de nuestra atmosfera intelectual gracias a Karl Marx, que tomó de Hegel esta concepción de la historia” (Fukuyama. 1996: 12). Esto cierto o no, es evidente el sentido de la globalidad que está en diferentes culturas, que Hegel mismo llamó “primitiva”, así en las sabidurías, saberes y conocimientos de los pueblos indígena originarios, son los “mas globalizantes”, como anticipamos en la obra escrita “Marca: una globalidad indígena” (2005) de mi autoría, existe una presencia de globalidad interna –intra-culturalidad– desde las lógicas hasta los comportamientos humanos de los seres humanos andino–amazónicos.

Volviendo a Hegel, su primera gran obra es *Fenomenología del Espíritu* (1807), su filosofía recibe el nombre de “idealismo absoluto”. Expresión que amplifica el sistema filosófico del idealismo. También resalta en Hegel, que “la filosofía es representación del espíritu de su tiempo”, es decir, la filosofía es expresión tanto de sus grandezas como de las miserias de pueblos o nación concreta.

Por otro lado, para un estudio del pensamiento hegeliano son necesarias las determinaciones preliminares: pensamiento, concepto, idea o razón. Así, se considera que lo primero es el pensamiento. “El producto del pensar es el pensamiento. Este puede ser subjetivo u objetivo” (Hegel. 1999: 40). Como el pensamiento no es nada vacío, algo indeterminado, por eso “el pensamiento es

esencialmente concreto. A este pensamiento concreto lo llamamos concepto” (Hegel. 1999: 40).

El pensamiento concreto “es el concepto, y, aún más determinado *es la idea*”. De esta manera, la idea o la razón también es concepto, porque “la idea es la realidad en su verdad. La razón es el concepto dándose realidad a sí mismo, es decir, se compone de concepto y realidad. El *alma* es el concepto que se da actualidad en el cuerpo, en la realidad. Si se separan concepto y realidad, el hombre ha muerto” (Hegel. 1999: 41).

La idea como desarrollo en Hegel, envuelve procesos de evolución, distinguiéndose dos estados: la aptitud, el poder (la potencia), *el ser en sí* (potencia, dynamis) y *el ser por sí*, la realidad (actus, energía). Por una parte, el ser en sí, se aprecia desde el germen de lo verdadero, ya que el germen es simple, casi un punto de referencia; hasta la existencia (da-sein) que se desarrolla, se desenvuelve. El desenvolverse en este caso, es existir como algo distinto de otro. Por otro lado, el ser por sí, es la conciliación del cambio de ambos: el inicio y la existencia, que se identifica como fruto del desarrollo de este movimiento, es lo que llama Hegel el *ser por sí*. “Es el ser por sí del hombre, del espíritu mismo; pues la planta no tiene ser por sí, sino en tanto que hablamos un lenguaje que se refiere a la conciencia. Solamente el espíritu llega a ser verdadero por sí, idéntico consigo mismo” (Hegel. 1999: 49).

Hegel expone sus ideas magistrales precisamente en la Fenomenología del Espíritu y en la Ciencia de la Lógica. Donde reflexiona sobre la realidad integral que permite definir lo absoluto, considerada como idea, naturaleza y espíritu, esto se da a través del tiempo en un proceso dialéctico. Como se ha anticipado, en Hegel, una concepción sistemática define que el concepto y realidad son lo mismo, es decir, existe entre ambos una absoluta identidad, ya que la disposición del espíritu es al mismo tiempo la disposición del mundo real. De esta manera, la realidad no es otra cosa que la extensión de la idea o razón absoluta, es decir, se identifican el ser y el

pensar, la realidad con la idea, como producto de la actividad del sujeto pensante, esta es la base filosófica del idealismo.

Una primera diferencia, se tiene del pensamiento de Hegel. Es el conocimiento del espíritu colectivo, una conciencia que viene de las raíces del mundo andino-aymara a través del *Ajayu*, como punto central consciente de la comunidad, espíritu integrado, por eso no es tanto una identidad de uno mismo alejada o aislada, más que inmersa en la comunidad, sino es crear semilla colectiva, como afirma Gamaliel Churata (1957).

Anotados los rasgos generales del pensamiento hegeliano y apuntado algunas divergencias con relación al *Ajayu*. Se continua con la concepción de lo absoluto, y su constante juicio metódico, la dialéctica. Estos temas por su importancia medular para el estudio, tratará de explicar los nexos del espíritu, como de la dialéctica hegeliana.

LA RELACIÓN DEL ESPÍRITU DIVINO Y EL ESPÍRITU HUMANO.

El espíritu humano que distingue al espíritu universal, lo absoluto, es también el espíritu objetivo. Los aspectos de percibir aquello son por testimonios, milagros, etc., que el espíritu se percibe a sí mismo. Cabe preguntarnos ¿cómo se relaciona el espíritu individual y el general?, Hegel afirma, que “el espíritu divino es la única unidad sustancial; es mismamente esta actividad del auto-percibirse. El espíritu subjetivo que percibe al espíritu divino, es mismamente este espíritu divino” Concretamente, “el espíritu divino no es en sí, sino que él está presente en el espíritu del hombre, en el espíritu de aquellos que pertenecen a su comunión; y entonces el espíritu individual percibe al espíritu divino, esto es, percibe la esencia de *su* espíritu, *su esencia*, lo sustancial de sí; y esta esencia es precisamente lo universal, lo permanente en sí y por sí” (Hegel. 1999: 109). El proceso involucra convenientemente a la conciencia hasta completar la autoconciencia del ser humano.

A partir, del auto-percibirse la persona humana se hace conciencia de sí mismo, se da cuenta que es él mismo su objeto, es decir, sujeto - objeto. Al surgir la conciencia de este objeto que se desarrolla, el contenido puede ser lo dado, la sensación (sentimiento). "Todo está en la sensación, y, si se quiere, todo lo que tiene lugar en la conciencia espiritual y en la razón, tiene su fuente de origen en aquélla; puesto que fuente y origen no significan otra cosa sino la primera y más inmediata manera que la cosa aparece. No basta, se dice, que los principios morales, la religión, etc., estén sólo en el cerebro: deben estar también en el corazón, en la sensación..." (Hegel. 1969: 211).

Precisamente urge una diferencia entre sensación y sentimiento, sobre el caso, Hegel precisa, que "el uso lingüístico no hace una neta diferencia. Sin embargo, no se dice sensación del derecho sensación de sí y semejantes, sino sentimiento del derecho, sentimiento de sí. Con la sensación se liga la sensibilidad; por esto se puede considerar que la sensación da relieve más bien al lado de la pasividad, al dato, esto es, a la inmediatividad de la determinación en el sentir; y el sentimiento se refiere, a la vez, más bien a aquello que hay en la sensación dentro de nosotros." (Hegel. 1969: 212-213). Comprendiéndose, desde el contenido mismo del sentimiento hasta la inmediatez de la sensación, al haberse dado del exterior. La importancia del asunto es la concepción integral, dándose unidad de la persona, ya sea en la percepción del mundo exterior como en el auto-percibirse. Sin embargo, Hegel en su teoría, confirma que el espíritu tiene que dar testimonio de todo lo sucedido del mundo externo. Por eso, se distingue el espíritu globalizado externo que caracteriza a Hegel, al contrario del espíritu global interno de los pueblos culturales andinos.

EL ESPÍRITU SUBJETIVO.

Lo más profundo de la filosofía del espíritu de Hegel, es el espíritu subjetivo; percibiéndose un transcurrir en la dimensión del espíritu al alma o/y viceversa. Cuando se asevera de este proceso, que "...no es aún espíritu, es alma."; pero

ciertamente, "el alma no es inmaterial solamente por sí, sino que es inmaterialidad universal de la Naturaleza, su simple vida ideal..." (Hegel. 1969: 206). Entonces resulta que el alma es también Naturaleza absoluta, porque "el espíritu tiene en el alma toda materia de su determinación..." Si el alma es el núcleo de lo absoluto, entonces el espíritu sería mera idea sin el alma. "El alma es en sí la totalidad de la Naturaleza; como alma individual es mónada" (Hegel. 1969: 214).

El alma general conlleva la totalidad de la Naturaleza, mientras el alma individual se estructura concurrente dentro de lo absoluto, por ejemplo, "la condición del niño en el vientre materno: una relación que no es ni sólo corporal, ni sólo espiritual, sino que es psíquica: es una relación del alma. Son dos individuos y, sin embargo, en unidad aun indivisa de almas" (Hegel. 1969: 214).

Para el espíritu, la forma humana es sólo su primera aparición y la lengua es su expresión más completa, por eso, "el espíritu se ha determinado como verdad del alma y de la conciencia" (Hegel. 1969: 231). Por tanto, el espíritu subjetivo en tanto cuanto está ligado a un cuerpo con vida, es alma. Es conciencia cuando se sabe a sí mismo hasta llegar a ser espíritu; como la totalidad de la Naturaleza, es lo absoluto.

EL ESPÍRITU OBJETIVO.

Todo aquello –según Mario Bunge– que puede existir, pensarse, hablarse de una acción es "objeto", entonces lo objetivo se refiere a elementos "externos". En Hegel, el problema planteado por el espíritu objetivo emerge de su propio concepto: *espíritu* su mismidad, pero de la misma manera *objetivo*; espíritu que no tiene sujeto pero está ahí. "No es naturaleza, pero tiene ese carácter de la naturaleza, de 'estar ahí'. Parece que está en contradicción con su concepto de espíritu el no tener sujeto" (Marías. 1962: 319).

Para comprender el espíritu objetivo, Julián Marías, sustenta tres formas cada vez más complejas: *el derecho, la moralidad y la eticidad*. De esta manera, *el derecho*

trata a la persona como tal con todos sus derechos, que para cuidar esa situación existen las penas, es decir, el culpable tiene derecho a ser castigado con objetividad, es “volver a tratar a la persona como persona”. En cuanto a *la moralidad*, se da a través de los motivos que impulsan a diferentes acciones; esto lo subjetiviza y pierde lo objetivo, por eso traslada el avance de la idea de la moralidad a la ética objetiva. Y *la eticidad*, es ahí, en el cual se realiza el espíritu objetivo, se muestra “la verdad del espíritu subjetivo y del objetivo”,

EL ESPÍRITU ABSOLUTO.

El espíritu es esta identidad sustancial única, afirma Hegel, libre en sí mismo; en un resumen preciso y profundo del espíritu subjetivo y el espíritu objetivo, la naturaleza y el espíritu.

“El espíritu absoluto, tanto es identidad que existe eternamente en sí misma, como identidad que vuelve y que ha vuelto sobre sí misma; tal es la substancia una y universal, en cuanto espiritual; tal es el juicio en donde el espíritu existe en sí mismo y en un saber para el cual la substancia es algo como substancia espiritual. La religión, como puede llamarse de una manera general esta esfera suprema del espíritu, debe ser considerada como teniendo su punto de partida y su asiento en el sujeto, así como emanado objetivamente del espíritu absoluto que, en cuanto espíritu, existe en su comunidad” (Hegel. 1969: 56).

El encuentro de los conceptos en pensamientos del espíritu subjetivo, objetivo, naturaleza y espíritu emergen en Hegel, desde un fundamento de la *realidad radical*, el absoluto existe en el acaeciendo. En el devenir mismo, el espíritu absoluto alcanza a ser algo; esto mueve el ser en sí y consecuente el por sí. “El espíritu en sí y por sí es completa y absolutamente concreto; mientras actúa, no solamente posee la forma de hacerse consciente de sí en el pensamiento puro, sino que se produce en la totalidad de aquello que pertenece a su formación” (Hegel. 1999: 58).

LA DIALÉCTICA.

La filosofía de Hegel comprende, como primer argumento “lo verdadero es el todo” y que el todo, lo absoluto, es consecuencia, esto es: devenir. Otra explicación importante: el todo o lo absoluto no puede ser sino sujeto, en esa dirección, es sustancia espiritual, porque siendo devenir es idea direccionada hacia un fin, como la conciencia. Todo eso, se comprende a través del proceso dialéctico. En el cual, el devenir es la esencia de la realidad, porque es la extensión de la idea absoluta, mostrándose en un movimiento que señala: afirmación, negación y negación de la negación.

La dialéctica hegeliana nace de la profunda falta de rigurosidad lógica genérica de sus contemporáneos, para resolver aquello, Hegel, buscó fundamentos en la contraposición de lo antiguo y lo moderno, por eso escribe Hegel: “El tipo de estudio de los tiempos antiguos se distingue del de los tiempos modernos en que aquél era, en rigor, el proceso de formación plena de la conciencia natural. Ésta se remontaba hasta una universalidad corroborada por los hechos, al experimentarse especialmente en cada parte de su ser allí y al filosofar sobre todo el acaecer. Por el contrario, en la época moderna el individuo se encuentra con la forma abstracta ya preparada...ahora no se trata tanto de purificar al individuo de lo sensible inmediato y de convertirlo en sustancia pensada y pensante, sino más bien de lo contrario, es decir, de realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados. Pero es mucho más difícil hacer que los pensamientos fijos cobren fluidez, que hacer fluir a la existencia sensible” (Hegel. 1966). Con todo eso, Hegel explica que su dialéctica procede del antiguo razonamiento platónico, de la dificultad que existe para infundir energía a los pensamientos acostumbrados y establecidos, con miras hacia una transformación sin pérdida de identidad espiritual en la interioridad del sujeto.

Es más, se entiende que los antiguos cultivaban una dialéctica objetiva, aquel momento faltaba precisar una dialéctica subjetiva sin la interferencia de lo circúndate

externo sensible. A partir de ahí, se plantearía el pensar puro, sin mezcla de forma sistemática a través de la lógica dialéctica. De la misma manera, comprende Gadamer, que la labor de la filosofía moderna radica en realizar lo universal e “infundirle espíritu”, por la disolución de los pensamientos asentados y fijados¹⁴.

Para alcanzar a conocer la dialéctica de Hegel tenemos que referirnos a la concepción del movimiento, ya que al infundir espíritu a los pensamientos fijos y determinados, es necesario contar con mecanismos lógicos que permitan visualizar la transformación. Porque “el movimiento es el concepto de la verdadera alma del mundo” (Gadamer 2005: 22). Así, la dialéctica del movimiento que aparece con Heráclito en hechos naturales, se da en paradigmas nuevos de la dialéctica con Sócrates y Platón, y que Hegel retoma con más precisión esa lógica intensa, por ejemplo, la verdad de las cosas no se halla rebatiendo las contradicciones, sino transformando las objeciones en hechos de complementariedad.

Comúnmente se conoce como formal y práctica de la dialéctica, en estos tres momentos: tesis, antítesis y síntesis. Esto, Gadamer, lo conceptúa a partir del sí mismo del pensar, y en resumen, acuerda con Hegel, como la esencia de la dialéctica. “Primero, el pensar es pensar de algo en sí mismo, para sí mismo. Segundo, en cuanto tal es por necesidad pensamiento conjunto de determinadas contradicciones. Tercero, la unidad de las determinaciones contradictorias, en cuanto éstas son superadas en una unidad, tiene la naturaleza propia del sí mismo” (Gadamer. 2005: 31). En el estudio, lo expresado, es conocimiento del cómo avanzar hacia una dialéctica de complementariedad, en procura de entablar entre los opuestos un verdadero diálogo.

En consecuencia, la dialéctica hegeliana tiene origen griego y se constituye un paradigma científico base, como Gadamer señala, “Hegel ve en Sócrates la nueva posibilidad, que consiste en que el poder del discurso puede cobrar una auténtica función filosófica”; se explica, de una: la función del discurso está ligado a la filosofía, y de otra que resalta el contexto vivo de la plática. Por eso, dirá “sólo en la realidad

viva del diálogo, en el cual ‘los hombres de buena disposición y auténtica dedicación a las cosas’ alcanzan mutuo acuerdo, puede obtenerse el conocimiento de la verdad. Toda filosofía es, por tanto, dialéctica” (Gadamer 2005: 37). Afirmar que la “filosofía es dialéctica”, no sólo es resaltar los momentos acordes del reflexionar sobre la *episteme* y la *doxa* del mundo griego, que muestran elementos de una plática en la realidad viva, hasta un dialogar dialéctico y que acentúa la oralidad como hecho humano; sino también nos permite retomar las huellas primigenias del mundo griego, en materia de la oralidad humana y contrastarlos con conocimientos andinos a través del concepto *Ajayu*.

Los hombres son animales de costumbre, decía Aristóteles, significa que las personas se amoldan hacia una situación hasta hacerlas suyas, al extremo de cosificarlas en una cierta realidad. Por eso, es tarea difícil el infundir movimiento a las ideas fijas y cosificadas imperantes en un determinado momento y lugar. Frente a este drama de la realidad, se trata de encausar diálogos humanos de complementariedad, como lo vive el mundo andino-amazónico-chaqueños; sobre el caso, las referencias en concepto a manera de mediación es *Yana* (“favor”, “servicio” en aymara), en quechua es concretamente *Yanantin* y *Masintin*, donde los procesos de cambios son vivencias deliberativas orientadas hacia el servicio o favor propiamente comunitario.

En la lectura de Hegel, aparte de recoger la dialéctica propia, también se hallan juicios para el pensamiento de transformación en su tiempo y espacio. Cuando “nos hallamos en el umbral de una época importante, de un tiempo de fermento, cuando el espíritu da un salto adelante, trasciende su forma anterior y adopta una forma nueva. Toda la masa de representaciones anteriores, conceptos y vínculos que mantienen unido nuestro mundo, se disuelve y colapsa como una imagen en sueños. Se prepara una nueva fase del espíritu. La filosofía, especialmente, ha de dar la bienvenida a su aparición y reconocerla, mientras otros, que impotentes se le oponen, se aferran al pasado” (Hegel. conferencia de 1806).

Sin duda, un nuevo paradigma emerge, porque estamos en una transformación, algunas veces activa y dolorosa, en nuestro modo de *pensar*, nuestro modo de *percibir* y de nuestro modo de *valorar*. En este caso, la matriz epistémica cultural se explica a partir de “la vida misma” o la cosmovisión de los pueblos originarios de que la verdad del diálogo no está en el mecanismo de la razón sino en la ciencia que identifica la realidad de las cosas con las precisiones de la racionalidad¹⁵; son energías del alma de los pueblos que viven y sienten en los conocimientos, saberes y sabidurías.

BREVES CONCLUSIONES DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL.

Hacer un resumen de las ideas filosóficas de Platón, Aristóteles y principalmente de Hegel, es bastante extenso en términos de comprensión integral de los conceptos desarrollados por los filósofos que hemos mencionado. Se resaltarán las ideas centrales acerca del concepto “espíritu” y “alma”.

1. La reflexión sobre lo eterno y no eterno en Platón, marca el principio de la concepción del espíritu en el mundo griego; se puede afirmar que el espíritu se mueve siempre. Esto, en Aristóteles es preciso cuando sostiene que el “primer motor” es inmóvil, aunque tiene su propia energía.
2. Las “ideas universales” de Platón, desembocan en la inmortalidad del alma; que después Aristóteles identificará en la actividad excelente del alma como el supremo bien, esto orientará hacia una perennidad del alma, en orden natural, capta la “felicidad” como actividad excelente del alma.
3. Aristóteles, en la obra: *En Anima*, plantea una concepción contradictoria aunque la polémica que genera el nexo de lo inmortal y mortal, es importante sobre la concepción del alma, por un lado diseña una unidad del alma con el cuerpo, por eso dirá: cuando el alma alejado del cuerpo se disgrega y destruye. Por otra parte, de manera continuada sostiene que el principio de la vida es el alma.

4. Las ideas hegelianas se centran en unidad del ser y el pensar, hasta un cierto perfeccionamiento del conocimiento con la autoconciencia del hombre. Donde el espíritu se distingue en lo subjetivo, llegando a la interioridad del ser, y el objetivo muestra la integridad de la realidad del ser humano con su contexto.
5. La concepción de Hegel, más reconocida es el espíritu absoluto, que es identidad que existe eternamente en sí misma, a modo de identidad que vuelve y que ha vuelto sobre sí misma; tal es la substancia una y universal, en cuanto espiritual; en sentido objetivo, el espíritu absoluto sostiene al hombre, como la expresión máxima de su comunidad. Esta relacionalidad integral en el mundo del espíritu interesa aproximar a la realidad del mundo andino-aymara
6. De Hegel, es importante profundizar en las ideas de la libertad del individuo, que carecería de importancia ante el conjunto de la sociedad, tanto el espíritu individual como el colectivo, por ejemplo, en la actualidad, el problema crucial parece ser cómo combinar la individualidad y la colectividad, propiedad privada y propiedad colectiva; estos argumentos explican la conectividad o relacionalidad de los opuestos a través del principio de la complementariedad en el conocimiento andino-aymara.
7. Las ideas hegelianas traslucen una priorización en lo absoluto, lo más visible es la razón, aunque el concepto “absoluto” es amplio y complejo en Hegel, de ahí la pretensión de identificar la razón y el orden social de su tiempo, al armar una superestructura general para todos y que según la historia de la humanidad el proceso ya habría alcanzado la madurez necesaria, para que la sociedad en el futuro se organice de forma razonada.
8. La comparación planteada entre el pensar hegeliano y el pensar andino-aymara es puntualmente sobre la interioridad del ser humano. De esta manera, el espíritu subjetivo que concibe Hegel del: alma y la conciencia, contrasta con el pensamiento andino-aymara del: *CHUYMA*, (que es descrito luego de manera integral en el concepto *Ajayu*). Precisamente, Ahí surge una

radical diferencia entre ambos pensamientos, por un lado, en las ideas que contiene el conocimiento andino-aymara hay una fuerte presencia de corporalidad, en la concepción de la conciencia, por ejemplo, cuando Ludovico Bertonio anota del concepto *chuyma*, se “aplica al corazón, al estomago, y casi todo lo interior del cuerpo”, asimismo, dirá del *Ajayu*, es la “sombra de todas las cosas”. Sin duda, Bertonio tiene una concepción cristiana, pero también el impacto de la sublimación del contexto cultural andino de aquellos tiempos es notable, puesto que se atreve a considerar en sus aseveraciones los conceptos elucidarios del andino-aymara, donde se percibe lo invisible y lo visible en una posición de complementariedad; como el *Chuyma*, es “todo lo perteneciente al estado interior del ánimo bueno, o malo; virtud, o vicio, según lo que le precediere. Y para que se entienda por menos algunos ejemplos tocantes al cuerpo y al ánimo” (Bertonio. 1612: 94). Es una suscripción en la forma de pensar de la conectividad entre la razón y el sentimiento característico del pensamiento andino-aymara.

2. 2. EL CONOCIMIENTO Y PENSAMIENTO ANDINO

El conocimiento se mantiene no sólo relacionando a partir de la inclusión de lo particular en una forma universal lógica y ordenadora, sino también cuando está consciente en los saberes y sabidurías que contiene la sensibilidad cuestionadora y la verdad pluralista, porque la realidad es ilimitada e infinitamente rica, ya que su ser rebasa el pensamiento humano¹⁶. En generalidad, hay otros modos de ver el mundo, como las cosmovisiones cargadas de contenidos espirituales¹⁷; que siguen las formas de configuración del pensamiento dentro de la totalidad de la vida espiritual, entre ellos el lenguaje, los mitos, el arte y la religión, que están imbuidos en el quehacer de la cultura espiritual. La tarea es convertir la naturaleza quieta de las simples impresiones en las cuales parecía inicialmente estar agarrado el espíritu, en un mundo puramente de enunciado subjetivo (Cassirer. 2003: 21). Todo eso, es el

conocimiento humano inmerso en el mundo espiritual y material. También se da en el mundo andino-amazónico, confirmándose como problemas de análisis.

El proceso radical que enfrentó el pensamiento como tal, en esta parte del mundo, tiene una significancia interesante cuando se encuentran otras formas de vida, como es la relación del mundo *Abya Yala* y España, por eso, se distingue tres corrientes de ideas: Primero, el pensamiento occidental o filosofía occidental, caracterizada por su pretensión universalista (realismo, idealismo, socialismo y otros); segundo, el pensamiento de los pueblos del *Abya Yala*, que marca su presencia con cierta originalidad de ideas hasta ahora. Y el tercero, la mestiza o la fusión de varias razas, un ejemplo clásico: “la raza cósmica” de Vasconcelos. En Bolivia tenemos a Franz Tamayo, Jaime Mendoza, Fernando Diez de Medina y otros, cada uno tiene rasgos de adhesión al tema indio desde su estatus social.

Por otro lado, las expresiones espirituales del mundo andino tienen una matriz cultural en los Andes, estructurada por lógicas y formas de concepciones del mundo y de las cosas; pero actualmente, están aun mimetizadas o invisibilizadas por la acción del saber ajeno imperante. Básicamente el idioma originario al ser traducido a otras lenguas ajenas, pierde contenidos con una dimensión considerable, pero al mismo tiempo, al no dinamizarse los saberes y sabidurías propias de cada cultura andina, tienden a la descontextualización y en última etapa, al olvido. Comprendiendo la situación delicada, todavía es incesante el proceso del conocimiento de los seres humanos andinos, según Henrique Urbano, los conocimientos están en la simbología de la figura y las palabras, como una larga marcha de preservar los argumentos filosóficos andinos.

El quehacer filosófico del mundo andino-aymara, del alma colectiva, *Ajayu*, en los andes admiten que en el tiempo-espacio consecuente con la realidad, una liquidación de las formas y maneras que fijaron su sacrificio y postergación. A eso, dirá Churata, “todo injerto de la *Ahayu*, (alma colectiva) supone, en periodo cíclico, la expulsión de los factores que determinaron su inhibición” (Churata. 1957: 13). De esta manera, el

Ajayu se halla en la colectividad, sacarlo de ahí, sería como afectar el centro de energía, porque en él germina la sabiduría de nuestros Amautas.

Los personajes cronistas indígenas, Joan de Santa Cruz Pachacuty Yamqui y Felipe Guamán Poma de Ayala, fueron influenciados por la cultura de los conquistadores, que trataron poner al tanto los conocimientos -inmerso la lógica- de la cultura andina a los reyes españoles.

El propósito de los cronistas indígenas no sólo fue mantener una línea propia de sus saberes con originalidad, sino el expresar en su propia lengua traía problemas, por eso era necesario adecuarlo a la realidad para hacerse entender. Es la razón, para comprender a Guamán Poma, con referencia a su obra, como también afirma Arturo Posnansky, cuando anota de Guamán de Poma que “algunos llorarán, otros se reirán, otros maldecirán, otros la encomendarán a Dios, otras de rabia querrán destruir el libro. Unos pocos querrán tenerlo entre las manos” (Posnansky. 1944: 2). Aquí resalta una expresión de incertidumbre, que contiene una verdad “incierta”, es un tercer elemento imparcial, que a juicio de Guzmán de Rojas, es la Lógica Trivalente o Lógica Aymara, esta modalidad de pensar básicamente existe en el idioma aymara antiguo. La prognosis andina básicamente recoge la estructura del estilo propio del saber filosófico andino.

2. 2. 1. EL CONOCIMIENTO FILOSÓFICO ANDINO.

El mundo andino tuvo y tiene problemas profundos para la reflexión humana; desde hace años existen diferencias para su estudio, hay quienes afirman en base a una cosmovisión y otros, a partir de una meditación permanente como la filosofía. Sin embargo, se entiende que todo pueblo cultural tiene una cosmovisión de donde surge una filosofía. De esta manera, los problemas planteados como el *Ajayu* del mundo andino-aymara son tratados con una visión filosófica, cuando se busca un conocimiento último y total.

La sistematización filosófica del conocimiento griego alcanzado por Aristóteles, sin duda, está bajo una estructura de conocimiento que integra los saberes teóricos, prácticos y productivos; dichos alcances orientaron la ciencia y el quehacer científico, incluso nosotros hemos adoptado como recurso metódico.

Las diferencias en cómo relacionarse con el mundo existen entre los seres humanos: El andino y el occidental, éste último estaría en la contemplación del mundo a través de la especulación de conocimiento lineal, con fines de someter a la naturaleza a su servicio, como se instrumentaliza en el saber occidental; en cambio el andino-aymara se ve inmerso con el movimiento de la totalidad del mundo natural de manera cíclica, por eso es intenso la relacionalidad con el cosmos, de ahí viene la forma pensar y la práctica de inter-relacionamiento incluso con la Madre Naturaleza; de esta manera con más precisión se aprecia en los conceptos, como *Sariri*, significa “caminante, viajero” que manifiesta movimiento y tiempo; formando una relación objetiva con *Laqampu*, significa “espacio indefinido, el firmamento”, que viene de la raíz “*laqa*” tierra, llegando a caracterizar el espacio. Notoriamente es el *Pacha*, relacionado con el espacio-tierra y el tiempo cósmico. La palabra *Pacha* avanza aún más cuando se comprende *Pa*: dos y *Cha*: energía, hacia el sentido paritario que forma el marco lógico filosófico andino.

Se entiende que la filosofía tiene como tema central la vida y el contexto del ser humano, porque en el reflexionar está siempre el vivir acompañado del morir, esto significa entender el acontecer en complementariedad dialógica entre la afectividad y la racionalidad. Por eso, como cualquier ser humano, también los andino-aymaras tienen importantes preguntas: ¿De dónde venimos? ¿Qué somos? Y ¿adónde vamos? Previo las respuestas a dichas interrogantes, es urgente dejar encauzado, dilucidando una disyuntiva, en el mundo andino existió filosofía o fue un proceso de filosofar. Es más posible aceptar la segunda opción, porque hay sentido cuando existe una mentalidad organizadora como *qip nayra*, éste método nos enseña, que los hechos del pasado son el fundamento del presente; de esta manera, el método lógico del *qip nayra* es la señal para sostener el filosofar andino.

Los testimonios históricos detallados en diseños de imágenes por el cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala, tienen su importancia por mantener una forma de lógica andina, aunque acepta la colonialidad de aquellos tiempos, por ejemplo el cristianismo; pero en los hechos planteó desafíos epistemológicos, referente a la lectura de la realidad colonizada en base a paradigmas útiles de las culturas andinas, por eso, muchos analistas consideran a la obra de Guaman Poma, la “*nueva coronica y el buen gobierno*”, como un tratado de finalidades y necesidades de una filosofía política nativista (Duviols, P. 1987: 39). Otro recurso filosófico de Guaman Poma, es el de equiparar la iconografía del dibujo con la palabra escrita, con voces originarias. Ya que en el mundo andino-aymara los tejidos, los grabados en cerámica y los tallados en piedra o en madera, e incluso los nudos de los *Kipus*, como diseños de imágenes emiten comunicación cualitativa y cuantitativa de los conocimientos del mundo andino.

En el saber andino, lo más representativo de las épocas del coloniaje, es la representación de *quricancha* propuesto por Joan Pachacuty Yamqui, que refleja una visión totalizadora del mundo, donde las transversalidades lógicas están en pares evidentes. En el cual la imagen lograda del cosmos andino de forma esquemática vale más que miles de palabras. Es una realización sintética, que describe simbólicamente los entes del firmamento como de la tierra, integrado también la pareja de seres humanos, bajo una lógica propia de la cosmovisión andina.

En la visibilización de las formas del pensar que aún sobreviven en el mundo andino-aymara, es el esfuerzo del estudio, que se inmersa en nuestras vidas a manera de una primacía teórica: una modalidad de lógica fundamentada en el principio de complementariedad, (como la reflexión dia-léctica en sentido de paridad), el pensar trivalente o tria-lectica, el enfoque tetra-lectico y asimismo el ordenamiento en pentapartición o penta-lectica. Estas consideraciones del pensar andino-aymara tienen una concepción lógica plural, que viene del *Jiwasa* (Nosotros), sellando con

precisión “primero nosotros y después el yo”; ésta lógica de teorización plural caracteriza la racionalidad del ser colectivo o comunitario en los Andes.

El conocimiento andino práctico relacionado con el comportamiento ético, muestra máximas como “no debes reír demasiado, porque más tarde puedes llorar”, sin duda, expresa una prudencia y equilibrio en las acciones humanas. Por eso, sostendrá con claridad, Iván Guzmán de Rojas, que los escenarios sesgados de gran optimismo pueden perjudicar la acertada toma de decisiones; pintar escenarios cargados de negativismo no es propicio para decidir cómo lidiar con las incertidumbres del futuro. Concluye, Guzmán de Rojas, que el arte de construir escenarios consiste en saber mantener certero balance entre ambos extremos.

El arte del saber productivo tiene su método, como ya anticipamos, “*qhiparu nayraru uñtas sartañani*”, significa “mirando atrás y adelante debemos caminar”. Esto, no sólo simboliza “saber hacer”, sino implica producir de otra manera, para poder ir adelante es necesario tener en cuenta las sabidurías del pasado, porque la vida misma parece ser un acontecer permanente en ciclos *Kuti* (“acción de regresar”, renovación y retorno).

En la orientación señalada, el conocimiento andino expresa una comprensión del cosmos integral (*Pacha*), de ahí que lo ubican algunos solo en lo holista. Al examinarse la estructura lingüística del aymara, con relación a la concepción del “pensamiento, memoria y conciencia”, el nexo profundo brota con la actitud del “silencio”, que engloba el concepto aymara *Amu*.

Según Ludovico Bertonio (1612), el vocablo aymara *Amu* denota “silencio”, “botón de la flor”, cuando se relaciona la raíz *Amu*, es posible detectar una fuerte sucesión ordenada de contenidos según señalan los sufijos, dando una función alcanzada en el tiempo e incluso con una estructuración lógica de las palabras:

Amu, “silencio, mudo”
Amu-li = callado
Amu-catha = estar callado

Amu-taatha = acordar.

Amu-tatha = deliberar

Esta época de la colonia, valió al Inca Garcilazo de la Vega (1612) para describir al *Amawta*, como “profesores y sabios” con la misión de transmitir la ciencia teórica, productiva y artes en los centros de formación *aqlla* y *yachay wasi*. Desglosando, el vocablo *Amawta*, que viene de *Amu-yaña*, “darse cuenta, descubrir”, con nexa a *Uta* “casa”, retrata la reflexión en silencio, para expresar algo con certeza basado en la realidad.

En la actualidad, Manuel De Lucca (1983) con la prestancia lingüística que caracteriza al misionero cristiano-evangélico, toma en cuenta el contenido sintético, tanto en el significado como en la estructuración arquitectónica de las palabras sufijadas en aymara, que tal vez no se vea en el idioma castellano:

Amu-ya = inteligencia, pensamiento, memoria

Amu-yaña = sentir, presentir, reflexionar

Amu-yasiña = darse cuenta, tener conciencia.

Amu-yiri = pensador, entendedor

Amu-yt'a = entendimiento, idea

Amu-yt'aña = formar opinión, conceptos

Amu-yu = darse cuenta con sentido

Amu-yuni = consciente, inteligente

En la misma dirección, Rodolfo Kusch (1970), el pensador argentino, esclarece la profundidad reveladora del vocablo *Amu*. Al momento de explicarse, él emergía de importantes pensamientos de estilos de vida, que aproxima a la existencia humana en tierras suramericanas: a) El término *Amu*, tal “silencio”, sin duda, equilibra entre lo consciente–inconsciente. Esta relación parece ser el “sentido” propio de la vida sudamericana; b) como “botón de flor”, *Amu*, también integraba el sentimiento vital del sujeto a través del ritual, a fin de no andar vacío, y c) el *Amu* o flor, concilia el desgarramiento original en el cosmos armónico. Por lo tanto, Kusch, aporta ideas filosófica-antropológicas de una concepción humana andina, cuando incluso da vida al silencio, de esta manera, restituye el puente natural entre la actitud prudente y el instintivo del ser humano, pero que en la concepción occidental parece ser infranqueable. De esta manera, en el mundo andino-aymara el “silencio” es una

forma clásica de complementariedad inmersa en el *Ajayu*, porque encierra una forma de vida integradora con todos.

El concepto *Amu* (silencio) en la reflexión de la antropología filosófica de Marvin Sandi (1966), quién plantea aproximaciones a las formas de conocimientos diferenciados entre el *homo faber* (hombre locuaz o parlero) y el indígena originario andino (el que calla), donde evidentemente hay una contraposición de existencias, por ejemplo, el uno evoca el ruido y el otro el silencio. La vaciedad bulliciosa del locuaz y la serena plenitud del silente. “He aquí las dos fuerzas contendientes. Pues, justo la verdad acaece en el silencio” (Sandi. 1966: 68).

El conocimiento como pensamiento aymara reflexiona una serie de hechos del vivir humano (*jakaña*) que simbolizan a manera de normas generales, con sentido ético-moral, por ejemplo, en aymara se afirma *taqi kunas aynikiwa*, significa “todo es recíproco, hasta la vida es prestada, hay que devolver con la muerte” (Vargas, J. 2006: 30), esta expresión más que un adagio, enfoca una proximidad real de la vida con la muerte, señalando ese nexo mutuo inquebrantable; éste saber tiene alcances integrales de equilibrio en el conocimiento de las personas; por eso, el aymara no se fija en la fe correcta, sino del acto correcto. Sin duda, son criterios naturales que precautelan la sobrevivencia humana en los Andes.

En este sentido, el pensamiento filosófico andino no sólo visualiza la existencia colectiva o comunitaria, sino que hay trascendencias de la persona como individuo, porque el quehacer humano aymara se desenvuelve a través de un ordenamiento metódico, como el *Ayni*, normas de conducta ética y la visión ontológica de la “existencia andina”, que se relacionan en el conocimiento del *Ajayu*.

Las ideas filosóficas andinas se caracterizan por una concepción global, instituye una armonía interna que se hace objetiva en la realización, porque el meollo del conocimiento se sitúa tanto en el corazón (*chuyma*) como en la cabeza (p'iqi), donde con naturalidad el fluido constante de los saberes es por todo el cuerpo. La

aseveración la podemos apreciar en el término aymara *chuyma*, siendo sede de una de las almas extendidas, el “alma del cuerpo” en la conciencia, en la memoria, el pensamiento y en el sentimiento, sin duda, es el *Ajayu* (Arnold. 2005: 211). Para constatar acudimos al diccionario de Félix Layme Paurumani, con precisión anota del *Chuyma* una orden natural:

Chuyma. Corazón. Bofe, pulmón. Órgano principal de la respiración.
Chuyma-chaña. Consolación, buscar equilibrio interior.
Chuyma-cht'aña. Acción de consolar con firmeza.
Chuyma-ni. Sensato. Consciente. Con entendimiento. Anciano.

Aunque en Bertonio, el concepto *Chuyma* encierra toda la interioridad del ser humano y no simplemente el corazón. Lo más resaltante de la descripción anotada, es la disposición lógica de sucesión desde lo material hasta la generación del intelecto, es parte principal que identifica al conocimiento andino. De la misma manera, es argumento interesante del proceso de consolidación constructiva de los saberes en el cuerpo de una persona, que a través del concepto aymara *Yatiña* podemos apreciar:

Yati. Sabe, costumbre, uso
Yati-chaña. Educar. Enseñar, instruir.
Yati-chiri. Profesor. Persona que enseña un arte o ciencia.
Yati-ntaña. Interiorizar el conocimiento.
Yati-ña. Saber. Conocer. Conciencia. Conocimiento, noción.
Yati-qaña. Aprender. Adquirir el conocimiento.
Yati-qiri. Estudiante. Persona que aprende un arte u oficio.
Yati-ri. El que sabe o suele saber. Persona con poderes, gracias a la energía del rayo, que sabe del tiempo-espacio por intermedio de la coca, ofrece ofrendas y ritos a los dioses.

Entendiendo la constitución de un “campo de conocimiento” (usado por Bourdieu) en nuestro caso el andino, que en dicho proceso no sólo ayuda la oralidad que es muy usual en el contexto andino, también hay una textualidad en imágenes que contienen conocimientos propios. Pero, estos saberes no son reconocidos por criterios oficiales del país, porque modelos foráneos o importados de Europa han tenido primacía de valor en desmedro del nuestro, aunque ahora se percibe un lento proceso inverso de reconocimiento de los saberes andinos, por eso, hacer fluir estas ideas es tarea difícil por el momento; mientras subsistan grandes mayorías in-visibilizadas y oprimidas a

la vez, sin duda, no habrá integración ni puentes coherentes que realmente aproximen a la realidad, entre tanto van a seguir esperando “robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunitario” (Mariategui. 1994: 78). Por lo tanto, el pensamiento filosófico andino tiene un enfoque colectivista-comunitario y el enorme trabajo de integrar el conocimiento holístico natural, por medio del principio de complementariedad de hacer carne la incorporación del sentimiento y el valor a la racionalidad del quehacer de los seres humanos sin olvidar la realidad de la naturaleza.

Tomando las palabras de J. A. Fischman (1991), los investigadores Arnold y Yapita sostienen que existe una correspondencia mutua e íntima entre lengua y cultura, estableciendo eslabones importantes para entender cómo y de qué manera influye la lengua en la toma de conciencia del ser humano, sin duda, dicha relación es notoria al no descartar el pensar propio que aparece en la sensibilidad del indígena originario andino.

Concretamente, son los textiles como uno de las fuentes principales de comunicación de sabidurías andino-aymara, como “las prácticas textuales andinas se diseminan a todas las partes según una lógica y jerarquía predeterminadas. La misma actuación viva en base de “textos” (poesía, *Kipus*, coreografía sobre la base de textiles) logra la producción y reproducción de sus propias bases textuales. Proveía, un modo mnemónico vivo de reflexión y depósito de conocimiento, de un nivel del sistema a otro” (Arnold - Yapita. 2005: 66). Ahora, las prácticas textuales andinas se orientan en base a una lógica y categorías precisas del pensamiento andino que identifican el ser Mismo y el Otro, es decir, las expresiones de arte o “textos” son medios que sirven para la identificación de los saberes diferentes, como de regiones distintas.

En fin, en los debates de revisión del estudio surgieron ideas, que serían muy importantes redactar en el idioma aymara mismo, en el marco de la lógica aymara, esa idea ronda en la mente, sin embargo, hay problemas de comprensión de unificación de la lengua aymara. Mientras se construya los acuerdos necesarios en lo

semántico, sintaxis y práctica del aymara, no será posible esa labor. También se deja en claro, la labor de reconstitución de un pensar propio de pensamiento andino, es decir, la comprensión de la vida del ser humano a través de la complementariedad y reciprocidad es tarea de todos nosotros como colectividad humana.

Lo que nos interesa puntualmente en el estudio, son las respuestas a las interrogantes, ¿cómo se dan de generación en generación las transmisiones de las ideas filosóficas del aymara?, ¿será que existen valores importantes en la estructura interna del idioma y una racionalidad humana interconectiva en la cultura aymara?

Una respuesta puntual, parece ser la estructura matemática y su síntesis lógica de la lengua aymara, que impactaron a muchos estudiosos de la lingüística, como a Emeterio Villamil de Rada (1804-1880); igualmente en la actualidad, las ciencias informáticas muestran adelantos en la construcción de la lógica modal, adecuado para las computadoras, en base al anillo algebraico trinario $(1/0/-1)$, según Ivan Guzmán de Rojas.

La palabra ad-monitora como el *Ajayu* relacionada con la voz *Amu* (silencio, mudo), parece ser el encuentro integrador de lo interno-externo, la “materia y espíritu” en complementariedad, que crea la armonía del alma que es del mundo, por eso la raíz telúrica del pensamiento está encarnada de la génesis comunitaria-persona, que parece ser la genuina existencia aymara.

Los tejidos textuales inmersos en la vida comunitaria, son redes que permiten la intercomunicación no solamente en un nivel cultural, sino también en la pluriversidad de la realidad humana; se distingue las lógicas textuales y territoriales de expresión y comunicación en el mundo andino. Por ejemplo, el idioma aymara hasta ahora, aun en el altiplano mismo y acentuándose por zonas climáticas: valles, yungas y llanos, mantiene variantes lingüísticas respetables regionales.

Una visión de la construcción que caracterizó a la lengua aymara, es expresada por Ludovico Bertonio, que “una de las cosas en que se ha hecho de ver el artificio de esta lengua y la industria de los inventores de ella, es el uso de muchas partículas que tomadas por si no significan nada y ayuntadas a los nombres y verbos, les da mayor o nueva significación” (Bertonio. 1612). Como la lengua aymara es subfijante, su estructura interna no sólo es sólida, sino creó el funcionamiento significativo del lenguaje porque aglutina arquitectónicamente los sonidos semánticamente.

Acudiendo una vez más a Emeterio Villamil de Rada (1804), en el texto “La lengua de Adan” consiente de la globalidad del pensamiento aymara, le sorprende la estructura lógica del idioma, comparándola con una creación superior por mente causante; se extracto para relacionar aquello cuatro principales argumentos:

1° Una lengua tan significante y conceptuosa o definidora, no parece ser obra de rudos ensayos y sucesiones.

2° Es por sí, tan compacta, como un todo orgánico y tan funcionante desde su primer momento, que no es extraño que aún le dure la vida.

3° Su integridad es tan homogénea como la de una creación superior de una mente causante.

4° El primer hombre, inexperto y solitario, rodeado de obstáculos y necesidades, no pudo por sí solo consumir la lengua, sino a través de una producción comunitaria (Villamil de Rada. 1888: 139).

La rigurosidad lógica y estructura simétrica de la lengua aymara, parece influir grandemente en el pensamiento de Villamil de Rada, por eso muestra que en tiempo y espacio el idioma aymara es funcionante, fecunda, elaborable y productor; esto confirma que aún vive la razón y pensamiento natural en las colectividades originarias aymaras, integralmente el *Ajayu*, aunque en parte contaminadas con elementos extraños, pero se constituye la sabiduría y la lengua aymara en el país como una de las culturas con profundas lógicas para la práctica de las reflexiones, los diálogos y los discursos. En fundamento de razones expuestas por Emeterio Villamil de Rada, se puede afirmar, que las comunidades indígenas son

esencialmente deliberativas; por otra, los antecedentes y elementos hacen que el estudio de la lengua y el pensar aymara recobre importancia permanente. Por la naturaleza generalizada de convivencia en equilibrio en el mundo andino, es también importante mostrar el conocimiento andino-aymara a través de la cosmovisión andina.

2. 2. 2. LA COSMOVISIÓN ANDINA.

Desde hace más de 500 años la castellanización tiene como referencia la “cultura única”, así la expresa el Código de la Educación Boliviana (1955), donde se priorizo el lenguaje castellano tanto en las escuelas, como en los proyectos de alfabetización. Se maneja, una cosmología urbana con visión de un mundo personal y colectivo de otras tierras, así en lo estatal al suplantarse la cosmovisión originaria esta ha permanecido in-visibilizada, incluso a los propios ojos de los actuales indígena-origenarios, por eso la lógica del mercado y competencia a calado hondo.

Desde 1980, hay conatos de sistematizar las ideas generadoras de la cosmovisión de estas tierras, estas corrientes culturales en el país muestran sus paradigmas, enfoques y lógicas de existencia humana cohesionada con la naturaleza y el mundo. Conceptualmente, “la cosmovisión es ver el cosmos, la manera de ver y obrar en la vida, la naturaleza y los seres que nos rodea...un indígena siempre lo hará tomando en cuenta estos aspectos: el cosmos (con sus estrellas, astros y planetas, como orientación), y a la madre naturaleza (con todo sus seres, sus fenómenos y elementos)” (Layme, F. 2001: Pág. 10).

Otra referencia hermenéutica del concepto de cosmovisión, son las formas y maneras de relación no sólo de convivencia con la naturaleza, sino también subyace una cualidad de vida humana andina bajo un plan lógico: el pensar abarcador a los campos de conocimiento; éste como hemos anticipado se concibe, expresamente a través del esquema de *Quricancha*. El “método para comprender cosmovisión, cosmología y cosmo-sociología de las culturas andinas es el *Quricancha* (esquema

del mundo, según el cronista Pachacuty Yamqui) para explicar sobre nuestra ubicación geográfica, el ambiente o territorio geopolítico, el calendario, el género, la producción, la producción económica, organización, espiritualidad, alimentación salud y educación” (Milla Villena. 1992: 3 y 4).

Toda la enunciación adelantada, señala la integralidad de ver el mundo: El nexo de las partes con el todo y viceversa, es cuestión trascendental. Uno de los conceptos descriptores de la cosmovisión andina es el *Pacha*. Se han escrito mucho sobre este concepto. Lo más resaltante, “*Pacha* es la realidad del cosmos, la naturaleza y el hombre, *pacha* es también nuestra realidad” (Illescas. 2000: 25).

La afirmación de la “multiversidad” en realidad comienza con la comprensión de la variedad de conocimientos, que cada pueblo vive con su sabiduría, para luego expresar la unidad. Sí entendemos *Pacha* o realidad en un todo, entonces el todo es visible e invisible. Por eso, dirá Javier Medina, es en Bolivia donde están vivas y pujantes dos: *Pa* y energías: *Cha*, es decir, es el fundamento de la relacionalidad del multi-verso de civilizaciones (Medina. 2006:11).

“*Pacha* no transcurre linealmente sino céntrica y excéntrica donde la realidad o *Pacha* no es dicotómico. Donde la realidad *Pacha* uno es unidimensional, pero en sus infinitas diferencias – semejanzas es multidimensional... *Pacha* no se percibe tan sólo con conocimiento, sino en cosmo-cimiento” (Illescas. 2000: 25).

El vivir la realidad o la cosmovisión de un pueblo, no sólo es “saber” ni establecer el “ser” de lo diverso de la humanidad sino es la relacionalidad con todos, porque la disyuntiva parece ser “nos salvamos todos o no nos salvamos ninguno”. De esta manera, tiene una marcada importancia la creación de puentes “*Chacana*” por una relación dialogante entre los pueblos, porque en el fondo “conocer las cosas es revelar el sistema de semejanzas que las hace ser próximas y solidarias unas con otras” (Foucault. 2008: 59). Precisamente, *Pacha* al contar con una visión multidimensional ayuda a la vida inter-conectiva, porque de hecho estamos

íntimamente vinculados los humanos con la naturaleza. Por ejemplo, la humanidad andina tiene ritualidades de agradecimiento y respeto, donde se muestra la espiritualidad al relacionarse con los manes, cuando se comparte alimentos y se baila con la música apropiada al tiempo que marca la naturaleza.

En el trato del centro y la periferia, ambos interactúan mutuamente en el *Pacha*. Al contrario, ocurre en la cultura occidental que denominan al centro como bien y a la periferia como mala, bajo una posición maniquea, o sea, hay una desconexión contradictoria entre el centro y la periferia. Mientras, el pensamiento andino en vez de la confrontación o contradicción de los opuestos impone una cualidad sentida de reflexión en la complementariedad. Por ejemplo, el paradigma *Marka*, no es centro permanente sino residencia momentánea, mientras se realiza la ritualización comunitaria del *Pacha*.

Sin duda, la percepción inter-actuante con el cosmos se origina de la lógica acorde al ser humano andino, con mayor intensidad; por eso, el método andino de “*qip nayra*” es la interacción entre lo que pasó y lo que es el presente. Este comportamiento ético converge en lo ontológico, que identifica la lógica de la paridad de las cosas, por ejemplo la simpatía–antipatía en el pensamiento filosófico.

Las aseveraciones lanzadas cómo se generó la lógica, la ideología y la cosmovisión en el mundo andino, sin duda, también está en el simbolismo de la oralidad, que encierra la lengua especialmente el pensar, que no únicamente viene de la tierra o del paisaje, sino de la memoria histórica colectiva, aunque de la oralidad se diga que no es científico en un esquema tradicional.

La cosmovisión andina se refleja en la estructura del conocimiento. Así, expresa Luis Valcárcel, que “el cielo o mundo de arriba era una transposición sublimada de la tierra. Estaban allí los que no morían. El cielo no estaba reglado por leyes de limitación, aunque está compuesto a imagen del mundo del hombre: el sol y la luna son hermanos y esposos, como el Inca y la *Koya*, aquí abajo; la estrella *Chaska*

(Venus) es paje del Sol; la Vía Láctea es un río; hay árboles, están las ollas de la coca y del maíz, está el granero o *Kollka*, las serpientes del rayo y del arco iris, el felino de oro o “*Choke chinchay*”, los “ojos” o núcleos vitales de *Imaymana*, en fin, todas las especies vivas tienen allí, en lo alto, sus “madres”, sus perpetuos alimentadores y arquetipos. El cielo viene a ser, de esta manera, una sublimación de lo terrestre, una abstracción –fuera del tiempo y del espacio– de la existencia, una esfera de lo puramente ontológico” (Valcárcel. 1958: 172). En la descripción trasluce el paradigma paritario inter-actuante base de la cosmovisión andina.

En fin, no se debe sesgar la realidad, especialmente en la educación de los niños del Estado Plurinacional en lo cultural, como se ha hecho tradicionalmente en el país, hasta lograr una invisibilidad de las raíces culturales indígena-originarias. Para revertir ésta situación, es esencial trabajar una educación con un paradigma que integre al conjunto, desde las interacciones, intra-acciones e interrelaciones para una aproximación a una conciencia histórica, en base al dialogo de las partes para llegar a la intersubjetividad de todos.

2. 3. EL CONCEPTO AJAYU

El concepto lingüístico de *Ajayu*, del cronista, lingüista y jesuita Juan Ludovico Bertonio, acerca del vocablo aymara *Hahayu*, como “la sombra de todas las cosas” (Bertonio. 1612: 108). Actualmente, el *Ajayu* o *jañayu* (con este nombre se conoce en algunas regiones andinas), significa “espíritu”, también denota “alma”, “viveza y “energía”. La traducción de Bertonio nos permite iniciar una meditación con dispositivo ontológico de aproximación a la comprensión del crepúsculo de las “cosas o objetos”, el cómo es percibida por la mentalidad andina, es decir, se trata de entender lo otro integral con todas sus facultades e incluso con sus sombras, este conocimiento representativo engloba el pensamiento filosófico aymara.

Para profundizar en las ideas intrínsecas del concepto *Ajayu*, se ha consultado algunos diccionarios de habla aymara, por ejemplo, de Manuel de Luca (1983), que señala del *Ajayu*: “Alma, ánima, espíritu”; estas tres palabras en el mismo autor, como explicación ampliatoria del “espíritu”, es anotado textualmente: “Substancia incorpórea: *Ajayu*; el alma, espíritu ancestral, divinidad masculina encarnada en los cerros, montañas: *Achachilas*; el espíritu ancestral divinidad femenina encarnada en las lagunas, el agua: *Awicha*” (De Lucca, M. 1983: 684). Aquí, la descripción resalta la racionalidad del aymara una relacionalidad integral de pares opuestos en complementariedad, éste nexo de contrarios en lo sagrado, representados por las divinidades los *Achachilas* y las *Awichas*, son inter-conectivas en el *Ajayu*; de esta manera el significativo primario del *Ajayu*, constituye la vida misma con sus sombras y sus claridades. En este sentido, el concepto “alma”, del mismo autor, registra concretamente el “principio de la vida: *Ajayu*” (De Lucca. 1983: 520). Se puede apreciar del *Ajayu* que es el principio de la vida comunitaria o colectiva, porque la caracterización de las deidades originarias contiene espíritus ancestrales comunitarios. Mientras, la palabra “ánima” estaría orientada hacia el concepto aymara *Amaya*, como “alma, cadáver, muerto, difunto” (De Lucca. 1983: 20).

En el conocimiento aymara, el *Ajayu*, el espíritu o alma, es el núcleo relacionante de la vida misma, escribe Churata en su obra “El pez de oro”. “Hay una especie de presencia en la tierra. Es la *ahayu*: la semilla” (Churata. 1957: 110). De esta manera, Churata proyecta ideas de creación ligadas a la tierra a través del concepto *Ajayu* – del alma indígena colectiva –, que por sí misma es semilla y célula originaria. Una parecida posición existe en narración poética de Alfredo Sanjines (1933), anotando que el espíritu de los aymaras “será siempre más fuerte que la tierra... por eso, el alma indígena oprimida y torturada, irá creando poco a poco bellas disciplinas de carácter, modelándose en el sufrimiento” (Sanjines, 1979: 82). Sin duda, es el *Ajayu*, que infunde espíritu de vida creativa, mediante la disolución de los pensamientos fijos y determinativos que afectan al ser humano.

Se distingue la concepción del *Ajayu* en la cultura *Callawayaya* (*Qolla-wayaya*, “llevar medicamentos en el hombro”), cultura integrante de los *Qolla-aymara* (Posnansky) de la región de Charazani; cuando expresa ideas integradoras acerca del ser humano, que “el hombre se compone de elementos vitales: el alma o *Hathun Ajayu*, el ánimo o *Juchchui Ajayu* y el cuerpo material donde se hallan encarnados ambos *Ajayus*” (Oblitas. 1978: 36). En la descripción se puede apreciar que el ser humano se compone de alma y cuerpo, aunque señale tres aspectos como el alma, el ánimo y el cuerpo, que se rige dentro la lógica occidental, porque el *Ajayu* encierra la vida misma en toda su integridad. Entonces, se pretenderá entender la Simbólica (Hegel), no tanto la pura imaginación, sino la simbólica integradora de la vida, es decir, la otra manera del Ser a través de la imaginación arraigada de la comunidad y la naturaleza.

En esta corriente de ideas, Enrique Oblitas, es categórico en la relacionalidad del alma con la vida, cuando afirma que “el alma o *Hathun Ajayu*, es el espíritu o soplo divino de *Pachaqama*, deidad que transmite al ser las facultades del pensamiento, de la sensibilidad, del movimiento. Si el alma sale del cuerpo sobreviene la muerte, o sea la supresión de la vida, porque el alma es la vida” (Oblitas. 1978: 37). Sin embargo, el “soplo divino” no tanto como creador, sino más bien como el espíritu de la madre naturaleza como “algo” grande lácteo y alimenticio del *jaqi*; porque la naturaleza no es situada o identificada a manera de “medio” esencial de la relación con todos, sino es el fin mismo de la vida en el mundo; de esta manera, el *Ajayu* resulta ser el cuerpo cósmico. “El ánimo o *Juchchui Ajayu*, es el fluido que da consistencia al cuerpo sin causar la vida ni la muerte, pero sí, es su complemento, sin cuyo elemento el hombre no puede vivir con normalidad...El ánimo es algo así como el cuerpo astral del individuo” (Oblitas, E. 1978: 38). Sin duda, la racionalidad andina se expresa viva en la complementariedad entre la persona, la comunidad y el cosmos; esto se da a todo nivel, como se aprecia en la descripción del *Ajayu* de la concepción de la sabiduría *Callawayaya*.

La realidad del *Ajayu* está en el movimiento, no es una energía estática sino es dinámica, por eso, la pérdida del *Ajayu* obedece a muchas causas, la principal es el

susto y otros, ocasionan que *Ajayu* salga del cuerpo y se quede en el lugar de los acontecimientos.

En el “Diccionario mitológico de Bolivia” de Antonio Paredes Candia (1972) reinterpreta desde una posición aymara castellanizada la concepción del *Ajayu*, señalando los aspectos importantes como el *Jach’a Ajayu* (*Ajayu grande*) y el *Jisk’a Ajayu* (*Ajayu chico*).

“*Jacha Ajayu* es la parte más vital y más importante del ser humano, el espíritu, este elemento sólo puede tenerlo el hombre y su separación significa la muerte física.

Jiska Ajayu, es inferior, el ánimo, éste lo tienen los animales y también las personas y del cual pueden separarse, perdiéndolo temporal o definitivamente” (Paredes, A. 1972).

Concebir la profundidad del ser del aymara, asociando con la dimensión, puede implicar muchas interpretaciones acerca de la existencia aymara, cuando afirman en términos de *Ajayu grande* y *chico*; además implica, por un lado, a una disección o racionalización de lo más profundo del ser andino o aymara, situándola sólo entre el espíritu y el ánimo, como calculando la conciencia, esto es algo imposible. Por otro lado, la esencialización de una parte del todo, sin duda, importante como es la simbólica o mitológica, que caracteriza el pensar aymara, pero aún así, faltaría restituir el significado de la integralidad indígena originaria contenida en el *Ajayu*.

Estudios sobre el *Ajayu*, como de Ipiña Melgar, es ampliamente normalizada hacia el pensamiento occidental, cuando afirma que “el *Jach’a Ajayu* distingue al hombre de las bestias, el *Jisk’a Ajayu* es el que le confiere su personalidad, su persona distinta de los otros hombres” (Ipiña M. E. 1989). En las ideas de Ipiña Melgar el *jach’a Ajayu* induce hacia la concepción de racional e irracional, en el *jisk’a Ajayu*, hacia la conducta o comportamiento personal. Sin embargo, el *Ajayu* existe precisamente en la integración de ambos *jacha - jiska* (grande-pequeño), que constituye una vez más

la forma de pensar la complementariedad entre opuestos la afectividad y la racionalidad, una relacionalidad interesante de la vida del mundo andino.

Al retomar las ideas de Ludovico Bertonio, que manifiesta del *Ajayu*, como sombra de las cosas, en realidad, el *Ajayu* parece ser el crepúsculo de las cosas, ya que todas las cosas tienen vida y por ende sentimientos en la concepción indígena – originaria del mundo aymara-andino. La afectividad nos ayuda visualizando el respeto a la madre naturaleza, creando conciencia de acción en la convivencia armónica con el cosmos. Por medio del re-encuentro dialógico entre la afectividad y la racionalidad, un dialogo oral permanente que comprende lo multi-verso, de esta manera, existe la relación con todos. Por eso, la reciprocidad característica que sobresale en el pensamiento andino es el inter-relacionante peculiar de la persona con el medio ambiente a través de rituales o ceremonias, por ejemplo, tiene sentido cuando el *Ajayu* se queda en algún lugar por algún susto o impresión fuerte, entonces la persona se desequilibra.

El respeto a la madre naturaleza comienza, en la aplicación de los consejos dentro la lógica de los saberes y sabidurías de los ancestros, es un inter-relacionamiento permanente, por ejemplo, “si en el mismo instante el que se asusta no comen una pisca de tierra, el individuo se enferma” (Oblitas. 1978: 39). Para evitar desequilibrios en las personas como consecuencia de los sustos, hay métodos para el restablecimiento de la armonía.

Los métodos de tratamiento para la recuperación del *Ajayu* son, primero, comprender no sólo las causas, sino tomar precauciones para evitar los “atrapamientos” del *Ajayu*, por ejemplo, cuando una persona se tropieza al estar caminando, tiene que realizar necesariamente actos de armonización, porque puede quedar atrapado el *Ajayu* al suelo donde se ha tropezado, o en su caso, debe escupir tres veces en el lugar donde se tropezó. La idea central de estas acciones es precautelar la armonía interna, con acciones externas para que la normalidad vuelva al cuerpo.

No obstante, si el *Ajayu* es atrapado del *lugarniyoj* (Dios del lugar), entonces el resultado es la anomalía ocasionada a la salud del niño o persona, para eso es necesario recurrir a ciertas ceremonias integrales, donde debe determinarse previamente qué clase de divinidad o maligno ha ocasionado la *khaikha* o *jappisqa* (deidad que ha atrapado); aquí interviene el empleo de la coca, según lo que señale los signos en la mediación de la coca, se puede ofrecer y pagar la ofrenda que corresponda (Oblitas. 1978: 57).

Los especialistas aplican los procesos de recuperación del equilibrio en las personas, con tratamientos de forma integral tanto física como psicológica del enfermo (ver anexo A); una primera acción siempre es la retribución o reciprocidad a los espacios donde hubo atrapamiento del *Ajayu*. Así, el “*yatiri* hace un envoltorio con todas las especies de la mesa sagrada: *K'intu*, luego le llena con su resuello y a las doce de la noche sale de su habitación llevando la paga hacia el lugar donde se asustó el enfermo. Allí deja el *K'intu* y llama su ánimo dirigiéndose hacia los cuatro puntos cardinales, hace el ademán de atrapar el ánimo del enfermo con su ropa llevada para el caso, regresa a la casa donde tiene lugar la ceremonia de la reencarnación...” (Oblitas. 1978: 58)

Más que “reencarnación”, es la ceremonia del re-encuentro, bajo la racionalidad del *kuti* (circulación) puntualizada como el principio de complementariedad, que procura un accionar de normalización del enfermo; donde el sentimiento es concurrente al *Ajayu*. Por eso, llegados a la casa, el *yatiri* se aproxima al enfermo y le coloca las prendas con sumo cuidado diciendo: “ánimo de fulano éntrate a tu cuerpo”.

En la relación del *Ajayu* con el calendario agrícola emergen algunas actitudes para cada momento. Por eso, toda actividad tiene como preludeo, el saludo a las deidades y los antepasados normalmente se dice “licencia”. Así, Noviembre es el mes de los muertos. Diciembre es la gran Pascua Incaica; enero lleva un nombre enteramente agrícola: “pequeña maduración” (del maíz); así como febrero, la gran maduración de los frutos. Entre febrero y marzo, el Carnaval corresponde a ritos orgiásticos

anunciadores de la abundancia agrícola... el labrador está atento al embarazo telúrico. Marzo da la señal florida (*Paukar Waray*). Abril consagra con la danza *Ayriway* el campo henchido de frutos. Aunque se da en las formas, “apariencias” cristianas, pero el contenido es pagano, “idolátrico”. (Valcárcel. 1958: 184).

Por lo tanto, el concepto *Ajayu*, nos permite explicitar ideas totales no en sentido absoluto, sino procesos de inter-conectividad de la vida misma, tal vez sin acudir a la idea de la muerte no se pueda explicar la vida; como se hace normalmente en un discurso dialéctico, que resalta la contradicción irreconciliable de los contrarios, al contrario hay una interrelacionalidad entre los opuestos, por eso la vida estará siempre en complementariedad con la muerte. En fin, rescato algunas ideas próximas al concepto de estudio, que el *Ajayu* es el crepúsculo de todas las cosas, ya que todas las cosas tienen vida, por tanto, el *Ajayu* es la vida.

EL AJAYU DE LOS AMARU Y KATARI.

La palabra aymara *Ajayu* (espíritu, alma y ánimo) concentra conocimientos diferentes a los del mundo occidental greco romano. Los españoles llamaban “idólatras e irreligiosos”, al no entender la religiosidad y la forma de vida en comunidad, de los pueblos nativos del *Abya Yala*, que fueron ignorados e invisibilizados sistemáticamente, a través de hechos de imposición y sojuzgamiento. No sólo es la discriminación étnica de tratarlos como inferiores o menores de edad, sino crear una ideología de poder usurpadora, que disloca lo sagrado del indígena – originario, por eso, “al español le fueron encomendados los indios para su evangelización y correlativamente repartidos los bienes de los mismos indios para su administración” (Valencia, A. 1984: 18). Sin embargo, es de conocimiento que las tierras y bienes del continente *Abya Yala* eran de participación de todos, o sea, se construyó estrategias para una existencia y voluntad de vivir en “común unidad”, que sobrevive algo en la actualidad del *Ayllu – Marka*. Por ejemplo, las chacras son espacios o lugares de encuentro de la divinidad, la naturaleza y la comunidad, porque los rituales de

siembra y cosecha tienen acciones propias de reciprocidad con el entorno, es una forma de reafirmación del *Ajayu* en el espacio y tiempo sagrados del *Ayllu – Marka*.

El concepto *Ajayu*, no sólo muestra contenidos culturales propios (pensamiento, arte y otros), también significativos criterios de la diversidad del conocimiento aymara-andino; en este sentido “hay una especie de presencia en la tierra. Es la *Ajayu*: la semilla” (Churata), acto primario del reino de los fenómenos; sin duda, es algo que se puede conocer y saber cotidianamente en su inquebrantable complejidad, condicionalidad y relatividad; es el *Ajayu*, como “semilla y célula originaria”.

Construye aquí, Churata, además del concepto del *Ajayu* una teoría del monismo indígena, en el cual cuerpo y espíritu estarían en complementariedad como un mismo elemento inseparable (Ángeles. 2002: 12). Por otro lado, esta semilla con alma colectiva en la que se refleja todo el universo: La *Ajayu* es semilla de la vida. Del mismo modo, Alfredo Sanjinés, hace ostensible algunos elementos culturales constitutivos del *Ajayu*, que “será siempre más fuerte que la tierra” (Sanjines. 1979: 23), poniendo de manifiesto a la fuerza del alma comunitaria. El *Ajayu* expresa una profundidad humana que implica significados hermenéuticos propios de la cultura andino-amazónica, por eso se puede señalar que es espíritu, alma y ánimo.

El proceso mismo de colonización desde el principio, es “Evangelizar” al indígena–originario, en la religión cristiana católica, utilizando incluso las lenguas propias de los pueblos indígena– originarios para lograr sus objetivos; el no afectar lo sagrado, en aquel tiempo la conquista hubiera sido más difícil para los españoles; es la razón, para que posteriormente las sectas o misiones evangelizadoras hicieran posta para continuar convirtiendo a los indígena-originarios hacia el cristianismo. Otro proceso de colonización fue “Recaudar tributos”, que el oriundo debía pagar al rey por el goce de los bienes y tierras que ancestralmente fueron suyas. De esta manera, las estrategias más subterráneas de enajenamiento para la esclavización del indio eran: Afectar al *Ajayu*, es decir, a la profundidad del indígena originario sustituyéndola con otras creencias; como se sabe, donde hubo *Wacas* o *apachetas* sagradas se

construyó precisamente las iglesias cristianas. Igualmente se afectó al organismo del indígena con trabajos forzados en la mita minera y los obrajes de los repartimientos. Los tributos eran cargas impositivas que sufrían tanto los indígenas – originarios como los artesanos y trabajadores de las ciudades, posteriormente en el siglo XVIII los criollos lograron la independencia del Alto Perú del coloniaje español. Mientras los pueblos indígenas originarios y populares han continuado en la norma hecha ley bajo la mentira y el engaño del coloniaje interno y externo, siendo usados como carne de cañón en las diferentes revueltas criollas.

Frente esta realidad, es importante resaltar los hechos de la revolución americana originaria de 1780 -1781, que comenzó en Chayanta, provincia de Potosí, donde se encendió la primera chispa en agosto de 1780, encabezado por el cacique Tomás Katari, su esposa Cruza Llave y sus hermanos: Dámaso y Nicolás Katari; siguiendo la insurgencia el 4 de noviembre de 1780, en la provincia de Tinta, Cuzco, con José Gabriel Tupac Amaru y Micaela Bastidas, apoyados por Diego Cristóbal Tupaj Amaru y, finalmente, el último acto revolucionario germinativo indígena fue en la provincia de La Paz, en marzo de 1781, dirigidos por Julián Apaza más conocido como Tupaj Katari y Bartolina Sisa. De esta manera, la insurrección de 1780 -1781, de los Katari y Amaru, lograron sellar “momentos constitutivos” (Zavaleta) de resistencia a través del pensamiento ideológico y cultural de los pueblos indígenas originarios no sólo del Alto Perú (Hoy Bolivia), sino también en todo el *Abya Yala*; donde sustentaron los pueblos indígenas sus propios paradigmas de libertad y autodeterminación, hasta visibilizar el macro *Ajayu*. Aunque las poblaciones indígenas de ninguna manera lucharon con el objetivo de conseguir la democracia, “sus luchas contra la dominación de un imperio del Viejo Mundo trajeron consigo prácticas de democracia comunal y de soberanía tan efectivas como perdurables, aunque muy diferentes de los principios liberales occidentales” (Thomson. 2006: 331). Sin duda, se gestaron los procesos deliberativos de participación comunitaria y de poder político indígena originarios, en base a las lógicas propias de relacionalidad del *Ajayu* de los *Amaru–katari*, precisamente en ese contexto, se fortalecen con propiedad los principios de reciprocidad y complementariedad del *Ayllu–Marka*.

Los conceptos *Amaru* y *Katari*, tanto en idioma quichua y aymara significan “serpiente”, como símbolo cosmogónico polisémico, la víbora representa tiempos hierofánicos de los pueblos indígena – originarios del *Abya Yala*, que proyectó y proyecta una concepción de lo venerable en la racionalidad aymara – andina; al percibir al Cosmos andino constituido por los elementos principales como el agua, tierra, fuego y el aire; en esta situación se destaca la serpiente, como símbolo del agua que estructura el cosmos andino.

La divinidad *Qwak*, voz puquina, “la serpiente, fue una deidad cosmológica que organizaba el Cosmos, integrando en un todo” (Condarco. 2007: 29). El agua elemento fundador de culturas, donde los ríos generan movimientos parecidos a la culebra en su avance por el suelo, de esta forma el agua se identificó con la serpiente; acomodándose al símbolo del reptil – según Condarco Santillán – una naturaleza benigna y creadora como el agua. Por eso, en la cultura *Uru – Chipaya*, la serpiente fue sagrada, *Qwak*, que representa al rayo y a la antigua divinidad del agua.

En la concepción aymara el Rayo simboliza a la deidad *Apu Illapa*, ésta divinidad es venerada por la comunidad andina originaria con grandes rituales de sacrificios de llamas blancas (Paredes. 1971), entonces *Apu Illapa* es ampliamente conocido por sus intervenciones en la agricultura a través del agua en el mundo andino desde tiempos remotos.

La noción quichua que sobre la serpiente se expresa a través del mito de *Huarochiri*, según P. Francisco de Ávila (1598), en la pelea *Huallallo Carhuincho* con *Pariacaca*, “hizo surgir una serpiente enorme llamada *Amaru*, un *Amaru* de dos cabezas para que fuera nefasto a *Pariacaca*. Al verlo, *Pariacaca* se puso furioso y clavó un bastón de oro en medio de su lomo. En ese mismo instante, el *Amaru* se convirtió en piedra. Aun se escucha hablar y ver claramente a este *Amaru* petrificado en el Camino llamado de *Caquiyoqa* de Arriba... La gente del *Cusco* y todos los que saben de eso,

golpean a este *Amaru* con una piedra y llevan consigo como remedio los pedazos que se desprenden en la creencia de que los protegerán contra la enfermedad” (Condarco. 2007: 65). Casi en todas las culturas históricas del mundo andino-amazónico existen deidades, que son representados precisamente por la serpiente ya sea como elementos del caos o en otros casos, como creadores de la armonía.

Por lo tanto, los conceptos *Amaru* y *Katari*, representan conocimientos divinos con una connotación muy próxima a la ira de dios, porque entran en el campo mitológico – religioso del ser humano andino-amazónico, no solo expresión de algo resplandeciente y espectacular como una serpiente, que impacte en la mente, sino fuente integradora de la diversidad de la vida inmerso en el *Ajayu*, puesto que el símbolo de la víbora parece irradiar energías desde la periferia al centro (*Taypi*), semejante al desempeño de los ríos que confluyen en una masa mayor de agua como el lago o el mar. Aquí, es importante primero distinguir la variedad de los ríos, para luego entender la unidad de los mares. La racionalidad originaria prioriza entender la diversidad y después la unidad, al contrario de la “unidad en la diversidad”. Con esta orientación, los conceptos *Amaru* y *Katari* simbolizan concepciones dinámicas de transformación en la materia animada a través del agua y otros elementos de la naturaleza.

El tejido simbólico que han generado los pueblos originarios, sirvieron de base al poder político revolucionario de 1780 -1781; constituyendo principios o argumentos ideológicos, nacen los sentimientos de autonomía que activó Tomás Katari, con muestras de esfuerzos heroicos, tal es el viaje o marcha por la vida desde Macha hasta el Virreinato de La Plata, en compañía del hijo de Isidro Acho, ellos bajaron desde las alturas del altiplano a la ciudad de Buenos Aires, con todas las desventajas de lengua, distancia y sin guía, reclamando sus derechos de cacique nativo que habían sido escamoteados por las autoridades criollas de la región de Macha. Este hecho accionó “un fenómeno sin precedentes de poder político indígena y de autonomía bajo la corona” (Thomson. 2006:200).

En la década de 1990, se repite la hazaña de Tomás Katari, con la “Marcha por el Territorio y la Dignidad” en dirección inversa por los originarios de las tierras bajas, es decir, suben a las alturas de la ciudad de La Paz para reclamar sus derechos de justicia: *Moxeños, Movimas, Yucararés, Guarayos* y otros, bajo el amparo de las organizaciones CPIB, CIDOB y otras; la diferencia está que en dicha movilización no era contestaría, sino que se reclamó básicamente el derecho a ser bolivianos pero en igualdad de derechos (Bamonte - Kociancich. 2007: 14), porque se invisibilizaron por ciclos los saberes y conocimientos de los pueblos culturales de las tierras bajas como de las altas, por los gobiernos orientados con ideológicas de modelo europeo y norteamericanos.

Las marchas de los movimientos indígenas y sociales llevan críticas al poder político, en el fondo contienen una carga de proeza del valor humano, el *Ajayu*, que reúne de hecho al espíritu, alma y ánimo. De esta manera, el *Ajayu* de los *Amaru - Katari* fueron más que grandiosos con la presencia integradora del simbolismo de la serpiente, la deidad *Qwak*. En la realidad, queda demostrado del acontecer humano el coraje de enfrentar lo peligroso, lo fatal y la muerte cuando se trata de ideales nobles y liberadores, eso comprendió el *Ajayu* de los *Amaru – Katari*, sembrando vida humana en el mundo *Abya Yala*.

Por ejemplo, *Tupac Amaru*, soportó la angustiada muerte de sus hijos, esposa y parientes, con “un espíritu y naturaleza muy robusta, y de una serenidad imponderable, parecía que aquella alma se hallaba de continuo retirada en su propio seno...” (Bonilla. 1971: 109). Sin duda, el *Ajayu* de Tupac Amaru siempre estaba ocupado en magnos proyectos de liberación del pueblo esclavizado. Por eso, al tiempo de encontrar la muerte los líderes sublevados demostraron toda la energía del espíritu, alma y valor integrados, simbolizando al *Ajayu*, que el retorno en su propio seno integra lo principal interno con lo accesorio externo; por eso los héroes a la par han sobrellevado en todo momento el tormento y la muerte de sus seres queridos y parientes, con el pensamiento de saberse defensores de su pueblo y “sus tierras”.

Al defender la “tierra”, la *Pachamama* o madre naturaleza, se defiende en su integridad la vida propia del micro – macro cosmos, fieles a la cultura de la vida, por eso se ritualiza la vida; al mismo tiempo se genera un despiece de la “civilización material” del occidente, como retorno al alma subyacente de la conciencia del indígena – originario en el tiempo y el espacio.

Estas orientaciones marcadas de realismo y de energía, constituyeron las luchas revolucionarias de los movimientos indígenas del país, actualmente sigue siendo el meollo del problema del país la tenencia de la tierra (la “marcha por la dignidad y el Territorio”, 1990), el agua (la “guerra del agua”) y los patrimonios naturales (los hidrocarburos, el gas, 2003). De este modo, aún el *Ajayu* de los *Amaru – Katari* exige la conservación de los valores humanos comunitarios y el tratamiento respetuoso a la madre naturaleza.

El *Ajayu* colectivo, el valor de los *Amaru – Katari* siempre está presente en las luchas insurgentes contra todo coloniaje, afirmándose la semilla del *Ajayu* comunitario, pues “los originarios americanos, habían logrado construir un inmenso y floreciente imperio de sentido colectivista comunitaria sobre la producción agraria” (Valencia Vega, A. 1962).

De esta manera, el espíritu de vida comunitaria productiva, que heredaron de sus ancestros los líderes indígena–originarios en las sublevaciones de los años 1780 – 1781, estuvo orientado por la libre determinación como seres humanos conscientes y dueños de su voluntad. Por ejemplo, Tupac Amaru, en 1780, arengaba con fervorosos llamados para la revolución, utilizando mensajes beneficiosos e integradores: “vivamos como hermanos y congregados en un sólo cuerpo,... protegiendo a los mestizos, zambos e indios...Que quedaran libres de la servidumbre y esclavitud en que estaban sometidos...” (Bonilla, J. 1971: 112). Este mensaje exterioriza el espíritu transparente del *Ajayu* de los *Amaru – Katari*, que no solamente es el sentido colectivista, sino el ejercicio de la racionalidad de complementariedad,

bajo los principios de reciprocidad y solidaridad en las acciones combativas para lograr la libertad, diversidad étnica como semilla de unidad.

En conclusión, se sintetiza algunas ideas revolucionarias y acciones prácticas de los Amaru – Katari, distinguiendo tres aspectos fundamentales:

Primero. El pensamiento revolucionario originario de 1780 – 1781, centrado en la libertad de los indígena – originarios de la opresión y la esclavitud, más que un hito constitutivo ideológico es una variedad de lógicas de resistencia y renovación interna y externa del ser andino – amazónico: el *Ajayu* de los *Amaru – Katari*, ya que los colonizadores siempre han utilizado mecanismos renovados de sometimiento: Por los impuestos, los trabajos en la *mit'a* de las minas, las labores de los obrajes en el pasado, la discriminación y la invisibilización de los conocimientos, saberes y sabidurías de los pueblos indígenas originarios. Concretamente, de acuerdo en parte con José Bonilla, el pensamiento político revolucionario de *Tupac Amaru* se resume en los siguientes objetivos:

- Liberar a los pueblos originarios de toda sujeción al poder extranjero.
- Reconocer que es anti histórico intentar una restauración de las formas estructurales incásicas, para eso es necesario reconstituir nuevas paradigmas originarias de orden gubernativo.
- Afirmar de que todos los seres humanos son iguales; y que era indispensable poner fin a las servidumbres o incapacidades que limitaban el ejercicio de los derechos inherentes a la naturaleza del hombre. Se suprime el denigrante tributo que pagaba el indio, por el hecho de ser indio; deroga los sistemas de trabajo forzado y, libertad a los negros.
- No puede haber igualdad (o relación intercultural real) mientras subsistieran las instituciones impuestas por la dominación colonial o imperio ajeno.
- Existe la necesidad de restituir la tierra a las comunidades originarias. (Bonilla. 1971: 120).

Segundo. Los paradigmas¹⁸ políticos que impulsaron los líderes revolucionarios nativos no fueron de uniformidad, sino mostraron características regionales y de contexto histórico propias. Por ejemplo, la recuperación del modelo de gobierno de los Incas con una orientación nueva e integradora por *Tupac Amaru*. Asimismo la administración autónoma y considerada por las normas éticas indígenas que fue promovido por Tomás Katari; finalmente, un gobierno soberano de los propios originarios que propugnó Julián Apaza, Tupac Katari. Si la relación del concepto quechua Tupac, señala “cetro de la realeza” (Holquin. 1608). Entonces, el título Tupac Katari personifica el “serpiente resplandeciente” (Thomson), simbolizando actitudes de proeza humana.

Tercero. Hacer política es educación, por eso en la concientización y organización de los cuadros políticos los *Amaru y Katari* gestaron la lucha revolucionaria, por ejemplo, la familia comunitaria¹⁹. Se sustentó en el núcleo básico de la comunidad. En este sentido tenemos la participación de las familias: a) Tomás Katari, su esposa Cruza Llave, los hermanos Dámaso y Nicolás Katari. b) José Gabriel CándorKanki, Tupac Amaru, su esposa Micaela Bastidas, sus hijos Hipólito, Mariano y Fernando, participaron también Antonio Bastidas (cuñado), Diego Cristóbal y Blas Tupac Amaru (hermanos), Francisco Tupac Amaru (tío), Andrés Tupac Amaru (sobrino) y otros allegados. c) Julián Apaza, Tupac Katari, su esposa Bartolina Sisa, su hermana Gregoria Apaza y otros familiares cercanos.

En suma, una vez concluida la refriega a los revolucionarios americanos originarios de 1780 -1781, también se exterminó a las familias señaladas, que fueron ejecutados sin humanidad por los colonizadores. Quedando selladas las frases inmortales del *Ajayu* en cuanto *Qamasa* (valor – coraje), el de Tupac Amaru: “Aquí no hay más cómplices que tú y yo; tú por opresor y yo, por liberador, merecemos la muerte”, y el de Julián Tupac Katari, que sentenció; “Volveré y seré millones”; es la razón para afirmar que el *Ajayu* de los *Amaru – Katari* aun sigue vigente con más lucidez, porque no sólo es base ideal de “libertad”, sino fundamentalmente integra la vida, como

energía humana el *Ajayu*, en los pueblos excluidos, oprimidos y esclavizados del país, América del Sur y el mundo.

En 1899, los movimientos indígenas encabezados por Pablo Zarate Willca, ayudaron a establecerse en el poder al Gral. Pando, y éste los traicionó al asesinar a los líderes del movimiento, incluido Zarate Willca. Durante 1900 hasta la revolución nacional de 1952, existieron muchos líderes de la emancipación, como Santos Marca T'ula que fue perseguido y torturado por exigir la propiedad de la tierra – territorio y escuelas; Avelino Siñani fundó la Escuela Ayllu de Warisata; Martín Vásquez fue procurador de la propiedad de tierras originarias; Leandro Nina Quispe instituyó el centro “República del Qullasuyo”, también participó Julián Siñani (hermano de Avelino Siñani) y otros; estos luchadores tuvieron como arma principal la transmisión de valores principales de la cultura andina, pero ellos fueron reprimidos y asesinados. En 2003, el movimiento indígena y popular reclama un patrimonio natural, el gas para los bolivianos, muchos personas indígenas como de extracción popular en el país murieron, pero una vez pasada la revuelta los que aprovechan del poder son otros.

EL AJAYU Y ULAQA: “ESPÍRITU DELIBERATIVO COMUNITARIO POR EXCELENCIA”.

En la experiencia de Warisata, se planteó la libertad de acción humana como uno de los ejes esenciales para su nacimiento como Escuela *Ayllu*, porque se inyectó al proyecto el conocimiento cultural de los pueblos indígena-originarios, dando funcionamiento propio a la escuela indígenal. De esta manera, la Escuela *Ayllu* tuvo elementos dinamizadores aparte del trabajo consciente y recíproco del *Ayni*, también la estructura comunitaria deliberativa *Ulaqa*²⁰. Por eso, junto a Carlos Salazar la pregunta vale, con relación a la *Ulaqa* “¿cómo no ha de adoptarla para su propio gobierno, que no es sino el gobierno de la comunidad toda?”. Sin duda, el tema de la “dirección” o “gobierno” de un centro educativo de la comunidad, no es lo mismo que dirigir otras actividades, por eso, importa distinguir con claridad el enfoque de la orientación educativa, cuando se tiene que trabajar o enfrentar tareas con

participación de la comunidad, este mensaje de la Escuela Ayllu es un aporte original para la organización de las escuelas indígenas en el país.

Más que un tema de gestión como fondo, es la comprensión de los valores morales y gustos estéticos de la cultura aymara, con las que cuajó sus ideas Elizardo Pérez, por eso, Edmundo de Béjar (1942), en su ensayo: Un nuevo arte se está forjando en Warisata, dirá: “El arte neo indio de Warisata. La escuela campesina impone una tendencia que no es premeditada ni “tendenciosa” y que sin apartarse de la estética universal, busca en su línea vigorosa una corriente de evolución continua y de interpretación del alma nacional; esta no es una “escuela de arte”, sino que está próxima más bien a considerarse como una tendencia definida de las escuelas artísticas campesinas” (Béjar. 1942: 15). En el fondo, es el espíritu subyacente del gusto quichua y aymara consecuente de la vida misma en equilibrio con la naturaleza.

De igual forma, trasluce una visión andina, de mecanismos que estructuran la convivencia participativa de los pueblos andinos originarios, en la reciprocidad de la *Ulaqa*. Una organización de expresión participativa, especie de mosaico de colores armónicamente matizados; la *Ulaqa*, fueron centros de comunicaciones en consejo, donde se habla y se piensa para solucionar los problemas de la comunidad toda.

El pensamiento aymara cultivó con precisión natural la representación democrática que se expresa en el concepto *Ulaqa*, por su rol de orientación y dirección en la Escuela Ayllu. Se puede afirmar que lo más sobresaliente de la *Ulaqa*, es la representación educativa - participativa popular por excelencia, adoptada en la escuela indígena del país.

El Prof. Elizardo Pérez define en sus primeros escritos a la *Ulaqa*, como “consejo representativo de los *Ayllus* (*Jathas*), organización que después llamó los españoles el cabildo. En dicho parlamento se hacían presentes representaciones de cada unidad o *Jatha*, y en él deliberaban sobre los problemas agrarios, sociales, jurídicos,

y hasta religiosos...” (Pérez. 1956: 15). El carácter integral deliberante del consejo ULAQA, concentra el Ajayu eminentemente comunitario, donde el trato global es importante, sin olvidar elementos particulares o personales del contexto, orientados hacia análisis inter-conectivos y dialógicos.

Los aymaras son conocidos por su expresión de síntesis en las conversaciones, porque reflexionan respetando los espacios deliberativos, que la conciencia integral el *Ajayu* armoniza el sentir y el pensar, es **espíritu deliberativo comunitario por excelencia, tiene por objetivo el inter-relacionar con todos a través de la oralidad**, ya que los andino-aymaras habitualmente se ocupan en una comunicación bajo criterios de reciprocidad y complementariedad con la comunidad y la naturaleza. Estos espacios de atención son tierra–territorios, integrados básicamente a través del *Ayllu* en complementariedad del *Marka*.

El gobierno del *Marka* se hallaba en la *Ulaqa*, cabildo o parlamento de Consejo de *Amawtas*, conformado por los *Mallku* y *Jilacata* de los *Ayllu*. Por eso, la *Ulaqa* reconocía a la autoridad del *Jilacata*. Los *Jilacatas* respondían al mando del *Mallcu* en el cabildo de consejo del *Marka*, es decir, la *Ulaqa del Marka* también funcionaba con el esquema propuesto en el *Ayllu*, donde la periferia también marca las líneas de acción, pero contrario en el pensamiento ciudadano actual es centralista y casi absoluto. En este sentido, con mayor amplitud la *Ulaqa* es expresión de la integración de lo multiverso, como espíritu deliberativo comunitario por excelencia que constituye el *Ajayu*.

La *Ulaqa* es el espacio deliberativo con libertad de expresión de ideas, donde lo simbólico se integra con lo material, el *Ajayu*, es en este espacio imparcial que llega a ser una preocupación global, la solución de problemas trascendentes y cotidianos de la vida humana del mundo andino. Así, Elizardo Pérez anota que “el indio tiene la vieja tradición democrática y conoce el ejercicio de la política. No otro sentido tienen los *Ulaqas* pre-coloniales...donde el indio no es simplemente un ejecutor de órdenes, sino que posee un profundo sentido analítico y de observación...” (Pérez. 1962: 74).

Carlos Salazar Mostajo, expresa el nexo profundo del espíritu indígena originario con la naturaleza, de ahí que se desprende la interesante comprensión de tierra – territorio. La integración casi sagrada de lo simbólico y lo material en el Ajayu, se concreta a través de los resultados del consejo *Ulaqa*, porque la *Ulaqa* es expresión de la representación popular por tierra–territorio. Además cada *Ayllu* poseía su propia *Ulaqa*, su gobierno propio, que es el que realmente hacía caminar la comunidad. Por lo tanto, la *Ulaqa* encuentro de la periferia – centro, es con la participación institucionalizada deliberante de la comunidad humana, la disposición a las orientaciones de la naturaleza. Constituyéndose el *Ajayu* en *Ulaqa*, o sea el espíritu deliberativo comunitario por excelencia

EL AJAYU DEL AMAWTA²¹.

Como hemos anticipado el concepto *Amawta*, voz aymara, viene de la raíz *Amu*, significa “silencio”, simboliza la realidad del “botón de la flor”; en las ideas de Ludovico Bertonio; *Amuya*, retrata la reflexión en el silencio, un recogimiento natural del *Ajayu*, y, complementado con *Uta* “casa”, por eso, es pertinente señalar que *Amawta* significa “profesor”; con amplitud en cultura andina que se denominaba *Amawta* a los hombres sabios que enseñaban las artes, el culto a los dioses, el misterio de los astros, el cultivo de las tierras también el secreto de la escritura, las *Qillk'a* (escrituras).

El cronista mestizo, Garcilazo de la Vega (1612), autodenominado “el Inca”. En su obra “Comentarios Reales” describe con precisión de su tiempo, los *Amawta* eran profesores que transmitían ciencia teórica, productiva y artes.

“Inca Roca, el primero de los emperadores Quichuas que puso en el Cuzco escuelas (*Axlla* y *Yachay Wasí*) para que los amautas enseñasen las ciencias a los príncipes, a los nobles no por enseñanza diesen los preceptos de la religión y el fundamento de sus leyes, para que alcanzaran el don de saber y gobernar y el arte militar... Saber

los nudos de la historia en los *Kipus*...Enseñaban poesía, música, filosofía y astrología. A dichos maestros llamaban *Amautas*, es como filósofo y sabio” (Garcilazo de la Vega, I. 1612: 56). Es representación de vida, plasmándose cada color en una época y cada nudo un hecho social.

La Escuela Ayllu de Warisata, al denominarse así se consubstanciaba con el desempeño de los valores culturales aymaras y la Institución educativa 1931 a 1940, se ejerce la decisión en la *Ulaqa* de la Escuela Ayllu. De esta manera, renacía el consejo de ancianos que representa la *Ulaqa* con los *Amautas*, que tenían conocimientos del arte, la ciencia astrológica, otros aspectos de la vida comunitaria.

Los acuerdos que nacen de la colectividad deliberativa, contienen fuertes decisiones comunitarias, esto se aplicó en el tema de la educación y la construcción de la escuela, que no olvidó los problemas de la vida individual y la comunidad misma en el Parlamento Amauta. Es decir, la antigua *Ulaqa* se transforma Parlamento Amauta en la Escuela Ayllu, con eso, se responde con bases ancestrales a los requerimientos de la época.

“La Escuela Ayllu es porque rescata la antigua institución de la *Ulaqa* o consejo de ancianos. Actualmente se llama ‘Parlamento Amauta’. En el Parlamento Amauta es donde el indio comienza a forjar su propio destino histórico, pues se lanza a la lucha con fuerza y determinación. El Parlamento Amauta se convierte en el máximo órgano de decisión de la escuela, es la presencia de la sociedad en su seno”²².

En el Parlamento Amauta eran bases los procesos integrales de ritualización de la vida y la naturaleza, porque se tomaban en cuenta las diferentes etapas de la existencia humana en los Andes. Concretamente, confirma Carlos Salazar, cuando dice, “al gobernar la escuela y conducirla, el Parlamento Amauta se cambia asimismo en la máxima autoridad local”, continua, “el Parlamento Amauta, como organismo era la asamblea de la comunidad con presencia de hombres, mujeres y ancianos, todos. Con una participación de espíritu cohesionante, solidario y fuertemente humano que

representaba en el seno del Parlamento Amauta” (Salazar, C. 1992). Además de la representación por familias, se había conformado una junta de Autoridades, donde se exigía la participación deliberativa de todos en la asamblea.

La trascendencia del Parlamento Amauta, fue importante en los núcleos escolares del país en las décadas de 1931 a 1940 y tomando referencia al modelo socio – educativo de la Escuela Ayllu de Warisata. También las funciones y sentido singular del Parlamento Amauta sirvieron de referencia como modelo político social, ya sea como un “consejo de curacas”.

Así, al cerrarse Warisata, todavía sobrevivió en las comunidades originarias del país el espíritu del pensamiento filosófico educativo de Avelino Siñani, el Ajayu de la Escuela Ayllu. Como confirma en observaciones Ana Pérez, “fue prioritario el “consejo de los curacas”, conformado en las escuelas sesionales por comunarios, alumnos y profesores, que asumían la responsabilidad de la construcción de aulas, y salían acuerdos importantes de dichos consejos de la relación escuela – comunidad” (Pérez. 1996: 8).

Por lo tanto, el *Ajayu* (espíritu, alma y valor) del Parlamento Amauta visibiliza la participación deliberativa comunitaria en la Escuela, bajo el pensar de interrelacionalidad reconstituye por ejemplo el trabajo por turno de familias y zonas locales, ya sea para recoger la cosecha, el cuidado de los animales, la elaboración de adobes para la construcción, estas actividades en la Escuela Ayllu estaban bajo el criterio lógico del *Ayni*, voz aymara, reciprocidad en comunidad humana (Vargas. 2006: 43) y el paradigma ético del trabajo de los *Amautas*.

CAPITULO III

3. METODOLÓGICA.

2. 1. DISEÑO Y TIPO DE INVESTIGACIÓN.

El tipo de investigación es cualitativa y descriptiva al relacionarse el estudio con un hecho fenomenológico, que caracteriza los conocimientos y saberes filosóficos pedagógicos inmersos en *Ajayu*.

La investigación cualitativa tiene importancia específica en el estudio, porque se trata de la comunicación reflexiva en constante transformación en las relaciones y especialmente en el reconocimiento colectivo. Por eso, Flick (2004) apunta que “debido al hecho de la pluralización de los mundo vitales...Esta pluralización impulsa una nueva sensibilidad para el estudio empírico de los problemas...en la actualidad, se requieren narraciones limitadas local, temporal y situacionalmente. Con respecto a la pluralización de los estilos de vida y los patrones de interpretación en la sociedad postmoderna” (Flick. 2004: 16).

Así, la metodología de investigación, es el enfoque de la teoría fundamentada y el etnográfico, porque se desarrollará el tema valorando las concepciones subjetivas sobre saberes, sabidurías y conocimientos del ser aymara. Si bien el enfoque será teórico, es significativo una exploración social empírica, que significa un retorno a lo oral, particular, local y oportuno (Flick. 2004: 26). Por eso, este tipo de investigación cualitativa tiene dos direcciones ineludibles, la fundamentación teórica, la literatura referente al tema y la *observación participante* (Taylor - Bogdan. 1987: 31) en el estudio de campo.

Este tipo de investigación tiene a la etnografía como elemento principal. El etnográfico, en primera instancia, según Hammersley – Atkinson (2001) señala que, la “principal característica del etnógrafo es participante, abiertamente o de manera

encubierta, en la vida diaria de las personas durante un periodo de tiempo, observando qué sucede, escuchando qué dice, haciendo preguntas; de hecho acopio de datos...” (Hammersley, M. y Atkinson, P. 2001: 15). El proceso investigativo etnográfico es una forma de estudiar la reconstrucción cultural, pues “comienza examinando grupos y procesos incluso muy comunes, como si fueran excepcionales o únicos, permite apreciar los aspectos, tanto generales como de detalle, necesarios para dar credibilidad a su descripción” (Gotees y Le Compte. 1988: 28).

Así, el estudio es no experimental y se ha empleado el diseño metodológico transversal. Porque el trabajo es de tipo teórico filosófico que ha generado criterios o conceptos principales para la categorización y sistematización de los pensamientos aymaras, alrededor del concepto *Ajayu*.

Con el método transversal se obtuvo muestras en lugares o tiempos determinados, que a partir de la cual nos ha permitido proyectar criterios de análisis y comparación de ideas importantes para la investigación planteada.

Se ha empleado el cuestionario desde dos posiciones uno, de modalidad teórica y el otro, de práctico, para orientar los argumentos de forma cualitativa, es decir interesa el contenido del mensaje, el aporte a la investigación en términos epistemológicos y gnoseológicos.

En suma, el estudio realizado hace una descripción cualitativa de la temática en base a los datos recogidos, complementadas con el análisis de datos, a través de las entrevistas, orientadas por un hilo conductor de las ideas centrales que se investiga. Por tanto, una respuesta posible (hipótesis, en nuestro caso, no se evidencia) a las interrogantes lanzadas en el planteamiento del problema, será orientada en base al diseño transversal explicativo, por que el trabajo–expositivo se sitúa en un sentido de análisis, esto significa hacer entrevistas de observación primaria para señalar puntos de referencia del estudio.

3. 2. POBLACIÓN Y MUESTRA O UNIDADES DE ESTUDIO.

La población entrevistada está relacionada con los conocimientos, saberes y sabidurías del mundo andino – aymara. Las personas señaladas provienen de diferentes *markas* y *ayllus* del altiplano y valles interandinos, como las naciones culturales: Carangas, Pacajes, Quillacas, Omasuyos y otras, también los profesores rurales, e intelectuales andino-aymaras de origen o que han estado en contacto con las culturas en los diferentes poblados indígena-originarios. Los dispositivos del estudio se centran en la comprensión y el concepto *Ajayu*, bajo dicha concepción se hila la reflexión teórica, como también la práctica del *Ajayu* en el cotidiano vivir, en situaciones y acontecimientos que tiene la existencia humana y el cosmos. También en la investigación se hace referencia a los practicantes o entendidos en la aplicación del *Ajayu*, tanto en la purificación del alma y en la sanidad del cuerpo biológico.

3. 3. APLICACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN EMPÍRICA

LA CONCEPTUALIZACIÓN, LA PRÁCTICA Y PROYECCIÓN DEL AJAYU.

Desde los múltiples rostros, gestos, ritos y saberes humanos andinos, se constata a través de las entrevistas a *Amawtas* aymaras y quechuas, maestros rurales y pensadores populares, una visión sentida de la conciencia dialogante de la cultura andina-aymara; se pretenderá no sólo descubrir datos paradójicos sino reflexionar (*Lup'iña*) sobre las categorías del pensamiento y el método de pensar (*Amuyt'aña*) que contiene el concepto *Ajayu*, de esta forma, nos permiten tejer puentes de espiritualidad con experiencias de concepciones profundas y cotidianas del conocimiento, sabidurías y saberes de la realidad andina; fundamento de una comunidad humana que vive, siente y piensa para una convivencia incluyente y armónica.

Como parte de la metodología, el trato de la data cruda, el subrayado es nuestro para la categorización y la respectiva interpretación, que se anota al principio junto a la

identificación del entrevistado, también se hace una conceptualización aproximada al finalizar los casos identificados.

Primer caso. Concepto actual del Ajayu.

- **Salustiano Ayma**, Técnico de lengua aymara del Ministerio de Educación, natural de Carangas-Oruro. El entrevistado desde una visión propia de la región de nación Carangas, realiza un acercamiento del *Ajayu* a la idea del “alma”.

La pregunta ¿cómo entiende el *Ajayu*?

Respuesta: “El *Ajayu* hasta ahora, es identificado al alma, de este concepto *Ajayu*, como dicen nuestros abuelos, ellos señalan concretamente, *Ajayu* o alma esta en nuestro reflexionar de la vida; si el *Ajayu* se aleja del cuerpo, entonces entra en desequilibrio, por eso hay la enfermedad o el enfermarse; al *Ajayu* no puede ser curado por la medicina académica sino que se cura con nuestros propios conocimientos o saberes medicinales. Por otro parte, el cristiano afirma que el alma sube a los cielos, pero nuestros abuelos afirman que no es así, el *Ajayu* está viviendo con nosotros mismos, con nosotros. Asimismo, nuestro *Ajayu* puede ser energía de la realidad en su conjunto, comprende el ser cósmico; si existe desequilibrio de la energía humana, entonces nuestros sabios decían que hay poner en equilibrio al integrar el *Ajayu* al cuerpo afectado”.

- **Félix Layme Pairumani**, profesor lingüista, catedrático Universidad Católica, escritor de varios textos y diccionarios aymaras. Resumen de las ideas expresadas, distingue caracterizando una oposición de lo sano y lo enfermo, por ejemplo, cuando el *Ajayu* es afectado la persona entra en desequilibrio, se enferma; clasifica en cuatro tipos de *Ajayu*, también anota la práctica del “llamado del *Ajayu*”.

Pregunta: ¿Cómo entiendes el *Ajayu*?

Respuesta: “Si no tenemos *Ajayu* podemos enfermarnos, cuando nos asustamos tenemos aspecto enfermizo con ojos entrados y de color amarillento. Existe 4 clases: *ajayu*, *jañayu*, *qamasa*, *jakañ ajayu*; ahora si el *Jakañ Ajayu* (espíritu de la

vida) sale del cuerpo es cuando se enferma uno. Esto experimentamos cuando mi hijo se asustó, la encargada de hacer el llamado del *Ajayu* es mi mujer, ella sabe coger la ropita del niño y tierrita del sitio donde se asustó mi hijo”.

El profesor Félix Layme diferencia al momento de señalar la práctica de *Ajayu*, que existe el *Ajayu* malo (*Chiji, Ñanqha*) y el *Ajayu* bueno (*Suma, Aski*). “La actividad del llamado del *Ajayu* tiene su tiempo y hora, no puede ser martes ni viernes, sino los días apropiados para el llamado del *Ajayu*, en este caso: los lunes, miércoles, jueves, sábado o domingo. Si hacemos en día no apropiado podemos convocar al otro *Ajayu* malo o extraño”.

- **Gabriel Bonifacio Flores**, comunicador aymara y profesor, director de la Radio “Pachaqamasa” dependiente del Consejo Educativo Aymara, originario de la comunidad *Puqiwilki, Marka Qallapa*, provincia Pacajes. Expresa algunas ideas sobre una concepción aproximada a la espiritualidad, psicológico, o biológico de la persona, habla de “mediación” entre las cosas y lo espiritual.

Pregunta: ¿Cómo entiende el *Ajayu*?

Respuesta: “El *Ajayu*, es una vivencia y convivencia de la espiritualidad y lo material. El *Ajayu* nace de lo profundo del ser, no se sobreentiende, sino es cosa real, por ejemplo la enfermedad, que está ligado en forma global a lo psicológico, biológico y hasta cósmico. El *Ajayu*, a veces se queda o se aleja, entonces algunas cosas permiten mediar, con maneras para atraer el *Ajayu*. Cuando el viento o el humo asumen, a manera de símbolo de la presencia del *Ajayu*; ahí entra el actor del “llamado” y la “llegada” del *Ajayu* a la persona en desequilibrio”.

Asimismo, el profesor Bonifacio Flores, refuerza la idea de la parte maléfica del *Ajayu*, es decir, los espíritus peligrosos: “*Uta kara*, es una conjunción de elementos del techado, donde se concentra el *Ajayu*. Ahora, hay espacios de cobijo de algunos malos *Ajayu*, cuando uno se duerme o se hace insolar en espacios hondos o altos, incluso la perdiz puede asustar o alejar al *Ajayu*, en mi

comunidad se llama *Pisaqa jipitiña*, que es de cuidado para todos, por tratarse de lugares especiales”.

En una primera aproximación, el concepto *Ajayu*, podemos comprender que está íntimamente relacionado con la vida de los seres existentes en el mundo, por eso, se entiende que las cosas de la naturaleza tienen vida. Al estar viviendo con nosotros mismos, vive en nosotros el *Ajayu*, decía Salustiano Ayma; por otra parte, cuando Felix Layme Pairumani, recuerda la variedad de las cosas que tiene la vida, el *Ajayu* puede quedar atrapado fuera de la persona, por eso es necesaria la armonización.

En la misma orientación, Bonifacio Flores, afirma que el *Ajayu* nace de la profundidad del ser, fundamentalmente se puede concebir, que el *Ajayu* sea inmanente al ser humano y las cosas. A la postre, es importante el cuidado del *Ajayu*, para conservar el equilibrio de la persona, aproximando a los sucesos de vida con el contexto, es decir, hay una lucha por la preservación porque “*Ajayu* está con nosotros”, incluso se debe cuidar al *Ajayu* colectivo que es la energía de la realidad en su conjunto.

Segundo caso. El Ajayu la “energía del alma”.

- **Fernando Huanacuni Mamani**, investigador y pensador aymara, director del Programa TV “*Taypi uta*”, oriundo de la provincia Pacajes. En resumen, resalta el *Ajayu* como la fuerza que impulsa en unidad cuerpo–espíritu, éste puede ser afectado al crear desarmonía. De esta manera hay que hablar de la sanación del alma.

Pregunta: ¿Cómo entiende el *Ajayu*?

Respuesta: “Lo más importante del *Ajayu*, es lo que emerge, no es tanto espiritual, sino es esa parte de la energía que reúne; el *Ajayu* camina, tiene su cuerpo y su energía, por ejemplo, cuando he discutido, parece que mi espíritu ha quedado alejado, cuando hay desequilibrio el *Ajayu* se queda, en aymara se dice “*susjatha*” (asustado) entonces hay que llamar al *Ajayu*. Algunos lugares tienen

sus espacios sagrados. Cuando hay pena, sin duda, se da la integración del *Ajayu*".

- **Mónica Medina vda. de Palenque**, Ex alcaldesa de la ciudad de La Paz, dueña del canal 4, Radio Televisión Popular (RTP). La entrevista a la señora Medina giró alrededor de tres preguntas. En resumen, enfatiza del *Ajayu* como energía que irradia e integra las acciones de las personas no desvinculadas de los intereses colectivos, la comunidad de la vida.

Primero. ¿Qué es *Ajayu*?

Respuesta: "Es como la esencia de uno, es una luz que cuando uno reconoce esa luz, se da cuenta es el todo, es energía en la vida, que integra lo separación en uno: La comunidad de la vida"

La segunda pregunta: ¿El *Ajayu* se queda? "Mis hijos cuando se asustan, pareciera que algo se queda, entonces es necesario reintegrarlo. Se acude al llamado del *Ajayu*. Esto aprendí de mi madre y ella de mi abuela. Es un conocimiento que va de generación en generación".

La tercera pregunta: ¿Cómo siente el *Ajayu*? "Lo más fuerte que me ha pasado fue al sentir el *Ajayu* del compadre Carlos Palenque (muerto en década 1990), por primera vez sentí la presencia del *Ajayu*, esta experiencia de la presencia del *Ajayu* fue en "todos santos", aun no estaba habituada, pero sentí un aire y un soplo fuerte presencia de algo importante, no de muerte sino de vida en el cuarto, incluso abrí la ventana de la sala. Entonces llame a todos en la casa, nos pusimos a orar y recordar su nombre, a proclamar que lo amamos, así, el *Ajayu* del compadre Carlos Palenque siempre está presente".

- **Lucas Choque Apaza**, *Amawta* aymara, oriundo de *Marka Tiwanacu*. Concibe al *Ajayu* como energía de la vida, como *chuyman jaqi* (*persona consciente*), en una funcionalidad significativa del pensar aymara, implica la "conciencia humana". Consultado, ¿cómo entiende el *Ajayu*?

Respuesta: “En todas partes se maneja en *Ajayu*, algunos no entienden, creo que hay explicar profundamente, el *Ajayu* nos da vida y nos maneja desde que nacemos hasta envejecer *chuyman jaqi*, pienso que *Ajayu* es lo más grande de la vida, por eso, cuando uno se asusta o se aleja el *Ajayu* puede enfermarse hasta morir, de esta manera es necesario su cuidado”.

- **Mariano Pachaguaya**, *Amauta* del *Ayllu* o Comunidad de Rosa Pata, *Marka Tiwanacu*. Rememora lo más sagrado, la presencia de la energía cósmica como en la “ceremonia de permiso” de la asunción a la Presidencia del hermano aymara Evo Morales, en enero del 2006 en *Tiwanacu*.

El comentario es el siguiente: “Un recuerdo grandioso que tengo, es el pedido de licencia al “*Ajayu* grande” de nuestros ancestros en *Tiwanacu*, el haber *Ch'allado* (ejercido la venia) junto a los *Amautas* Lucas Choque y otros, cuando Evo Morales asume el mando, como Presidente Constitucional de la República de Bolivia. Enunciando el espíritu grande, *Jach'a Ajayu*, en circunstancias culturales del poder cósmico de los ancestros desde *Tiwanacu*”.

El *Amawta* Pachaguaya contestó a la pregunta ¿cómo entiende usted el *Ajayu*?

Respuesta: “Al *Ajayu* manejan actualmente de toda forma, pero yo distingo lo más profundo, guiando de manera beneficiosa al *Ajayu*, por ejemplo, cuando se enferman mis hijos, primero se hace el preparado para hacer el llamado del *Ajayu*, con incienso, vinito, pan, *koa* y otras cosas, acto seguido se hace el pedido de licencia a la *Pachamama* y otros manes; también se alista las vestimentas y comida para el enfermo, una vez llegado el *Ajayu* se hace vestir a la persona asustada. En ese momento, el *Ajayu*, aparece en forma simbólica, como pajarito, insecto volador o algún signo natural; en oportunidades estos símbolos aparecen situado con ropa blanca, la persona puede morir, pero hay que saber interpretar dichos señales”.

- **Pascual Copa Mamani**, Amauta quichua, originario de los Lipes–Potosí. En resumen. Se destaca del *Ajayu*, una propiedad importante de las personas son el pensamiento y la acción como ser vivo inmanente al *Ajayu*.

La pregunta ¿cómo entiende al *Ajayu*?

Respuesta: “El *Ajayu* es memoria, cosmovisión de la sabiduría. Pensamiento.

Pero nosotros entendemos de otra manera esos términos, cuando uno se asusta, es urgente hacer volver el *Ajayu*, el ánimo. Por eso, en el lugar que se ha asustado el individuo, se alza un platito, una pizca de tierra y hay que acompañar con su sombrero o una prenda de la persona asustada. Como acción, pensamiento y sabiduría del *Ajayu*, por ejemplo, el acto ritual de la “*Wilancha*”, es respeto a la *Pachamama*, el mundo, como al ser vivo”.

- **Mateo Laura Canqui**, ex Prefecto del Departamento La Paz. Natural de la provincia Pacajes, *marka Qallapa*. En la misma dirección de reflexión, la energía del *Ajayu* es conocimiento y sabidurías.

La pregunta ¿Cómo entiende el *Ajayu*?

Respuesta: “El *Ajayu* sería un proceso histórico de ida y venida, el *qip nayra*, es decir, “tienes que mirar atrás y adelante”, el *Ajayu* no es sólo una palabra, sino sabidurías y conocimientos complejos de la cultura andina, que como engranaje viene a dar en la vida. Ya en este mundo neoliberal se ha roto esa globalidad sentida, se ha centrado en el dinero, en el interés individual. Si el hombre no se ubica, pierde el eje de la vida; el espíritu como elemento principal”.

Una segunda aseercción de las entrevistas, es posible detectar relativamente categorías ontológico-históricas de los pueblos culturales andinos. Cuando se afirma que el *Ajayu* es energía que integra el alma, espíritu, ánimo, y en su conjunto vida, no está separado el cuerpo del alma como ocurre en el pensamiento de Platón. Sin duda, hay una semejanza con los pensadores presocráticos, cuando piensan la sustancia y la energía conjuntamente: Principio universal que viene de la naturaleza (*physis*) originaria, también de lo divino (*teheion*).

Cuando se piensa una relación integral, es razón para que afirme Fernando Huanacuni, que el *Ajayu* es “energía que reúne” que crea comunidad, también se aproxima al criterio de la Señora Mónica Medina, cuando afirma que el *Ajayu* es la energía que integra la separación en uno: “La comunidad de vida”.

Por otra parte, el *Ajayu* es “lo máximo de la vida”, en las palabras de Lucas Choque, cuando uno es afectado al *Ajayu* puede morir, por eso en este tiempo y espacio es importante una dinámica de limpieza y cuidado del *Ajayu* para una vida comunitaria. De este modo, el cuidado del *Ajayu*, no es solamente “conócete” a ti mismo, épiméleia (Sócrates) ni “ocúpate” de ti mismo (Michel Foucault), también es proceso de relacionalidad del alma con el cuerpo, aunque “el cuerpo se altera y se corrompe por las paciones del alma” (Foucault. 2008: 36). Así, la falla del individuo no puede afectar hasta deshacerse de la comunidad; esto es una forma de aproximación a la comprensión del misterio de vida colectiva.

En la visión del *Amawta* Mariano Pachaguaya, cuando advierte al “espíritu grande”, *Jach'a Ajayu*, en el acontecimiento cultural de la “licencia” a la naturaleza para toma de “poder cósmico” de los ancestros en Tiwanacu. Una investidura no es sólo acto formal, sino es compromiso colectivo para una función en la comunidad. En este caso, la Presidencia de la República (2006), Evo Morales pide “licencia” al “espíritu grande” para asumir la gestión adecuadamente. Lo más importante, es cuando se concluye el cargo. Como es evidente lo realizado en 2010, en el santuario de Tiwanacu, se festejó al finalizar la gestión por el servicio prestado a la comunidad, donde el pueblo como *Ayni* agradece por el cumplimiento de los deberes colectivos. Se toma en cuenta la funcionalidad, como capacidad lógica en la población aymara. De esta manera, el *Ajayu* reconcilia conocimientos de lo sagrado con la acción humana, una vez finalizado se vive los actos hieráticos, es como agradecimiento de los momentos constantes a la naturaleza. Sin duda, los acontecimientos naturales exigen una orientación hacia el compromiso comunitario de *Ajayu*. Este proceso integral encierra ideas y pensamientos complejos, al parecer, son “engranajes que vienen a dar en la vida”, como maneras propias de existencia de la cultura andina.

Tercer caso. Comprender la muerte a partir de la vida.

Los conceptos aymaras “*jiwa-ki* (bello), *jiwa-sa* (nosotros), *jiwa-ña* (morir)” al parecer están mutuamente interrelacionados, esta concepción muestra una ruptura epistemológica importante, porque ¿pareciera que morir sería bonito? ¿Entre nosotros morir es bonito? Son temas a trabajarse bajo un análisis profundo en base a los datos reales de la cultura andino-aymara. La pregunta que se formuló a los entrevistados es: ¿Cuál es la relación del *Ajayu* con la muerte?

- **Pascual Copa Mamani**, sostiene, “los que vivimos este mundo percibimos cosas diferentes, que se muere en la misma naturaleza, morir y vivir parece que son recíprocos. La fortaleza está en comprender esa relación”.

Lo que me llamó la atención, es el espíritu recíproco del *Ajayu*, que está en el proceso ético–moral como lógica del *Ayni*, porque dispone de alcances naturales para instituir una comunidad de vida, por eso, el *Ajayu* genera una permanente relacionalidad entre el vivir y el morir, esta relación se analiza más adelante.

- **Javier Lara Mamani**, *Amauta* de *Jach’a Carangas*, originario del *Marka Totorá*, comenta sobre la relación del *Ajayu* con la muerte.

“Cuando sucede un accidente ya no está contigo el *Ajayu*, ya no estás con el cuerpo entero. Puedes morir. Urge encaminar al difunto hacia *Wiñay marka* (pueblo eterno). Pero, es necesario llamar al *Ajayu*. En un principio aparecen como mosquito, no son moscas corrientes sino son otras, luego del “llamado”, te dan de comer o te hacen tomar un poco de vinito, eso te hace volver el *Ajayu*, con eso recuperas tu fuerza, valor y eres persona íntegra. Puede el *Ajayu* simbolizar, un ave, lagarto y otros que se te presentan”.

“El *Ajayu* como “sombra” personal, identificamos: *Amaya*, *Ajayu*, *ánimo* y *jañayo*. Cuando pierdes una de esas partes de ti mismo, puedes enfermarte. Algunas veces te hacen dormir un ratito, así vuelve el *Ajayu*, por ejemplo, cuando te asustas en la noche. Estas con “ánimo conmocionado” (*Ajayu sacaratha*). Tu *Ajayu* se ha alejado de ti. El médico no te va curar, tienes que consultar con los que saben de nuestra cultura. Toda persona que ha pasado las autoridades tiene que saber relacionarse con el *Ajayu*. Los indicados, *yatiri mamamaka* y *awkinaka* (los entendidos las madres y padres), son los llamadores del *Ajayu*”.

En estas aseveraciones, se percibe el cuidado del *Ajayu* desde una visión psico-bio-holista, porque permite al ánimo buscar el camino del reencuentro entre el cuerpo y el alma, por ejemplo, cuando muere una persona, esta muerte parece necesitar una mediación con propiedad global *Ajayu* que concilie las partes opuestas. Incluso es necesario llamar *Ajayu* del difunto, porque es posible en el hecho de la muerte, la persona se haya asustado, entonces es necesario prepararlo para el camino eterno.

Los encargados del cuidado hacia otra dimensión son personas mediadoras, como *Kulliri*, *Yatiri*, *Luqtiri*, *Chuymani* y otros, que tienen cualidades especiales, por ejemplo, se dice “persona que han sido tocado por el rayo” es *Kulliri*. Generalmente, estas personas son de costumbres abiertas, pero, si discutimos o nos enojamos con ellos, podemos quebrantar la comunicación. Las personas mediadoras se encargan de atender a los *samiris*, *inti villca* (paraderos donde se veneran), como centros de actividad comunitaria espiritual.

- **Mariano Pachaguaya**, en la misma orientación, el *Amawta* de Tiwanacu, expresa del *Ajayu* una relación recíproca la vida con la muerte.

“Los aspectos importantes del *Ajayu* son los signos, se da en la observación del humo, en el día del entierro del muerto, cuando se quema algunos objetos del difunto como señal de despacho hacia otro lado de la vida. Una vez estado en el

cementerio, al retorno a la casa del difunto, se hace el quemado; mi experiencia data cuando era joven, una vez he visto aparecer una persona vestida de blanco y con *lluch'u* (gorra con orejeras) saltando la pared, luego buscamos, pero no se pudo identificar; entonces esa señal fue como anuncio, para que mueran algunas personas a los 8 días”.

- **Tomás Huanacu**, Amawta de Marka Andamarca, provincia Carangas-Oruro. Hace referencia al despacho del difunto la ceremonia central de preparación para el definitivo retorno hacia la Madre naturaleza.

Consultado, ¿cómo entiende el Ajayu?

Respuesta: “Sobre el *Ajayu*, nosotros hacemos nuestra costumbre del despacho del alma, cuando una persona muere, por ejemplo, cuando mi padre murió, hemos hecho un ritual seleccionando las cosas y enseres del difunto, un bulto grande desde las abarcas hasta las cosas que le han servido en vida, sobre el alimento y el agua, todo se encuentra en el bulto. Entonces hacemos el despacho del Ajayu con una llama negra, tiene que cargar el bulto la llamita, no le degollamos sino que le matamos por la nuca, luego asamos la carne y los huesitos contando le quemamos en la hoguera”.

“En la fogata observamos, cómo avanza el Ajayu siempre con dirección al occidente o poniente, cuando vemos arder la hoguera, pero los dolientes no debemos mirar, sino el maestro o el *laika* (líder o guía espiritual), es él quién va leyendo, las figuras que se forman en la hoguera, tienen mucho significado, allí observamos cómo el *Ajayu* va encontrándose con sus seres queridos. Por ejemplo, si por ahí aparece otro hombre o mujer extraña, entonces es posible que va ver otro muerto; en aquel momento con urgencia se tiene que comunicarse al *Hilacata* (autoridad del *Ayllu-Marka*), él tiene la obligación de reunir la comunidad para formalizar rituales de “la tranca” o cambio de esos malos signos, para que no sobrevenga otras muertes en la comunidad”.

Asimismo, el hermano Tomás Huanacu, reflexiona sobre el estado del *Ajayu* en la actualidad, pero percibe la trascendencia del “*Ajayu*, parece que con el sincretismo cristiano, el ánimo tiende a bajar de intensidad, entonces creo hay que llamar al *jach’a Ajayu* para que transcurra en el tiempo”. Concluye, Tomás Huanacu, señalando que en las actividades de festividades la presencia del *Ajayu* acompaña las ritualidades, se percibe una proximidad importante hacia lo bello. Por ejemplo, “en la celebración del “*chimpu*” (ceremonia de decorado con colores a las llamas o alpacas), expresión de lo bonito y estético, está presente el *Ajayu*, que es muestra de aprecio a los animalitos como la llamita, alpaca y otros, donde el cordel principal debe estar hecha “*ch’iqaru mismita*” (retorcidos a la izquierda); en cuanto a los colores, se usa los identificadores de las comunidades, como en los bailarines”.

Otro avance previo, sobre la concepción del *Ajayu* y la muerte se ha dado en las “mesas de diálogo” con grupos de estudiantes de la provincia Pacajes, Marka Callapa del Departamento de La Paz. La pregunta: ¿Cómo entienden la relación del *Ajayu* y la muerte? En las respuestas se distingue:

1º caso: “En la cultura aymara se muestra que los vivos tienen mucho respeto hacia los muertos, por eso que las personas mandan cosas o encomiendas para los difuntos como si estuvieran vivos. Se entiende que los “*layqas*”, guías espirituales, advertían donde se encontraban las almas mediante la coca y poder guiarles a ellos hacia su destino, el *Wiñay marka* (pueblo eterno) o *Qurimarka* (pueblo de oro).

Cuando las almas de los difuntos llegan al *Qurimarka*, es en donde se encuentran con los difuntos familiares que partieron mucho antes y con *Achachilas*, quienes les guían mostrando dónde están, sus deberes en las actividades y en cuanto tiempo estarán en el *Qurimarka*”.

2º caso: “Para evitar la muerte, al llamado del *Ajayu*. La instrucción aymara explica que cada uno de ellos debe elaborar un hilado rojo o de otro color torcida hacia la izquierda y obsequiarlo al otro, luego de recibir el hilo, debe guardarlo en un *tari* (recipiente tejido pequeño) junto a los objetos que son necesarios para la consagración. Finalmente, se anuda a la muñeca de la mano izquierda con siete nudos. Esa es la forma propia de protección a las almas enamoradas de la distancia, unir las por un hilo. Asimismo, se dice que el alma y el cuerpo están unidos por un delgado hilo de plata que al momento de la muerte se corta”.

3º caso: “La muerte es vista como una transición a otro mundo recíproca donde no hay dolor ni pena. Cuando una persona muere se deben acompañar con muchas cosas que le ayudaran para llegar a su destino como ser: utensilios o herramientas, alimentos y agua”.

Como explicación del tercer caso. Se destaca la síntesis realizada por los estudiantes de Callapa. Es una concepción comunitaria, en el cual el *Ajayu* emprende el camino de los ancestros como difunto para alcanzar la meta, hacia un retorno definitivo a la madre naturaleza, que comenzó en vida guiados por los *Layqa*, los consejeros espirituales. Por otro lado, es la compleja relación del tejido en hilo con la trama de la vida, inclusive para el cuidado del *Ajayu*, así, se preserva el tejido de la comunidad de vida. También visibiliza una recíproca “complementariedad” entre el mundo de vida con el de la muerte. Al contrario, en el criterio cristiano de la relación trino están separados inevitablemente: El espacio celestial, el espacio terrenal y el espacio infernal; bajo una lógica maniquea del bien y el mal, previsto en lo alto al cielo como bello y dicha, mientras la profundidad es el infierno, feo y hasta desdicha eterna.

En el criterio andino, la muerte no es cosa aparte de la vida, ni está fuera de este mundo. Si el hecho de morir y vivir están en *Ayni*, entonces ambos están cobijados en este mundo la naturaleza; nuestros entrevistados aseveran, en este mundo se vive y se muere no hay otro espacio celestial alejado, sino está contenido de *wiñay marka* cada momento al alcance del espíritu grande o *jach'a Ajayu*. Si uno muere, se

vive en lo sagrado, como están los *Apu achachila* y *awicha* (sitios sagrados como los cerros altos y las profundidades), entonces hay una trascendencia tal vez no más allá, sino cuajado con el más aquí.

Por eso, hay una visión de acompañar al muerto con sus herramientas y utensilios que usó en vida. Según Guamán Poma de Ayala (1612), registra el entierro de los muertos en el coloniaje español, haciendo una referencia minuciosa de la ceremonia del sepelio andino-aymara en su obra *La Nueva Coronica y buen gobierno*. “Cómo fue entierro de los indios de Collasuyo... le lloran en el primer día y a los cinco les entierran asentado con mucha vestidura y vajillas de oro y de plata y de barro... como en los diez días tornan a llorar y envían cosas, otro tanto entonces los queman, y dicen que cuando la llama del fuego da sonido dicen que lo reciben los difuntos, que van derecho a *Caray Pampa* (en quechua, “lugar elevado y frío”; en aymara, “espacio desierto”)” (Guamán Poma de Ayala. 1612)

La existencia humana conoce su mortalidad, la finitud de ser humano, pero se olvida cuando sublimamos exageradamente; la incertidumbre de la muerte está presente, como también las posibilidades de la vida, por eso, los acontecimientos de accidente siempre nos rondan en nuestra existencia. En estos sucesos de la vida, el *Ajayu* (el alma) cuando es afectado al asustarse, el cuerpo siempre sufre las consecuencias. Entonces uno puede morir, por eso es necesario “licenciar” al *Ajayu* de los lugares del susto para lograr el restablecimiento de *Jaqi* o *Ayllu-marka*. Los *amawtas* aconsejan seguir caminos de reencuentro consigo mismo. De esta manera, existe no sólo el cuidado del alma, sino el reencuentro del ánimo, el espíritu con el cuerpo. De esto, viene la concepción de vida armónica en los Andes.

La relación de la muerte con el *Ajayu*, por ejemplo, la observación del humo en el día del entierro del muerto proporciona signos reflexivos a acerca de la vida. Leer los signos de la naturaleza es parte crucial, porque se trata del momento de la reintegración a la madre tierra, por eso es necesario hacer una lectura de los signos del acontecer. Para luego esquivar la muerte o evitar las desgracias en la sociedad.

Esta realidad sentida, han perdido otras culturas del mundo, porque parece que no perciben la complementariedad vida–muerte como del *Ajayu*. En el fondo, la complementariedad emerge con la ritualidad, no sólo es conservación de la tradición o folclorismo, sino es proclamar el mito vivo, como dice Eliade, “el mito es una realidad, como imagen del pasado, y técnica del hombre utilizada para renovarse y para percibir lo eterno” (Eliade. 1992: 8). De esta manera, el mito tiene vida, por ejemplo, hacemos el despacho del *Ajayu* con una llama negra, tiene que cargar el bulto la llamita, no le degollamos sino le matamos por la nuca, luego asamos la carne y los huesitos contando le quemamos en la hoguera, nos explica Tomás Huanacu, este relato minucioso hace imaginar la relación de los valores del *Ajayu* con la parca muerte. El mito vivo es amplificante, saber con franqueza o de buena fe que la muerte se explica no sólo a partir de la vida, también a través de los signos que emanan la naturaleza y el cosmos.

En el mundo andino, cada momento de la vida es permanente preparación de relacionar los hechos empíricos con la espiritualidad, aprestándose como atleta de vida, “un atleta de lo que va a ocurrir” (Foucault. 1996: 86); por eso son necesarias las ceremonias de renovación espiritual cada momento, según el *qip nayra*, porque se maneja paradigmas recíprocas de ritualidad de lo sagrado en la comunidad; al respecto existen variados ejemplos, uno de ellos, es la ritualidad del “*chimpu*” (decorado con los colores a los animales), que expresan lo bonito y lo bello, lo *jiwaqi*. Sin duda, está vigente la concepción valorativa del *Ajayu*, donde el espíritu estético concilia los opuestos en complementariedad los actos humanos.

Cuarto caso. La práctica del “llamado” del *Ajayu*.

- **Percy Boyerman Mamani**, de padre de origen alemán y de madre aymara, actualmente Presidente del Comité de Vigilancia, del municipio del Marca “Santiago de Callapa”, provincia Pacajes.

La pregunta ¿qué puedes decirnos sobre la práctica de “llamado” del *Ajayu*?

Respuesta: “El ritual al *Ajayu* se está viviendo, actualmente practicamos, porque yo he tenido una experiencia recientemente, cuando mi hijito ha enfermado porque se había asustado, entonces lleve al hospital no ha mejorado nada, tuve que volver a mi casa, entonces los abuelos y mayores me han indicado que debe hacerse el llamado del *Ajayu*, así compre algunos elementos para la ceremonia *wajta* (invitar), con eso recuperar o hacer volver el *Ajayu* a mi niño”.

“Cuando nos caemos podemos asustarnos, siempre es bueno llamar el *Ajayu*, en ese mismo instante, como escupir un poco de saliva en el mismo lugar o recogiendo una pisca de tierra del lugar que se ha asustado, siguiendo los concejos de los mayores y de mi madre. Estamos practicando en las comunidades, como en nuestras casas en el campo”.

- **Félix Layme Pairumani**. Pregunta: ¿Prácticas el llamado del *Ajayu*?

Respuesta: “Se denomina a los practicantes o mediadores, los *yatiris* (el que sabe o suelen saber) tienen sus especialidades, sólo el *yatiri* apropiado atiende el llamado del *Ajayu*, éstos llaman y pueden atraer al *Ajayu* de cualquier lugar, aunque sea lejano. Aunque ahora, algunos pseudo-*yatiris* hacen no más por dinero. Me han avisado que algunos malos *yatiris* amarran el *Ajayu* de uno, para hacer daño a las personas”.

- **Lucas Choque**, Amawta de Tiwanacu. También se ha consultado sobre la costumbre del “llamado” del *Ajayu*. ¿Aún prácticas el cuidado y el llamado del *Ajayu*?

La respuesta: “En la vida siempre hay sustos o alegrías. Cuando uno se asusta, es importante llamar o reponer el *Ajayu* a la persona afectada, con vinito, dulces y otros elementos se realiza el acto ritual del llamado del *Ajayu*”.

- **Mariano Pachaguaya**, también Amawta de Tiwanacu.

Pregunta, ¿continuas practicando el acto de llamado del *Ajayu*?

Respuesta: “El “llamado” del *Ajayu*, no me he alejado nunca de la práctica del llamado del *Ajayu*, desde mi infancia, con la enseñanza de mis abuelos, mis padres y una vez aprendido, luego a la muerte de mis padres ya he ejercido plenamente. Pero, solamente esta actividad lo hacía en mi comunidad, para el bienestar de mi casa y mi comunidad, en procura de buenos sembradíos y en la crianza de animales, especialmente hacia el rogatorio para que no haya granizo y otras desgracias. Principalmente mi pensamiento es no hacer daño a los hermanos de la comunidad. Pero cuando emigré al pueblo de Tiwanacu y de la misma manera a la ciudad de El Alto, he visto algunas cosas muy distorsionadas y hasta maliciosas, como en la Ceja de El Alto (los puestos de los curanderos). Felizmente he tenido la suerte de salir al exterior a España, Argentina y muy pronto viajaré a Canadá para continuar mis enseñanzas, difundiendo el camino del *Ajayu* a través de conocimientos, sabidurías y saberes de la vida”.

“En la década del 1980 – 90, hemos iniciado a varios jóvenes en el estudio de nuestros saberes y prácticas del “llamado” del *Ajayu*, como a Fernando Huanacuni y otros. Siempre me he dedicado a difundir lo bueno de nuestras cualidades de relacionamiento recíproco del *Ayllu*, como el *ayni*, *minka* y *yanapa* o ayuda. Es preciso hacer retribuciones a todos en la comunidad, incluso a los *Ajayu* de las montañas y de las profundidades como el lago, es un trabajo espiritual – real, para que nos vaya bien a todos en esta vida”.

- **Mateo Laura Canqui.** Ex Prefecto de La Paz, al ser consultado sobre la práctica del acto de llamado del *Ajayu*. En primer lugar, lanza una duda: “Cómo se va bajar el alma, materialmente no es posible, sólo es una creencia. Aunque hay el asunto de asustarse”. En una segunda aseveración expresa, sobre la práctica de llamado del *Ajayu*, “no práctico el hecho, mi padre es el que maneja, porque el rayo le había tocado a su cuerpo. *Lykapachau*, dicen los vecinos, de esta manera, es guía de la espiritualidad en la comunidad”.

- **Salustiano Ayma**, técnico del Ministerio de Educación, responde a la pregunta.
¿Sigues practicando el llamado del *Ajayu*?

Respuesta: “Mi mamá habla puro aymara, ella me ha enseñado, cómo preparar una mesa para llamar el *Ajayu*; cuando se asusta uno, es necesario responder con un ritual de acercamiento del *Ajayu* al cuerpo, para que la persona entre en equilibrio”.

Como explicación del cuarto caso. En la vida siempre hay impresiones fuertes o leves en cada momento, por eso la existencia humana tiene tristezas (*chiji*) o alegrías (*куси*), algunas veces viene mezcladas ambas. Por eso, en el cotidiano vivir la incertidumbre se prueba uno mismo en “conocerse” y “ocuparse”, que la acción y el pensamiento no se desvincule de los intereses colectivos, porque se perdería el principio lógico comunitario.

El *Ajayu*, como alma colectiva, permite comprender el drama de la realidad con solemnidad a través del acto del “llamado”, que cumple con precisión el retorno del *Ajayu* al cuerpo, de esta forma la persona o la comunidad entran en armonía consigo mismo, se trata del “cuidado del *Ajayu*”, el cuerpo del alma. Por eso, es preciso relacionar la ritualidad del *jach’a Ajayu* de la comunidad con la de *jisk’a Ajayu* de la persona.

La práctica del llamado del *Ajayu* se está viviendo, se está practicando en una intersección entre el cuidado del individuo con el del alma colectiva. Porque las características del cuidado de la existencia de todos constituyen el quehacer reflexivo del acto mismo de la ritualidad del “llamado” del *Ajayu*, que es parte del enigma de la vida en el mundo andino. Al contrario, el conocimiento occidental trata en forma paralela o separa el alma y el cuerpo, como “una correlación entre práctica del alma y práctica del cuerpo” (Foucault. 1996: 53). Donde los enfermos del alma van a las iglesias, y los enfermos del cuerpo van a los hospitales.

“Nunca me alejé de la práctica del llamado del *Ajayu*, desde mi infancia, con la enseñanza de mis abuelos, mis padres y una vez aprendido”, afirma el *amawta* Pachaguay, la otra forma de relación de la persona con la comunidad, que expresa una vivencia colectiva como aprendizaje cultural. El “otro” parece que no existe en el pensar aymara, porque la referencia es persona a persona, es decir, lo más clásico es el nexo persona a comunidad, donde “el otro como objeto” desaparece. Estos conocimientos están inmersos en el servicio humano *Ayni*, también es visible la energía del *Ajayu* andino-aymara.

En la realidad andino-aymara, el *Ajayu* comunitario no puede morir quien ya vive, porque “cuando muere el individuo –animal o planta- hizo más que penetrar en el óvulo de que tornará a nacer. Morir será solo Nuevo Nacimiento” (Churata. 1927: 525). Este signo muestra la realidad, que delata el nexo íntimo de comunidad de vida con la naturaleza.

Por lo tanto, la civilización andina respeta la “casa de todos” como convivencia armónica con la naturaleza. Atiende la territorialidad en su conjunto tangible e intangible; poéticamente se puede afirmar que los *Jaqi* o *Runa* son “los hijos del cosmos”. En el fondo, está el pensar epistémico abierto a la complementariedad desde lo ético moral del ser humano hasta una nueva concepción filosófica. Esta vertiente de conocimiento va en contra de la depredación de la madre naturaleza.

Quinto caso. La proyección del *Ajayu* en la concepción de los profesores.

- **Rosario Albarracín Tapia**, profesora, integrante del equipo de educadores de la “Comunidad *Sariri*”.

Primera pregunta: ¿Qué es el *Ajayu*?

Respuesta: “Todo el entorno, nosotros, los animalitos y las plantas tienen su *Ajayu*, el cosmos está lleno de *Ajayu*. Todo tiene *Ajayu*”.

Segunda pregunta: ¿En la vida siempre hay momentos para asustarse, cómo lo soluciona?

Respuesta: “Cuando uno se asusta hay que agarrar una prenda para llamar el Ajayu en el lugar que se ha asustado, también tomar una pisca de tierra y colocarse en la boca”.

Tercera pregunta: ¿Dentro del proceso cotidiano aprendizaje y enseñanza originaria, qué experiencia ha adquirido referente al *Ajayu*?

Respuesta: “Cada día practicamos en la “Comunidad *Sariri*”, cuando realizamos el ritual a las seis de la tarde, llamamos el *Ajayu*, porque es posible no nos hemos dado cuenta del susto, por eso se llama a los cuatro puntos cardinales”.

“A parte del acto ritual, hay varias formas de llamar el *Ajayu*, una de ellas es escupir la saliva tres veces en el lugar que posiblemente se haya asustado; otra, cuando una señora le chupó tres veces en la frente del niño que se cayó y parece que se ha asustado, eso me llamó la atención. En el momento, es importante recordarnos, cuándo y cómo nos hemos asustado para poder llamar al *Ajayu*, con una técnica adecuada y en el lugar pertinente”.

- **Simeón Villca**, profesor rural, autor de varios textos escolares, natural de Llica Potosí. En resumen, relata la experiencia vivida en el área rural; en las tierras bajas como en las tierras altas existe una sentida presencia del *Ajayu* en la educación.

Pregunta: ¿Cómo influyó el *Ajayu* de Avelino Siñani en la educación rural?

Respuesta: “Conocemos que entre los años 1931 – 1940, desde Llica se envió alumnos a la Escuela Ayllu de Warisata, entonces retornando a Llica los alumnos han fundado la escuela normal de profesores de Llica. En el cual la influencia del *Ajayu* de Avelino Siñani fue importante, uno de los precursores de la educación indigenal, la recuperación de los valores aymara-andinos, desde el ejercicio de la educación comunitaria algunas veces clandestina hasta la fundación y mantención de la Escuela *Ayllu*, su tarea principal, fue lograr el avance de la cultura aymara la reafirmación del *jach'a Ajayu*, que permitió la planificación y la organización de la escuela-comunidad de manera propia, como la valorización del consejo de *amawtas*”.

“Tengo el grato recuerdo de haber trabajado en Llica–Potosí con la hija de Avelino Siñani, Tomasa Siñani esposa de Florentino Villca que era de Llica, así el *Ajayu* de la Escuela *Ayllu* ha influido mucho en el centro de formación de maestros de Llica y en el contexto del departamento de Potosí, con actividades educativas tanto en la concepción ideológica como en lo metodológico-didáctico del campo formativo-productivo. Lo más resaltante que recuerdo es la actividad de Elizardo Pérez, que siendo diputado, ha logrado crear la provincia Daniel Campos con su capital Llica en Potosí”.

“En lo esencial, pienso que el *Ajayu* de Avelino Siñani ha incentivado la liberación de los indios aymaras, el aporte más importante es en lo ideológico cultural, porque la lucha era fuerte, sin pausa para los precursores de la Escuela *Ayllu*; las autoridades educativas como los hacendados de las regiones presionaban y perseguían a los defensores de los indios”.

Haciendo una reminiscencia del *Ajayu* de la Escuela *Ayllu* de Warisata, existen varios connotados educadores que hacen referencia al *Jac’ha Ajayu*, que activó en el pasado y que ahora vertebra vivamente el sentimiento y el conocimiento andino–aymara; precisamente, son los valores de acción y pensamiento, como la moral universal que garantiza la pervivencia de la particularidad (H. C. F. Mancilla: 2008: 80); esta convivencia humana es aún latente, se distingue la presencia del *Ajayu* de Avelino Siñani y Elizardo Pérez, en la creación no sólo como mito vivo educativo, sino la energía colectiva del *Ajayu* que impulsa radicalmente ser fieles con mentalidad abierta a la realidad de la educación boliviana, también fue / sigue siendo una referencia en lo internacional.

- **Juan Apaza Choque**, profesor e investigador, docente de la ESFM “Warisata”, profundiza en los ideales de la pedagogía comunitaria–productiva de la Escuela *Ayllu* de Warisata.

Pregunta: ¿Cómo conceptúa la labor educativa de Avelino Siñani, el *amawta* principal del *ayllu* de Warisata?

Respuesta: “La pedagogía de Avelino Siñani es importante investigar, porque este autor abraza esa tendencia pedagógica de Leandro Nina Quispe, que inició la reconstitución de la educación aymara con la fundación de la “Sociedad República del Collasuyo”, impulsando la pedagogía originaria productiva: La lógica de complementariedad de educación foránea con la cultura local, en donde la “producción” fue elemento esencial, comprendiendo que la producción es la primera categoría en las comunidades aymaras y las comunidades originarias del país. La producción es cosa sagrada, las fiestas de *achucalla* (celebraciones que tienen que dar ceremonia al producto) demuestran, entonces esta educación productiva, que recuperan los *amawtas* han dando autenticidad a la pedagogía local de producción”.

“Como primera instancia, en la pedagogía de Warisata, confluyen dos corrientes, lo productivo y lo comunitario, no únicamente complementariedad, sino buscando bases en el contexto. Una segunda atención, en la investigación del hecho educativo, se puede enfatizar el aporte de Avelino Siñani, como *Kujtaña* (viene del *Kuty* “volver”, se puede identificar al *Kujtaña*, “recuperación”), en el fondo, es restablecimiento de la cultura, la educación indígena productiva. Porque si no recuperamos la educación autentica, no sería como tal la resistencia. La organización *Ulaqa* generó el *Ajayu*, que reconoce lo propio individual dentro de la propiedad colectiva. En lo fundamental, tanto la comunidad como *jaqi* (persona) intervienen a través del *ayni*, *waki*, *minka* como recurso pedagógico evidente”.

Como explicación del quinto caso. Una vez hecha la precisión conceptual y la práctica del llamado *Ajayu*, se reflexiona sobre la educación andina-aymara, anotando las experiencias didácticas patrimoniales indígenas de los pueblos culturales de los Andes; asimismo se distingue la resistencia de los pueblos culturales a través del aprendizaje propio. Por un lado, en el marco del proceso natural es atendido el *Jaqi* (persona), el *jisk'a Ajayu*, en una terapia integral que

aborda no sólo lo psicológico también el contexto: El bio-cosmos, por ejemplo, el desarrollo comparativo educativo (a base del conocimiento de los ancestros y la actualidad), son ejecutado por los integrantes de la “Comunidad Sariri”. Por otro lado, la cultura andina-aymara ha alcanzado la reconciliación en el cuidado del espíritu *Jaqi* con el de la comunidad *jach’a Ajayu*. Por ejemplo, aún se práctica en los *ayllus* y *Markas* los rituales colectivos como la *koacha* o *milucha* (limpieza colectivo con sahumeros y rociados); en el fondo, hay no más la intersección material–espiritual en el recogimiento del *Ajayu*, esto se apertura en los momentos cruciales de la existencia bajo el enfoque imaginario del *qhip nayra*, es decir, en los actos resalta el compromiso comunitario que extrae la oralidad desde la visión del pasado en complementariedad con el “aquí y ahora” de la cultura andina-aymara (Fernández. 2000. 330).

El trabajo de las escuelas denominadas “indigenales”, siendo en un principio éstas clandestinas y después, apoyadas por el Estado. La resistencia educativa iniciada por los “indios” no sólo fue lucha por el despojo de las tierras originarias, sino también por la práctica que instituyó el ideal asociativo del *Ajayu*, a través de la fortaleza de la memoria y la historia auténtica cohesionaron la colectividad originaria existente en los Andes. Porque el mundo está lleno de *Ajayu*. Todo tiene *Ajayu*, como afirma la profesora Albarracín. En el fondo, lo que sustentó la permanente contienda por la liberación de los pueblos originarios, fue la ritualidad *jach’a Ajayu*. Está práctica se estableció en la escuela–comunidad y en la asamblea del “consejo de *amautas*”. Es contribución sustancial de la Escuela Ayllu que tiene la pedagogía nacional. Este hecho educativo no sólo fue integración de los conocimientos, sabidurías y saberes de los pueblos originarios, sino avanzó hacia cambios de la manera del ser indígena-originario, reponiéndose cualidades esenciales de la cultura andina-aymara. Como se percibe ahora el proceso de revalorización de la mentalidad del “indio”.

El manejo permanente de la cosmovisión global fue fundamento de la educación comunitaria en los Andes, que permitió comprender la realidad educativa como “psicagogia”, por ejemplo, la relación *irpiri–arqiri* (guía–seguidor de la consejería

práctica) aymara, que constituyó nexos de recíprocos docente-estudiantes, como disciplinas que ahora esta separadas, consecuencia de la escuela moderna.

Por ejemplo, el cristianismo separó la psicología y la pedagogía para responder a la esencia educativa disciplinaria; al contrario la “psicagogia” con orientación holista de formación antigua griega (Foucault), cumple la función de modificar el modo de ser del sujeto participante, en la relación de acción y pensamiento del maestro.

El instrumento de liberación con-sustancial fue la producción comprendida como sagrada por las culturas indígena – originarias, sentenció el profesor Juan Apaza; en fin, en la mentalidad de los pueblos culturales del *Abia Yala* sobrevive la ética del trabajo comunitario, con energía *qamasa* (fuerza interna) que encarnó Leandro Nina Quispe, Avelino Siñani y Elizardo Pérez, aun en la actualidad es ejemplo latente en pedagogías propias, conteniendo enfoques, paradigmas y lógicas del cuidado de la Madre Naturaleza. Como enfatizaremos en los análisis de los próximos capítulos.

SÍNTESIS DE LA CONCEPTUALIZACIÓN, LA PRÁCTICA Y PROYECCIÓN DEL AJAYU.

CATEGORÍAS	PUNTUALIZACIÓN DE LOS DATOS
EL CONCEPTO: AJAYU	<p>- El <i>Ajayu</i> vive en nosotros, armoniza la complejidad de la vida, por eso importa el cuidado del <i>Ajayu</i> de la persona como del <i>Ajayu</i> colectivo, siendo energía de la comunidad el <i>Ajayu</i>, es espíritu, “energía que reúne”, que integra opuestos: “Crea la comunidad de vida”.</p> <p>El <i>Ajayu</i> congrega concepciones hieráticas de lo sagrado, que trasciende en la acción humana para responder a la naturaleza y el mundo, por eso el cuidado del <i>Ajayu</i> atiende al valor (<i>qamasa</i>) y el espíritu del quehacer mismo del ser humano.</p> <p>De esta manera, el <i>Ajayu</i> elemento esencial reconcilia el cuerpo con el alma en la existencia tanto individual como colectiva, por ejemplo, cuando ocurre el susto se visibiliza un alma singular, igual manera se procede con la comunidad. Entonces, se conceptualiza, Ajayu no es únicamente espíritu, ni valor o el cuerpo solamente, sino es energía que reconcilia al ser humano con el misterio de la vida.</p>
LA RELACIÓN DEL AJAYU Y LA MUERTE	<p>- El <i>Ajayu</i> relaciona recíprocamente con todos, que permiten posibilidades de reciprocidad con la otra vida, el mundo de los muertos, que pasado el tiempo son acogidos por <i>Achachillas</i>, como revelan los guías espirituales (<i>Layqas</i>). Por eso, <i>Ajayu</i> simboliza la compleja analogía del hilo del tejido con la trama de la vida.</p> <p>- El <i>Jaqi Ajayu</i> alcanza <i>wiñay marka</i>, la “muerte”, por eso, se acompañan herramientas y utensilios que usó en vida, así hay una trascendencia tal vez no más allá, sino cuajado por el más aquí. Se entiende la complementariedad entre vida y muerte. Esta explicación de la muerte no sólo es a partir de la vida, también es por los signos que emanan la naturaleza y el cosmos.</p> <p>Asimismo, resalta la concepción integradora del <i>Ajayu</i>, <i>taqi kunäsa ayniqiwa</i>, que “todo es conciencia de relación”, por eso el espíritu bello reside también en los actos humanos. Por ejemplo, la relación etimológica entre <i>jiwaki</i> (bello), <i>jiwasa</i> (nosotros) y <i>jiwafña</i> (morir).</p>
EL CUIDADO DEL AJAYU	<p>- En el acto y el pensar del “llamado” del <i>Ajayu</i>, está la sanación del cuerpo y el alma, que se entiende a través del hecho de la ritualización de la vida.</p> <p>- Cuando se reintegra <i>Ajayu</i>, se restablece la persona y/o la comunidad, también incumbe a la naturaleza y el cosmos, porque <i>Ajayu</i> logra una inter-conciencia equilibrada.</p> <p>- El cuidado del <i>Ajayu</i> implica al espíritu que armoniza con el cuerpo, porque no es espíritu que gira en el vacío, sino son sensaciones, energías, etc.</p> <p>Por tanto, el cuidado del <i>jisk’a</i> y <i>jach’a Ajayu</i> significa atención de los <i>Ayllus</i> y <i>Markas</i> en los rituales colectivos como <i>koacha</i> o <i>millucha</i>, parte central de la espiritualidad en los Andes.</p>
LA PROYECCIÓN DEL AJAYU	<p>- En realidad <i>Ajayu</i> cohesiona las comunidades, también separa cuando hay diferencias. Pero vuelve a reunir. Por eso, todo tiene <i>Ajayu</i>.</p> <p>- La lógica del <i>Ajayu</i>, a través de la trivalencia: <i>Jisa</i>, <i>Jani</i> y <i>Inach</i>, no sólo instituyen escenarios neutrales de solución de conflictos, sino crean procesos como: <i>Khushkachaña</i> o <i>pampachaña</i>.</p> <p>- El <i>Ajayu</i> formativo muestra como “psicagogía”, por ejemplo, <i>irpiri-arkiri</i> (guía-guiado), los músicos asocian práctica-teoría-práctica, ahora son separadas a efectos de la escuela moderna.</p> <p>Así, la proyección de <i>jisk’a</i> y <i>jach’a Ajayu</i>, no sólo logran la armonía interna del individuo, también visibilizan el contexto, la realidad externa el <i>ayllu - marka</i>, para una convivencia armónica en los Andes.</p>

CAPITULO IV

4. LA REFLEXIÓN DEL AJAYU DESDE EL PENSAMIENTO ANDINO.

“Thunupa –mítico dios– sigue conformando el universo andino. Fuerza moral superadora de infortunios. Es el piloto del alma india... En el duro presente, Thunupa –dios humano– prepara y fortalece voluntades para un futuro superior” (Diez de Medina. 1956: 23).

El *Ajayu* traducido literalmente como espíritu, alma y ánimo, no ayuda mucho para su comprensión, pero se observa una connotación profunda del *Ajayu* cuando nos aproximamos a las razones y a los sentimientos mismos de los pueblos originarios andinos; en ese sentido se ha constado en las entrevistas a personalidades entendidas en el tema, que el *Ajayu* representa elementos esenciales del conocimiento de relación con la naturaleza, asimismo contiene orientaciones generales de una forma de vida, en sí es el espíritu humano, como una luz que engloba todo, por eso se tiene que tratar la sanación del cuerpo como del alma, esto incumbe a la personal e igualmente a la comunidad.

Haciendo un mapeo del conocimiento como marco general del estudio sobre la realidad que vivimos, veremos cómo se ubican los saberes indígena y el occidental, en Bolivia. Valdría preguntarnos concretamente, ¿cómo se movió la conquista y qué pensamiento siguieron los procesos posteriores a los conquistadores, los conquistados los pueblos culturales originarios?

Para situarnos en la investigación, se presenta una sinopsis de los saberes, sabidurías y conocimientos de los pueblos culturales andinos, que se constataron en el trabajo empírico con los entrevistados, también cómo irrumpieron en estas tierras los pensamientos occidentales; para explicarnos no sólo existen las dos Bolivia que señalan algunos literatos, sino la plurinacionalidad emergente de la realidad del país, que visibiliza los pueblos indígena-originarios. Por una parte, en el país “profundo” están presentes la diversidad cultural que pugna por mostrarse, y por otra parte, el país “superficial” que espera soluciones de afuera ligados al pensar occidental. Cada

una de ellas se muestra con características reales y simbólicas, que actualmente expresan vivencias lógicas diferentes.

Cuadro comparativos de los saberes:

Saberes andinos	Saber occidental en Bolivia
<p>Conocimiento: Naturaleza – persona – cosmos. Una relación de vida en el pluri-multiverso.</p> <p>2. Cronistas indígenas Guamán Poma de Ayala Pachacuty Yampi.</p> <p>3. Cronista mestizo. - Garcilazo de la Vega.</p>	<p>1. Griego. - Sócrates – Platón - Aristóteles.</p> <p>2. Medieval. - San Agustín - Santo Tomas - Maquiavelo.</p> <p>3. Moderno. - Descartes - Kant - Hegel – Marx - Nietzsche – Heidegger.</p>
Conocimiento y acción en los Amawtas	Pensamiento boliviano
<p>El arte, la lógica y la espiritualidad de los <i>Amawtas</i> que sobreviven en los Andes es conocimiento colectivo – comunitario, se revitaliza precisamente en los movimientos del accionar revolucionario de reconstitución de los conocimientos, sabidurías y saberes andinos. Un restablecimiento de la ideología y la acción del genio tutelar de los <i>Amawtas</i>. Los hechos resaltantes son:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Movimientos originarios de 1780 - 1781: Tomas Katari, Tupaj Amaru y Julián Tupaj Katari. Se diferencian en sus posiciones políticas y coinciden en la “libertad” de los pueblos sometidos. 2. Movimientos originarios de 1899: Zarate Villca. Las escuelas clandestinas, la “República del Collasuyo” de Leandro Nina Quispe, las luchas por tierra-territorio por Santos Marka Thola. Se funda Escuela Ayllu en Warisata (1931), Avelino Siñani – Elizardo Pérez. 3. Revolución Nacional de 1952. El primer congreso indigenal de 1945, con Francisco Chipana Ramos y otros. 4. Movimientos Kataristas. Enarbolan ideas políticas – originarias. 5. Movimientos indígenas del oriente boliviano 1990. La marcha por el territorio y dignidad. 6. Movimientos Indígena – sociales y populares 2003. Lucha por el patrimonio natural. 	<p>Bolivia contó con ideólogos de prosapia original e individual, basadas en ideas creadas y traídas de Europa. Sin embargo, emerge una corriente de pensamiento: “espíritu nacional” con paradigma andino, como explicación de la perspectiva espacio geográfico – cultural:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Franz Tamayo, la energía nacional contenida en el indio. - Jaime Mendoza, la naturaleza influye en los habitantes. La solidez del carácter andino. - Roberto Prudencio, la unidad en la diversidad. - Fernando Diez de Medina, el mestizo como opción de vida en base a la cultura andina. - Gamaliel Churata, la reflexión entusiasta por el mundo andino. - G. Navarro, J. A. Arce: Marxistas ven al problema de los indios con ojos de lucha de clases. - G. Francovich. Filosofía en Bolivia, la mentalidad primitiva. - Fausto Reynaga. El tema Indio y la tierra.

Distinguimos dentro el esquema señalado, varias maneras de conocimiento que mantienen sus posiciones filosóficas y lógicas en el país, manifestándose en cada una de las concepciones una forma de vida y de muerte. De esta manera, se

identifican, la lógica del pensar puramente occidentalizado fiel a la matriz griega por una parte, y por otra, son las corrientes de sincretismo y concepciones aleatorias basadas en la mestización, como parte importante del pensamiento boliviano, pero sustentadas en el razonamiento de los primeros. Y por último, están los conocimientos y saberes de los *amawtas* circunscritas en las culturas indígena-originarias.

Empecemos por el último, el pensar de los *amawtas*, en nuestro caso, los aymara-andinos, como señalaron los *amawtas* de Tiwanacu, ellos entienden que todo tiene vida, es el conocimiento del enlace consciente con las expresiones de la naturaleza, sean minerales, vegetales o humanas. Asimismo, el espíritu caracteriza el relacionamiento con todas las reacciones vitales de la materia, siendo el alma una parte de la existencia humana que va más allá de la muerte.

La cualidad de interconectividad con todos del pensar andino-aymara, está basada en el método dialógico del “*qip nayra*”, denota que las enseñanzas del pasado se tienen que tomar para el presente, una norma generalizada, que está relacionado con la expresión aymara: “*taqi cunas ayniquiwa*”, significa “todo es responsabilidad recíproca” que marca la inter-relacionalidad en complementariedad sistémica. Por eso, desde los movimientos de liberación de 1780, hasta en nuestros días, constituyen luchas por tierra territorio²³, no totalmente ideológicas, sino con esfuerzo de resistencia a base de conocimientos culturales, de esta manera, instituye una pedagogía inter-conectiva como tejido de la vida manifiesta e inmaterial de los pueblos originarios andinos. Es posible que el *Ajayu* haya permitido la relacionalidad de todos, como se ha evidenciado en las consultas a las personalidades, por una parte.

Por otra parte, el pensamiento boliviano Guillermo Francovich (1956), resalta la cultura Tiwanacota, “una cultura grandiosa, cuyo elevado grado de evolución se puede adivinar por los conocimientos científicos y la técnica que revelan”. Pero también anota el trabajo sutil e impositivo de los “extirpadores de la idolatría” para

erradicar el espíritu y alma indígena originaria. Según el padre José de Arriaga. “La extirpación de la idolatría llegó a tener un sistema y procesamientos bien definidos... por ejemplo, qué ceremonias religiosas debían celebrar, en qué forma debían interrogar a los caciques y a los hechiceros, cómo debían castigar a los culpables, cómo debían hacer la destrucción de los ídolos y la forma en que debía esconderse lo que quedara de esa destrucción. Estaba determinado cuándo debía usarse de la astucia y cuándo la violencia. Había que seducir a los indios o asustarlos, según los casos para obtener que hicieran la denuncia de los ídolos” (Francovich. 1987: 17). Sin duda, la subyugación mental de los pueblos indígena-originarios estaba autorizada por la corona y consagrada desde las bulas papales.

La influencia espacio-geográfica del pensamiento expresado por Jaime Mendoza, tiene significancia cuando afirma, que “el agua que bebemos, el aire que respiramos, la luz que nos ilumina, los alimentos que nutren nuestro organismo, se están haciendo cada día en nosotros, pensamientos, emoción, voluntad y acción... nuestro medio, marca el ritmo a nuestra vida. Una montaña, un río, un bosque, nos dictan normas. Y ni la estrella lejana que vemos en el cielo ni la humilde yerba que pisamos son ajenas a nuestro dinamismo vital” (Mendoza. 1935: 236). Esa misma dirección pero con algunas diferencias importantes las anticipó Franz Tamayo (1879-1956), tomando como tesis el “indio”, la energía nacional, frente al extranjerismo alucinante de su tiempo. Además, con una profundidad de reflexión filosófica concierne a Marvin Sandi: “El hombre convive con la tierra, pero sólo cuando es capaz de escuchar las voces del silencio se le abre el camino hacia la libertad” (Sandi. 1966: 11).

La corriente aleatoria sincrética propiamente dicha tiene dos vertientes, por un lado, las ideas profesadas por Roberto Prudencio, quién sostiene, que “la cultura está determinada por el factor geográfico. Es en la naturaleza que está el germen del arte; es en la muda tierra que se oculta el vocablo. Cada región del mundo plasma sus propias formas, cada paraje suministra sus peculiares expresiones... Por tanto, no hay civilización sino civilizaciones... Cultura es la expresión del alma de un lugar, del alma de un pueblo”. En síntesis, el pensamiento de Prudencio alienta a seguir las

huellas del pensar andino, que ha “sido siempre dominador y productor, y nosotros debemos ejercitarnos en la lucha y en la creación. Al indianizarnos recobramos nuestros propios medios expresivos” (Prudencio. 1939: 10). Por otro lado, Fernando Diez de Medina, es figura central de la mestización en el pensamiento boliviano, como resultado de su reflexión propone el “nuevo indio”, incluso impulsa una globalidad del pensar aproximado del indígena-originario, por eso, dirá: “no es el supuesto fetichismo y animismo indígenas, como señalan los investigadores europeos; sino que mundo, accidentes del paisaje, animales, plantas y hombres constituían un gran sistema de vida consciente y relacionada entre sí” (Diez de Medina. 1965: 34).

Y por último, el razonamiento del pensar puramente occidentalizado basado en la matriz griega. Uno de los representantes más sobresalientes es Gabriel René Moreno, con visión elitista y clasista sostiene, “la minoría superior acabará con la existencia de la mayoría inferior. Pero eso, a la larga. Causa, primeramente la inquebrantable persistencia semi-civilizada del indio y segundo, la mestización de la buena raza con la mala, como derivación híbrida, progenies dañinas...” (Moreno. 1930: 113).

Esas ideas dan base al saber occidental en tierras colonizadas del país y Suramérica, con conocimientos generados desde el mundo griego hasta la post modernidad, que tienen un hilo conductor unidireccional en fundamento a una modalidad de lógica, la dialéctica y la escritura. Sobre el asunto, apoyado en varios autores, Denise Arnold señala que a través de la escritura se establece un patrón lineal y evolucionista, en donde “la sima civilizatoria es el desarrollo de la escritura alfabética europea” (Arnold, 2008: 49); son esos elementos que sustentan las reflexiones y actividades del saber occidentalizado. De esta manera, el modo de pensar originada en Grecia tiene primacía formalmente global y su reflejo ha originado una crisis trascendida en la relación del ser humano con la naturaleza. Frente a esos criterios, emerge la lógica de relacionalidad inmerso en las culturas propias, como la de andino-aymara, que se describe más adelante.

4.1. LAS FORMAS DEL PENSAR Y LA NATURALEZA

La contaminación de las ciudades en países latinoamericanos avanza peligrosamente, las consecuencias son muchos factores entre ellos gases tóxicos de automotores viejos y nuevos; también son causas la quema de árboles y arbustos secos, como el chaqueo de inmensos territorios para el monocultivo de productos transgénicos en los llanos y valles; estos sin duda, afectan al entorno natural y a los seres humanos, estos que en las últimas décadas habitan en conjuntos ya mayores en las ciudades latinoamericanas. Así el deterioro del medio ambiente es bastante acelerado, siendo una perspectiva el uso de forma generalizada de mascarar antigases o barbijos de protección para la respiración. De esta manera, los problemas (ambientales) que eran del viejo mundo ahora son globales, alentados ampliamente por un sistema de la razón técnica, que brilla como una idolatría en los países llamados desarrollados, este sistema tiene efectos nefastos para el medio ambiente, devastando la naturaleza en nombre del “desarrollo”. Todo eso, según varios investigadores son solamente señales o síntomas del problema, en lo esencial, las causas de la crisis del medio ambiente en el planeta tierra se centra a la modalidad de pensar, que adoptaron el modelo de desarrollo dominante.

“La verdadera causa de la crisis del medio ambiente es una manera particular de pensar. El estado del medio ambiente mundial es una prueba monumental de que hay algo fundamentalmente equivocado con esta manera de pensar, lo que hoy se refleja en la mayoría de las lenguas dominantes del mundo” (Jeffrey Wollock. 2001, citada por Denise Arnold. 2008: 417).

La desconfianza en la “diosa razón” como único eje determinante en los seres humanos, ha sido puesto en debate hace ya varios siglos atrás. Como el pensamiento de Blaise Pascal, que ya planteaba la necesidad de un Dios que nos lleve a escuchar el corazón humano más allá de una razón, es decir, anunciaba una limitante de la razón para conocer lo sagrado verdadero. En la década de 1990,

Gabriel García Márquez, anunciaba que “muchas cosas que hoy son verdad no lo serán mañana. Quizás, la lógica formal quede degradada a un método escolar para que los niños entiendan cómo era la antigua y abolida costumbre de equivocarse” (Martínez. 2006: 36).

La “mono-cultura de la mente” (Shiva. 1993, Arnold. 2008), viene de esa formalización del pensar a la neo-colonización (en el país se dio en la Educación Intercultural Bilingüe –EIB–, han “incluido” a algunos indígenas para no romper el sistema mono-cultural), estructurando según el pensar europeo, a las lenguas indígena-originarias, con eso, destroza definitivamente la lógica propia de los pueblos culturales originarios; y a través de la EIB se aparenta adoptar poses de democracia participativa, que en el hecho -como señala Denise Arnold- es una simulación moderna de la participación. En el fondo, sigue la corriente ideológica occidental colonizante la EIB. Javier Medica argumenta, que no puede haber una relación intercultural entre culturas opuestas como la aymara y el español, precisamente por las diferencias en la manera de pensar que cada una de las culturas postula.

Frente a este problema, es importante retomar una “conversación”²⁴ sobre la “cultura”, que en su origen significa “cultivo” y “cuidado”, esto no implica solamente el “hacer brotar, florecer y beneficiar”, ni las expresiones internas de cultura formal y hasta popular, sino es cultivo y cuidado del conocimiento a través de la educación, tomando en cuenta los valores como la actitud de conciencia en la cooperación mutua, el *Ayni*. Este patrimonio cultural legado de nuestros ancestros aún persiste en las culturas andinas. En el diálogo de la “inter-cultura”, es preciso quitar las máscaras de la mono-cultura, restableciendo el sentido eficaz de “complementariedad”, como la relación de semejantes pero opuestos. El carácter interno de interculturalidad como conversación entre culturas es expresión recurrente de voces heterogéneas, porque alcanza amplias coincidencias en ideas y contrasta puntos de re-encuentro con las partes excluidas, para un “nuevo modo de pensar”. Esto representa en gran parte, “una nueva manera de mirar las cosas, de una racionalidad científica y, en síntesis, de una nueva ciencia” (Martínez. 2006: 37).

En estos tiempos de cambio, se retoman concepciones sobre el “des-aprendizaje o deconstrucción”²⁵, especialmente la noción del “diálogo” en sentido “descentrado” (Pascal), para alcanzar nuevos significados a partir del análisis crítico, esclareciendo algunos elementos propios de su creación. Etimológicamente, el concepto dialogo viene del griego *logos* significa “habla”, y el término *día* significa “intercambio de ideas” y no solamente “dos”. Esta disposición del concepto diálogo -según Arnold- asume mucha importancia en la reorientación hacia una auténtica interculturalidad, como conversación de la multi-locus y no al monólogo centrista; precisamente la realidad necesita una interculturalidad “dinámica incesante entre dos culturas -o sociedades e incluso civilizaciones- en un estado perpetuo de flujo y desenvolvimiento”, en fin, “una verdadera interculturalidad, exige abrir las puertas de la universidad hacia la comunidad, para que todos participen en su construcción y transformación” (Arnold. 2008: 421).

En la inmensidad de la naturaleza del mundo no estamos solos, hay siempre muchos espíritus que nos acompañan en nuestras vidas. Pues, en cada cultura existen deidades benefactoras, semi-protectores y hasta maléficas, por eso no hay un solo dios, sino varios dioses, incluso nacen “nuevas *Wacas*” que acogemos en la vida cotidiana; por eso, cuando muere la persona, será preciso acompañarlo en el viaje al otro lado del mundo, con utensilios o herramientas que en vida les han sido útiles, como señalaron los entendidos de los pueblos culturales andinos.

Hay verdaderas relativas como también verdades innegables. Pero es necesario visibilizar la verdad comprendida por el ser humano, que está en todas partes y no en un solo lugar, es decir, es patrimonio de todos como conocimiento. Así, afirmaba Pascal, que la razón es un criterio de conocimiento a la vez útil e incompleto, porque “...Todo lo que es incomprensible no deja de ser” (Pascal. 2006: 521). Se ha agobiado y atestado sistemáticamente en la mente, que hay una sola deidad y que estaríamos solos en este mundo, en “este valle de lágrimas”. Esta filosofía viene de la concepción lógica: “El Ser Uno al cual se aferra el pensamiento y del cual no

parece poder desistir sin destruir su propia forma, escapa más y más al conocimiento” (Cassirer. 2003: 16). De ahí, el persuadir en competir por la salvación del “yo”, acudiendo incluso al “si pienso, existo” o “si compito, existo”, de lo contrario estarían fuera del sistema mono-cultural dominante.

En el fondo, la crisis cultural se da desde lo ético-moral y cuyos síntomas se hacen mundialmente evidentes, por el lucrado de los recursos naturales y la liquidación de la naturaleza. Se halla generalmente en la mente y la actitud de las personas, que han adoptado esta manera de pensar mono-lógico. Aparte de la crisis de cualidad de pensar, también está en dificultad el paradigma lineal unidimensional en su modo de conocer la ciencia y los enfoques colonialistas imperantes.

Al aproximarnos a la respuesta a la crisis del modo de pensar, la hipótesis emergente está basada en elementos del conocimiento de los pueblos culturales originarios, que presentan considerables contrastes al pensar tradicional lógico-positivista; una de las iniciativas es el pensar aymara. Estas cosas ligadas al lenguaje constituyen el medio universal de la comprensión misma (Gadamer. 1996: 467).

Iván Guzmán de Rojas (2007), describe tres argumentos en el prefacio de su obra, como síntesis de antecedentes del idioma antiguo aymara para formular la lógica aymara: el algebra trivalente. *Primero*. “El artificio de esta lengua y la industria de los inventores de ella, es el uso de muchas partículas que tomadas por sí no significan nada y ayuntadas a los nombres y verbos les da mayor o nueva significación”. Ludovico Bertonio (1557-1628). *Segundo*. “Una idea anterior a la formación de la lengua, la coordinó y dispuso así, para conferirla íntegra y funcionante, racionante;... que por tanto, su integridad es tan homogénea como la de una creación superior de una mente causante”. Emeterio Villamil de Rada (1804-1880). *Tercero*. El estudio de la complejidad de la conjugación de los verbos y de la gramática aymara en general “... No debe creerse que este estudio consiste en encajar por fuerza a la flexible y rica lengua aymara en el molde rígido de una gramática europea”. Nicolás Fernández Naranjo (1951).

Por lo tanto, los elementos señalados muestran una síntesis de datos que nos permiten fortalecer la presente tesis, hacia una estructuración dinámica del conocimiento a través de la lógica aymara, porque existe un pensar semejante a la “creación superior de una mente causante”, asimismo la pertinente advertencia de Fernández Naranjo, de no encajar la flexible y rica estructura lógica de la lengua aymara a un modelo rígido de la gramática de Saussure. Con estos elementos se sustenta la lógica aymara por sus cualidades de relación con todos, que constituyó en el pasado una visión integradora y abierta. Actualmente, Guzmán de Rojas, describe la teoría sincrética de la lógica modal trivalente aymara a través del álgebra trinario: $1 / 0 / -1$, en franca respuesta al álgebra binario de Boole. Aproximándose al principio de incertidumbre de Werner Heisenberg, para emprender el establecimiento de la mecánica cuántica, sin entrar aún a la metafísica cuántica.

4. 1. 1. LÓGICA: INDÍGENA – ORIGINARIA.

La “lógica” como ciencia del pensamiento e instrumento principal de la filosofía, se conceptúa como “teoría de la inferencia que explica el proceso de razonamiento a partir de premisas, se tiene conclusiones” (Guzmán de Rojas, 2007: 8). La lógica como juicio, según Pascal: Juicio es aquel al que pertenece el sentir, cuando es un juicio que reúne las condiciones. Sin duda, la lógica no sólo es sabiduría descarnada, incluso siendo dispositivo de la filosofía, también es resultado de la consideración de los hechos que presenta la practicidad en la realidad misma.

El conocimiento de la humanidad andina es complejo, incluso cuando se abre a la reflexión, mucho más cuando se tiene que traducir, y precisar elementos filosóficos de los pueblos culturales originarios, en nuestro caso, del idioma aymara. Lo importante, pareciera embarcarnos hacia destinos desconocidos, a través del pensar desde el reconstituir la “diferencia” que redefine el sentido de la “semejanza”, es decir, la identidad de pensar. Porque no sólo se trata de “descubrir el sentido del Mismo en la exterioridad al Otro” (Arnold. 2008: 51), también es recuperar las

modalidades de una lógica integral. Más aún teniendo en cuenta que lo principal del estudio, no es únicamente presentar pruebas de otra manera, sino es aproximarnos a las realidades invisibilizadas hasta reprimidas del saber de los pueblos culturales andinos, en el fondo, es articular reflexivamente las relaciones internas con los planteamientos externos del *Ajayu*; sin duda, una de las fuentes primarias es la lengua aymara, porque inmersa está en ella la racionalidad de la población andina.

Una coherencia lógica subyace en la semántica de los idiomas andinos, por una parte, expresan reflexiones en términos dialécticos explícitos de transformación individual y colectiva, como señala el término quechua-aymara *Kuty* (cambiar, volver), por otra parte, aun pre-existen representaciones de complementariedad en las comunidades originarias, por ejemplo, los valores de reconciliación (*pampachaña*) aymara. Estos nexos característicos identifican los principios de complementariedad del ser andino. Sin duda, son temas apasionantes, que tal vez no van a ser acabadas ahora, sino más bien recién se abren, porque emergen estas relaciones interconectivas al ser visibilizadas, con su propia modalidad de pensar. En esa dirección, Guzmán de Rojas, anuncia, “la formalización algebraica de la Lógica Aymara”, desarrollando un algebra trinario, sin esconder las raíces culturales y el método lógico aymara.

El pensar trino siempre existió en el pensar natural de las personas, pero no fue asentada por la lógica formal aristotélica, como actividad lógica sensata, porque el “tercer excluido” consolida exclusivamente la dualidad (ser – no ser); pero Aristóteles, advierte en el *Organón* que “es evidente que no todas las cosas son o tienen lugar por necesidad (lógica). Hay casos de contingencia; entonces la proposición afirmativa no es más verdadera ni más falsa que la negativa” (Guzmán de Rojas. 2007: 16).

Para los antecedentes, investigativos de la lógica trivalente tenemos a Jan Lukasiewicz, que plantea las lógicas polivalentes en el año 1917, cuando elabora las tablas de verdad con tres valores, la trivalente; en 1973, Lotfi A. Zadeh, reflexiona sobre la “lógica difusa”, modifica las concepciones clásicas de verdad y falsedad, y

pertenencia y no-pertenencia a partir del principio de incompatibilidad, por ejemplo, “*cuanto más nos acercamos a ver un problema del mundo real, tanto más difusa resulta la solución*”. Como se ha señalado, está el principio de incertidumbre de Heisenberg, por ejemplo, la dualidad partícula–onda. Así, anotan ocho formas de acercarnos a la realidad cuántica. La teoría cuántica hace suya al expresar que todo está interconectado en un campo subatómico, donde el sujeto influye en el objeto. Semejante a dichas ideas, se constituye la lógica aymara con una estructura de tres valores que reclama la vida, pero aún tardará en hacerse carne con regularidad en la subjetividad del filosofar humano. De esta manera, es importante analizar los juicios andinos, en sus versiones que expresan formas y modos del reflexionar aymara, como una modalidad del manejo de la trivalencia en el imaginario andino.

La creación de espacios dialógicos fomenta maneras deliberativas e imparciales, es una cualidad que se estructura en el pensar aymara: *Jisa / Inach / Jani* (sí / quizá / no), dentro del esquema de tres valores: 1 / 0 / -1, es una comprensión de la lógica natural aymara. Como conocimiento es un mecanismo natural de pensar que permite no solamente organizar los pensamientos, la ritualidad, arte y otros, incluso dando coherencia al accionar en la comunidad; también son elementos integradores de la vida misma: las lógicas del sentimiento, el coraje y la razón. De este reflexionar originario emana el saber de que todos tienen vida. La existencia humana (*jaqi o runa*) vive compromiso comunitario con prestación de servicios (*Yanapa*), el acto de conciencia (*Ayni*) con la naturaleza y las divinidades locales o tutelares y universales.

3. 1. 1. 1. LA LÓGICA DEL AJAYU.

La cuestión es cómo entender la lógica del movimiento. La disposición natural del cambio se explica a través del concepto aymara *Kuty* (cambiar, volver). El sentido del movimiento se manifiesta en la palabra *Pachacuty* (revolucionar); son aspectos generales establecidos del conocimiento del movimiento en el mundo andino. El cambio se desarrolla normalmente entre los polos opuestos, ya sea en la paridad formal *Alax o Hanaq* (arriba) y *Manqa o Urin* (abajo), donde ambos opuestos

coexisten en complementariedad del *Taypi* (centro), como también recuerda la memoria histórica en la relación tripartita del tiempo mítico: *Ch'amaqa-Pacha* (tiempo de oscuridad), *Urpu-Pacha* (tiempo de neblina) y *Qana-Pacha* (tiempo de claridad). En todo eso, existen procesos de encuentros y desencuentros de los opuestos, es el espíritu lógico del *Ajayu*.

La otra forma ontológica que surge de la interpretación del conocimiento andino – aymara, está en términos a-ontológicos, “lo que no es llega a ser, lo mismo a la inversa” (R. Paredes. 1988), pero siempre existe un camino corto o largo, donde lo imprevisto se da, entonces hay que estar preparados para plantarse la mediación, el *inach* (lo “incierto”); en los hechos es una lógica “incluyente” que no es la exclusión radical del opuesto, sino ahí hay la necesidad de relacionalidad con el oponente. Esta forma de pensar plantea otro problema: quién incluye a quién, pudiendo entenderlo como parcializada, porque quién incluye puede mostrarse de acuerdo a su criterio. El tema central, es la integración del conocimiento heterogéneo, porque deben referirse los polos opuestos como a sus amplias relaciones recíprocas, que la complejidad global requiere del principio de complementariedad.

Precisamente, la lógica aymara expone elementos complejos y significativos de la convivencia humana. Por una parte, es “compleja” cuando la comunidad humana andina no es una simple “masa” de personas, sino es vida trascendida de conciencia (*Ayni*) en “común unidad” del *Ayllu–Marka*. Por otro parte, es “significativo” al pensar lo plural, lo comunitario, es asumir “primero el nosotros y después el yo”, porque permite no sólo tener una capacidad del lenguaje del con-partimiento (participar), que destacan las orientaciones reflexivas en paridad, trivalencia, tetraléctica y pentavalente. También existen compromisos colectivos que la gramática aymara en su lógica interna expresa, según Martha Hardman:

1ra. Persona: *Juma* y *Jiwasa* (tú y nosotros). Es criterio *inclusivo*.

2da. Persona: *Naya* y *Jupa* (yo y el). Es criterio *exclusivo*.

En el siglo XVI, Ludovico Bertonio, ya comprendía del pensar andino-aymara originario, que la gramática aymara enuncia la “primera” persona como “nosotros”. Si realizamos una interpretación etimológica del concepto *Jiwasa*, este término está compuesto de tres “sílabas significativas”: “ji” significa si, en sentido afirmativo dialógico; “wa” que funciona como sufijo de conjugación en número; y “sa” sufijo que indica modo potencial de “condición”. Entonces, *Jiwasa* significa ‘afirmación contextual del nosotros’. Y en términos formales sería “común-unidad”; en primer lugar, se reconoce la variedad de personas en *Ayllu*, y después la comunidad se congrega en *Marka*. Sin duda, es una forma singular de concreción de la “unidad”, este pensar natural fue usado por el conocimiento andino-aymara.

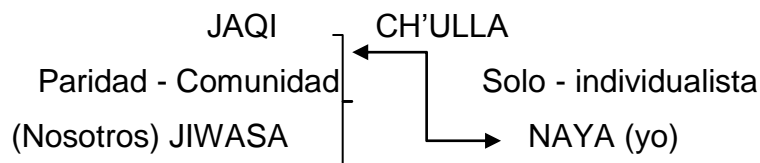
De esta manera, la referencia de Ludovico Bertonio tiene sentido, puesto que no sólo es una plenitud concurrente de diálogo, sino implica instauración de espacios ecuánimes de deliberación en la colectividad, como el *Cuscachaña* (armonizar problemas) o *Yanantin* (ayuda resolviendo conflictos), que se constituyen elementos de afirmación de respeto a la decisión comunitaria, es decir, que incluye la intensión del “sujeto colectivo”. Pero este “sujeto” no es descarnado, ni mucho menos una persona que se tiene que atender por caridad para asimilarlo o incluirlo como se entiende en la lógica occidental, al contrario, es el *jaqi* que constituye la comunidad, por eso es importante la relacionalidad de vida en *Ayni*, *Minka*, *Waki*, que crea y recrea una interconectividad entre todos, puesto que, la vida misma es prestada que hay que devolver con la muerte.

Como contraste la lógica formal “excluyente” (3er. Excluido), fundado por Aristóteles, tiende a lo uno absoluto, el “ser”, base del conocimiento filosófico Occidental. Concretamente, la lógica binaria tiene como propósito explicar el “ser” y “no ser”, que entre ambos se excluyen, es el argumento que fundamenta al individualismo, es decir, se piensa primero en el “yo”, en seguida están los demás, “pienso, luego existo” expresa Descartes, o en el caso neoliberal “compito, luego existo”. En lo esencial, esta predisposición razonada prioriza al “ego” para consolidar el ser “uno”.

En los pueblos culturales andinos (aymara, quechua, uru, chipaya y otros) sus conocimientos consideran conceptualmente a la naturaleza viva, incluso poseen necesidades vitales el cosmos y la tierra, que son atendidos a través de la ritualidad, la espiritualidad como la energía del *Ajayu*. Por eso, es inevitable la actitud de respeto, se da en el saludo personal y la solicitud de permiso colectivo, cuando expresan las libaciones a la *Pachamama* y otras deidades, en todo eso, subyace un criterio propio de la sabiduría andino-aymara que trasciende ahora a la clase popular del país.

En este sentido, la lógica aymara se sintetiza, por un lado: en modalidad dual, expresada en la paridad, por ejemplo, varón y mujer, derecha e izquierda y otras, ellos se inscriben en los paradigmas del equilibrio, porque en el quehacer mismo del aymara o quechua está la interrelación permanente de los opuestos para crear acuerdos. Por otro lado, entre las variantes lógicas andinas están la trivalencia, tetra-valencia y la penta-valencia. Estructuran el marco lógico del *Ajayu*, concentrando el espíritu natural, la fuerza del alma y el coraje de la vida, que proporcionan vitalidad al conocimiento andino-aymara.

El método formativo originario de los Andes es la “paridad”, el punto central de equilibrio, expresada por la mediación *Taypi*, que se concibe “productiva” porque beneficia a la comunidad de vida, en la preservación de la especie. Mientras *Ch’ulla* (impar, desigual) desequilibra, que llega a ser “improductiva”:



La “paridad”, criterio de correspondencia es ilación entre dos elementos opuestos, se distingue como categoría del pensar andino-aymara, de manera natural es el par fundamental el hombre y la mujer, como en cualquier sociedad humana, que no pueden vivir uno sin el otro; y las distintas formas del plan lógico andino, como derecha-izquierda, arriba-abajo, mayor-menor y otros recrean la relación paritaria;

estos elementos del pensar sostienen el paradigma andino–aymara de relacionalidad, así el principio de complementariedad emerge de la necesidad humana.

En este sentido, el tiempo pasado y futuro se interrelacionan, como señala el discurso reflexivo del aymara; tal lógica andina organiza máximas, como *Akat Qhipharu Kuna Ut'chini*, “de aquí para atrás que habrá”, esta traducción al castellano, pareciera que el futuro estuviera atrás, en realidad se rige por *Qip Nayra*. Si se reconoce al pasado que construye el presente para proyectar el futuro, entonces Qip Nayra aparte de ser método también administra la visión holista, porque integra el pasado con el presente, como se percibe en la cosmología del conocimiento andino.

4. 1. 1. 2. LÓGICA ANDINA: EN GUZMÁN DE ROJAS, TEMPLE Y CONDARCO.

Lógica trivalente. Iván Guzmán de Rojas, nacido el 30 de marzo de 1934, en la ciudad de La Paz. Habla el castellano como idioma materno, el inglés y el alemán como lenguas extranjeras.

Estudioso de la lengua aymara antigua, Guzmán de Rojas, analiza concretamente en su texto *Lógica Aymara y Futurología* (2007), a partir de los enunciados aristotélicos como la lógica modal, conceptuando la “lógica” como explicación del proceso de razonamiento, desde las premisas básicas hasta llegar a las conclusiones aleatorias y problemáticas.

En el proceso simbólico aymara, se visibiliza la lógica trivalente en términos de “un tercer valor de verdad: “Incierto”, valor que asignamos a enunciados que no se sabe con certeza si son verdaderos o falsos, existe *duda* sobre su veracidad lógica” (Guzmán de Rojas. 2007: 8).

La lógica modal expresa una característica del grado de veracidad, que recupera el sentido: *Es posible, quizás o dudoso*. En este caso, la lógica modal ya no puede ser

bivalente cerrada, sino existiría ciertas variantes, como la trivalente. La lógica modal trivalente opera con tres valores de verdad, que rompe la dualidad formal excluyente. Así la lógica aymara se asocia a tres dígitos:

X = 1, hay certeza que el enunciado contiene verdad, es veraz. En aymara, JISA, CH'ICA

X = 0, no se tiene certeza que el enunciado sea veraz o falso, es incierto. En aymara, INACH.

X = - 1, hay certeza que el enunciado no contiene verdad, es falso. En aymara, JANI.

El proceso del reflexionar con tres valores es complejo, sin embargo, posibilita eventos de des-centramiento de problemas, para luego reorganizar los puntos imparciales de encuentro; en el cual se incluye un espacio para el tercer elemento, por tratarse del pensar “trivalente”. En palabras de Guzmán de Rojas, esta lógica explicaría los sucesos de la vida, con la mediación de “escenarios” neutrales de solución de conflictos. Se conseguiría llenar una necesidad lógica al relacionarse con el acontecer de la existencia humana. Por eso, el reflexionar compuesto con tres dígitos es complicado, que no sólo implica planeamiento de la prognosis, también contiene una concepción global de la existencia, el *jach'a Ajayu*, como una evidente aproximación a la realidad.

De esta manera, el pensar del *Ajayu* muestra el espíritu de vida, que relaciona todo, esto permite no ser ciegos a lo micro y lo macro, lo regular y lo irregular de la vida, tomando en cuenta compromiso intelectual y accionar prudente, como dice el refrán aymara “no reír demasiado, para no llorar más tarde”. Sin duda, el atender el pensar y la acción bajo la lógica del espíritu del *Ajayu* es llegar a la intersubjetividad consciente, que en realidad, es responsabilizarse de los demás, creando puentes dialógicos entre los hombres y las mujeres de este país.

El reconocimiento del conjunto de la colectividad, la plurinacionalidad o “entre culturas”, radica no sólo horizontal abierta del pensar andino-aymara, sino que el núcleo del conocimiento andino distingue un criterio integrador con visión de todos, por eso es fundamental comprender “el nosotros primero y no el yo”. Esta concepción registra el multiverso²⁶, ya sea en la relación entre los seres humanos con la

naturaleza y el cosmos, como también entenderse las semejanzas y las diferencias en actos y pensamientos, por ejemplo, *Quscachasiña*, es “perdonarse mutuamente”.

Lo propio del vivir en comunidad requiere un principio general del accionar público estrechamente ligado a la ética social. De manera que la ética aymara también tiene en su núcleo de comportamiento un criterio de complementariedad; por eso, según Guzmán de Rojas, la lógica trivalente, es manifiesto hecho en el anillo algebraico trinario de la Lógica Aymara. Por lo tanto, el quehacer humano ético aymara no es mera inclusión para formar masa o “pueblo”, sino está estructurado en criterios trivalentes, que integra la vida en constante transformación por conciencias intuitivas.

El principio de complementariedad. Dominique Temple. Investigador Francés, publica “la Dialéctica del Don” (1986). En el estudio analiza los aspectos antropológicos orientados a la productividad de las comunidades indígena-originarias, cuando señala que “el hombre individual representa la muerte, el hombre social está vivo”. Porque, la relación triádica crece al socializar en comunidad, mientras muere en el individualista al no lograr la conciliación de los opuestos; por eso, hay una necesidad de coexistencia a través del esfuerzo para lograr la calidad de complemento con lo otro: El principio de la complementariedad.

Cuando investiga la estructura lógica del indígena–originaria, sostiene “la palabra dual, por ejemplo: hombre – mujer, tío – sobrino, etc., significan el ser contradictorio de una relación exogámica. Otro ejemplo, las mitades de arriba y de abajo, del este y del oeste, etc. Aquí la contradicción se expresa a través de elementos desunidos y opuestos, pero que están necesariamente relacionados uno con el otro por un lazo común. Esta contradicción equivale a una oposición de complementariedad” (Temple. 1989: 118).

De esta forma, la complementariedad orienta no sólo la conciliación de elementos opuestos, sino se perfila ampliamente como principio integrador en calidad de nexo de la comunidad, en dicha interrelación se dinamiza la conciencia de una forma

dialógica. En lo esencial, los opuestos se relativizan en el acontecer de los hechos y en el movimiento de las cosas espirituales como materiales.

El pensar en la transversalidad. Ramiro Condarco Morales. Investigador e historiador orureño, dedicado al estudio del trama de la proto-historia (1971), esboza los conocimientos de los antepasados a partir de los datos que proporcionan los cronistas de la colonia española, principalmente, los accesos de comunicación propias de los pueblos indígena-originarios.

La vivencia en transversalidad que constata Condarco Morales, son las vías de comunicación, llamados los “caminos del Inca” que aún existen en diferentes espacios andino-amazónicos. Por eso, anota que “la intensa actividad de intercambio realizado a lo largo de ambas vertientes entre las tierras altas y bajas ha quedado impresa en las huellas de otra realidad estrechamente asociada a la primera: Las vías de comunicación” (Condarco. 1987: 23). Por ejemplo, se refiere a los “Caminos del Inca”, o los *siqui*, que aun existen. Esto demuestra una constante fluidez de información, marcando una vida de transversalidad cultural, a pesar de las dificultades del espacio geográfico y sus formas de comprensiones regionales.

Por otra parte, la capacidad de incorporación de otras formas de relacionamiento, como en lo económico estableció un hecho de complementariedad, a través de una correspondencia de la transversalidad (espacio–geográfico), que confirma la existencia de una estructura lógica de los seres humanos andino – aymaras; de esta manera, se explica ampliamente la vida de relacionalidad entre espacios, como los Andes, la Amazonía y las pampas chaqueñas, fue una constante comunicación de encuentros de la selva con el altiplano, mediados por los yungas y los valles.

En esta orientación, tal vez tenga el concepto *Kuti* un sentido propio, no solo como simple “vuelco o revolución”, sino una vivencia del conocimiento aymara o quechua en permanente innovación comunitaria, de esta forma, actualmente se visibiliza con amplitud en las ferias comunitarias con sentido transversal, por ejemplo, la feria del

“16 de julio” de la ciudad de El Alto los días domingo y jueves, que tiene una dinámica integral socio-económica popular bajo la lógica de “vuelta o rotación” (Yampara. 2008: 15). Por eso, cuando se reflexiona en términos del *kuti*, es descubrir la posibilidad de caminar más allá de la realidad, porque el vínculo vuelco es transversalidad, que encierra la relacionalidad del *Ajayu* en el conocimiento andino

4. 1. 2. EL ENCUENTRO DE DOS RACIONALIDADES: ANDINA Y OCCIDENTAL.

Antes de distinguir las dos lógicas: la andina y la occidental, es ineludible referirnos al concepto “racionalidad”, cotejándose de pronto complicada su definición, porque está íntimamente ligada a la vida de las personas desde dimensiones teleológicas, ontológicas y metodológicas, que se consideren razonables en una cultura; así la racionalidad se muestra dinámica, de acuerdo a diferentes contextos donde fluye, por eso “no se puede reducir a un esquema o patrón universal” (Casas Navarro. 2005: 15). Sin duda, la racionalidad es patrimonio de la especie humana, por eso hay variedad de racionalidades y no solo una, su existencia natural muestra interconexión permanente entre los sentimientos y la razón en el ser humano, como aseveraba Pascal, existen razones del corazón como de la razón. En esta dirección, abrimos la investigación de la racionalidad humana ligada a la razón y a las emociones del ser humano en el mundo.

LA RACIONALIDAD ANDINA

La población andino-originaria, realza y exterioriza su propia lógica, no muy lejano de las lógicas modales, que describiera Aristóteles del conocimiento humano. Pero la matriz cultural andina se desconcentra de las lógicas mono-integrales, porque la sabiduría andina adopta métodos del pensar diverso, que se constituye en una comunidad pluri-versa, comprendida de manera *ajayista*, como energía que se reorganiza continuamente, ya que esta realidad está espiritualizada, restituyendo así la memoria histórica para el presente. Esto, nos remite a yuxtaposiciones de diferentes niveles epistemológicos, por ejemplo, la transformación de la realidad con

justicia social (Fernández. 2000: 330). De esta manera, las protestas de resistencia de los pueblos culturales no siempre llevan o se inician desde una predisposición “comunal” popular, sino también desde las concepciones naturales de justicia inmersa en el ser humano andino, actualmente nutrida de elementos lógicos de relación.

La racionalidad andina incorpora *lo incierto*, es característica de expresión de la modalidad del pensar aymara. Una indeterminación como elemento lógico se emplea cuando no se sabe realmente con certeza si son verdaderos o falsos, está la duda, pero esta duda direcciona hacia un tercer componente de valor, que se muestra en la realidad la vida.

El propósito visible la racionalidad andina fue el ajuste hacia puentes de enlace entre la ciencia y la espiritualidad, por ejemplo, la observación científica del conjunto de los cuerpos celestes del universo, la *chacana* “cruz andina” como orientadora y la “vía láctea” como origen del agua. Por otro lado, lo más problemático de la vida es el “destino”. Esto es quehacer que está en la práctica de los *Layka*, que son “guías espirituales” (Gamaliel Churata 1942), quienes ligan su accionar reflexivo al tema del enigma de la vida y el mundo. En esa dirección, es notable la inspiración de Guzmán de Rojas, cuando se refiere a los *Layka*, como guías que actúan bajo la lógica tripartita y encargados de crear escenarios neutrales, orientado a dar soluciones en los momentos de crisis. Se organiza una racionalidad con tres valores que emergen del fundamento de la intuición de la totalidad.

En fin, la categorización del pensar aymara, muestra arquetipos de paridad explícita de la cosmovisión andina: *Jach'a* y *Jisk'a Ajayu*, que comprende relación de energías de “lo grande” y “lo pequeño”, también de mayor a menor, y de primera con la segunda. Estas relaciones encaminan hacia una aproximación al tejido del misterio de la vida entre la persona y el mundo.

LA RACIONALIDAD OCCIDENTAL

Los rasgos esenciales de la racionalidad occidental se centran en su cosmología, en el cual los elementos principales es la exageración de la palabra a través del “logos”, el verbo es el primero: “Dios dijo hágase... y las cosas se hicieron”, está escrito en Génesis de acuerdo a la Biblia. Como se anticipó, la sima civilizatoria es el perfeccionamiento de la escritura alfabética occidental, mostrando un poderío lógico de la palabra escrita de las lenguas dominantes, que deteriora la oralidad de los pueblos culturales.

Con la comprensión de la naturaleza como objeto y el hombre, como sujeto; ahí emerge la relación sujeto – objeto, es fundamento del saber occidental, en procura de alcanzar la racionalización de la sociedad de acuerdo al criterio de Hegel. En el cual “la racionalidad occidental es idealmente la de la ciencia y la tecnología..., la racionalidad de fines, se reduce a la coherencia lógica de medios y fines” (Peña: 2005: 30). Asimismo, Herbert Marcuse, percibe una radical contradicción entre la sociedad racional y la racionalidad de medios y fines: “La sociedad racional subvierte la idea de razón” (Peña: 2005: 31); se puede comprender que la razón en función de los medios y fines trasciende hacia el poder. La imposición del poderío de la razón se instrumentaliza para dominar el territorio, el aire, los animales, en suma la naturaleza; aunque se ha dado esfuerzos en los procesos de humanización, que tiene heterogéneas tendencias como el marxismo. Esto, es lo más resaltante del conocimiento occidental.

4. 1. 3. EL DIÁLOGO Y LA DIALÉCTICA: CRÍTICAS A LA DIALÉCTICA PLATÓNICA Y HEGELIANA.

El estudio de la filosofía del lenguaje tiene dilatado discernimiento en el campo del conocimiento por quienes intervienen en la reflexión del diálogo, por eso es preciso detenernos una vez más en el análisis de la relación “diálogo”. En el horizonte de la cultura griega surge el diálogo *Cratilo* de Platón, que trata de la temática del lenguaje

en sí; según Gadamer, en Platón existen dos teorías que ahondan la relación de palabras y cosas: La teoría convencionalista encuentra la univocidad del uso lingüístico a través del “acuerdo” y el “ejercicio”, la otra, defiende una coincidencia natural de palabra y cosa. En este ambiente se encuentra el desarrollo dialéctico platónico, donde las ideas son el marco general del conocimiento humano. Sin embargo, el verdadero discurso expresado por las palabras, son correctos cuando el nombre o la palabra representan realmente al objeto. Cuándo y cómo representa la palabra a la cosa, es tema de estudio, que Foucault enfrentó en el siglo pasado.

En el trabajo filosófico de Platón no sólo se encuentra una manifiesta diferencia entre *doxa* (opinión) y *episteme* (ciencia), sino el comienzo de una sistematización objetiva centrada en la *episteme*, “ciencia”, que alcanza a maniobrar la élite helénica; sin duda, en desmedro evidente de la “opinión”, como conversación llana del pueblo, cuando exterioriza una primaria relación cautelosa de lo conocido; en su tiempo fue preciso un tamiz de lógica relativo al diálogo dialéctico, para ilustrar el origen del pensar humano; que después Aristóteles sistematizaría la lógica en todo su complejidad, incluyendo la lógica de lo probable, sin antes plantear el principio lógico de identidad, como elemento base del conocimiento.

De esta manera, se puede señalar el aporte de Platón, siguiendo a su maestro Sócrates, es la naturalidad y la convencionalidad de las palabras al valorar la oralidad del discurso, dando profundidad al hecho de hablar, como una conversación interior del alma consigo misma²⁷; más allá del ideal racionalista del lenguaje que plantea Leibniz, “el lenguaje de la razón”; exhorta Gadamer, que “la palabra hablada se interpreta a sí misma, por el modo de hablar, el tono, la velocidad, etc., así como por las circunstancias en las que se habla” (Gadamer. 1996: 472). En esa dirección, emerge una conceptualización natural del discurso hablado, que influye a la expresión hablada una serie de aspectos: geográficos, demográficos y otros. En ese medio, se crea la oralidad de cada cultura, donde se resuelve la relación de palabras y cosas en el seno del pueblo.

Acudiendo a Bajtin (1984), que “los *diálogos socráticos* no son realmente diálogos. Son formalmente diálogos, pero no funcionalmente” (Arnold. 2007: 412). Lo que interesa, no es como se “piensa” que funcionan los diálogos, sino cómo funcionan los diálogos en la realidad; pero en el diálogo socrático desaparece la funcionalidad del uso práctico cotidiano en una conversación con toda sus grandes y/o pequeñas cosas ligada a la vida.

El fundamento de la universalidad del ser único, la lógica del Uno, el Ser Supremo, con precisión está en el verbo o palabra, que sustenta la creación del mundo y las cosas de acuerdo el cristianismo; constituyéndose así el fundamento del monoteísmo racional, si bien extendidas por las deducciones del convencimiento de San Agustín; en la actualidad, se conserva el hilo racionalista positivista “lo ideal gobernará el mundo material en el futuro” (Fukuyama.1990), nos preguntamos, ¿cuál ideal?, aunque de manera encubierta reluce el deseo de reconocimiento que exige el saber occidental.

La naturaleza de la oralidad, analógicamente, viene de la viva expresión del movimiento de la sangre por las venas y el aliento del ser humano, está en las colectividades desde el inicio del tiempo-espacio. Como la oralidad es una formación hablada, la viva voz, es posterior al tratamiento del “texto inerte o vivo” de la realidad (Arnold. 2008: 402). Por ejemplo, cuando expresan los cantautores populares en su voz poética y musical. “Escuchemos la voz de la gente, esa es la fuerza de la tierra” (*Istañani jaqin arupa. Ukaw uraqin chamapa*). Concluyen señalando, “somos orgullosos de ser indios”. Que tal importante, es escuchar al conjunto de la población sus necesidades y sus alegrías, para tomar conciencia de la realidad. Por eso, lo propio de la oralidad viene de la voz colectiva, que emite mensajes oportunos de sobrevivencia con la naturaleza.

Si la comunicación oral vive en las comunidades, entonces el des-aprendizaje de las posiciones individualistas necesita escuchar voces provenientes de la tierra, tal vez no sólo para buscar el equilibrio de alianza ideal, sino ver qué equilibrio emerge del

proceso de decisión realmente participativo, esto implica iniciar al reencuentro con las semillas comunitarias del *Ajayu*. Porqué ahí están los espíritus vivientes: “En los cerros las estrellas y en las pampas los niños, aguas claras para todos” (Kalamarka. 2006). Por lo tanto, se puede distinguir el verbalismo del occidente expresado como “vox populi”, y la oralidad comunitaria proviene de la energía de la tierra. Así, el proceso participativo de ambas modalidades expresivas orienta hacia comunicaciones dialógicas.

El origen histórico de la relación humana identifica dos deseos contrarios de conciencias, por un lado, está la dialéctica hegeliana, que dinamiza en su esencia el conocimiento humano, descubriendo lo “absoluto”, en la cual la síntesis de la etapa precedente constituye la tesis de la presente. Se precisa entender que el método de Hegel, es la dialéctica especulativa, “tiene por objeto ‘pensar la vida’, probar que el mundo es enteramente obra del espíritu” (Garaudy. 1985: 97). Por eso, según Hegel, la historia restablece la pura vida de los individuos, es decir, la conciencia personal es una finitud espiritualizada.

Por otro lado, la dialéctica es una lógica del conflicto, es una razón de tendencias, al punto, que el movimiento trastorna el principio del conflicto. De esta manera, el movimiento mismo –según Gadamer– no es ningún predicado de lo que es movido: el movimiento es **el concepto de la verdadera alma del mundo**. Un primer elemento que es importante comprender en su auténtica totalidad hegeliana.

Lo enunciado sirve para una comparación analítica del concepto *Ajayu*. Porque el *Ajayu* (como es cuerpo, alma y otros) crea el nexo entre todos los seres del mundo, esto no quiere decir, que todo se sabe para el andino-aymara, sino que la alteridad y el infinito existen acreditados en su propia dimensión, por ejemplo, *el wiñay marka*, pueblo de los muertos que no se sabe aun, pero se comprende ese otro mundo paralelo al de los vivos.

En el estudio “la dialéctica de Hegel” de H. G. Gadamer, sostiene, que Hegel encuentra la dialéctica en los antiguos griegos para su tarea de análisis del conocimiento. Se destaca, por un lado, el método dialéctico radicaliza una posición hasta que resulte contradictoria, por ejemplo el amo y esclavo; por otro lado, la capacidad de conciliar los opuestos conjurando el contenido especulativo oculto en el instinto lógico del lenguaje. Precisamente, la diferencia muestra el Ajayu, está en el encuentro de las partes opuestas, el cómo lograr de ambas partes contrarias una relacionalidad entre todos, así concentra la cualidad de comprensión andino-aymara.

Sin duda, la lectura unidireccional monolítica de la realidad es del occidental, centrada en el marxismo o en el liberalismo, es latente como primigenio de la dialéctica hegeliana. Esta visión de la realidad no permite otra opción al ser humano, ahí emerge la crisis del pensar occidental.

En esta dirección, el problema fue superar la contradicción del ser y el pensar para la unidad, por eso la matriz del pensamiento filosófico visible de Hegel es: **La conciencia es autoconciencia**. Un segundo elemento, como todo está relacionado en la comprensión andino-aymara, pero la autoconciencia individual, “sí mismo de la conciencia” es opuesta a la concepción del multi-verso, porque el problema no es conquistar el verdadero objeto del saber uno, sino una correspondencia del *Ajayu*.

El método dialéctico explica el “cambio” en el campo teórico, de hechos del pasado como del presente, que emprendieron en la ilustración griega a través de la lógica formal aristotélica, incluso en la concepción del mito, como señala Mircea Eliade, que el mito es una realidad viva, no sólo es imagen sagrada del pasado, sino una técnica del hombre actual usada para renovarse y percibir lo eterno, a través del ciclo dialéctico. En contraste, el tiempo lógico andino muestra una “dialéctica” que entra en la solución de conflictos, no mera liquidación de contrarios, sino en el hecho de la vida misma se avanza en complementariedad, por eso no es necesario percibir lo eterno en la realidad viva, sino, es como se dice en aymara “*taqi kunas aynikiwa*”, significa “toda cosa se despliega en correspondencia y complementariedad”, incluso

los cambios necesitan ser tratados con cualidad, esto constituye una idea central en el pensamiento andino-aymara.

Por otra parte, la dialéctica hegeliana adoptada por Marx, tiende a la superación de la pelea del amo y el esclavo, a través de “la lucha de clases” como iniciación del hecho revolucionario que plantean los marxistas. Así, “la crítica es el arma principal”. El ejemplo de Toni Negri (2003), hace un análisis crítico desde lo bio-político, que después de estar en la cárcel por sus ideales marxistas de la época del 1980, quienes lo sacaron del encierro no fueron sus compañeros del partido, ni el practicismo político del momento, sino fue la población diversa con el voto, por eso sostiene que la verdadera alegría es comunitaria y no solitaria, en el fondo, es redescubrimiento de la otra forma de vida en comunidad (Negri. 2003: 32). Y cuando Marx afirma que la “filosofía es el cerebro de la emancipación”. Pero, si la “filosofía ha muerto” (Hawking. 2010), entonces qué queda de la mentada libertad socialista.

En cuanto a los nutrientes nuevos de la vida humana en comunidad, que vienen del pasado de la raíz de la conciencia humana, por eso, es aún viable la “revolución desde abajo”, con entusiasmo y felicidad “como las abejas de las flores” (Negri. 2001: 33). Más allá de una señal de Toni Negri, es re-encuentro en las huellas de la colectividad humana.

Así, la dialéctica andina permite un proceso de convivencia humana que permite desarrollar una conciencia colectiva de compromiso en la salvación de todos. Esta posición, es contraria a la teoría del “fin de la historia”, que intenta justificar la presencia del neoliberalismo, como los discursos políticos de la década 1980-2003; porque la totalidad no se construye desde la percepción de la unidad primero; al contrario, emerge de la visibilización de lo “di-verso”, que enuncia el intermedio entre el “sí” y “no”, dando apertura al *Inach* aymara, “incierto”, que parece ser inmanente al acontecer de lo inter-dialogante colectivo. Esta concepción, se apoya en las nuevas concepciones del avance tecnológico y la física cuántica que han emprendido a transformar viejas afirmaciones espirituales en fenómenos explicables y controlables.

4. 2. LA “SOMBRA DE LAS COSAS”: EL AJAYU.

4. 2. 1. EL ESTUDIO DEL SER COLECTIVO EN EL AJAYU.

La ontología es el estudio del ser o cosa, que trata sobre la dualidad del mundo: sensible e inteligible. En esta dirección, Gamaliel Churata, no sólo descubre en el *Ajayu* la semilla colectiva del ser humano. También manifiesta radicalmente el *Ajayu*, existe relativo a la existencia de las cosas, es decir, sujeto – objeto están separados en la concepción occidental, mientras en el saber andino-aymara están ligados, como necesidad objetiva que revela lo diverso, es más, ya no es posible el trato sólo la vida de los seres humanos sin hacer referencia a los seres de la naturaleza.

En este sentido, la fenomenología del crepúsculo de las cosas: *Ajayu*, según el cronista Ludovico Bertonio (1612), describe el vocablo *Hahayu*, como “la sombra de todas las cosas”. Que lo visible y lo invisible están reunidos en la sombra. Esto muestra una representación sintética del alma, que no es materia ni es idea, sino es conjunción de ambas pero indeterminada. La comprensión ontológica del *Ajayu* en el espacio del conocimiento filosófico aymara es compleja, porque lo ontológico y lo no-ontológico son conexos. Por una parte, el *Ajayu* tal sombra de las cosas, expresa una implosión interna de lo diverso en el ente del fenómeno del espíritu, alma y coraje, por ejemplo, Tupac Amaru en 1781, cuando presencia el tormento de la muerte de sus hijos, esposa y familiares, con “un espíritu y naturaleza muy robusta, y de una serenidad imponderable, parecía que aquella alma se hallaba de continuo retirada en su propio seno...” (Bonilla. 1971: 109). Esta actitud de Tupaj Amaru es digna, que advierte en plenitud su retorno al seno de la madre naturaleza.

Por otra parte, la cultura *Callawaya* concibe al *Ajayu*, como una muestra de complejidad de vida en la explicación de la existencia humana, cuando integra entre alma y ánimo en relacionalidad con lo biológico, así, “el hombre se compone de tres elementos vitales: el alma o *Hathun Ajayu*, el ánimo o *Juchchui Ajayu* y el cuerpo material donde se hallan encarnados ambos *Ajayus*” (Oblitas. 1978: 36).

En realidad, el ser *grande y pequeño* del *Ajayu* concentran sus categorías lógicas de relación en función de los hechos colectivos e individuales, que el cuerpo y el alma viven la integración a todo nivel; por eso está latente la desintegración, por ejemplo, cuando la persona se asusta y/o cuando no llueve en la comunidad. Por lo tanto, se busca limpiar haciendo sanación tanto al espíritu como al cuerpo, en si es el “llamado del *Ajayu*” y la *milluchaña* (acción de curar con sulfato de alúmina). Análogamente, tanto la persona como la colectividad son atendidas para un restablecimiento. Esto envuelve una concepción del compromiso colectivo, bajo el principio de complementariedad del *Ajayu* “grande” con el “pequeño”, así se celebra una auténtica diversidad humana.

4. 2. 2. UNA VISIÓN POÉTICA: EL ESPÍRITU DE LOS AYMARAS.

En la Poética de Aristóteles, se afirma que muchos imitan innumerables cosas reproduciéndolas por arte, otros por costumbre y otros por temperamento, a la naturaleza en su conjunto. Los hechos humanos legendarios se remontan en epopeyas que resaltan los actos heroicos de los pueblos.

Una perspectiva poética andino-aymara, precisamente, está en la obra de Alfredo Sanjinés, cuando expone, “el espíritu de los indios aymaras será siempre más fuerte que la tierra”, desde un punto de vista española en tierras *Abya Yala* (hoy llamada América) con lógica occidental, pareciera inspirar grandes acciones, pero desarraigada de la cultura andina.

Cuando se exalta la persona andino-aymara el valor sublime del espíritu, el alma y el coraje, sin duda, responde a la alianza de los valores comunitarios con la preocupación de una vida digna, que con perspicacia al conocimiento se expanden y se adaptan a las diversas condiciones de la naturaleza. Por eso, en estas tierras con geografía heterogénea (montañas, yungas y llanos), la comunicación transversal fue normalizada bajo principios de complementariedad, que subyacen a la estructuración de los hilos disímiles como redes de conocimiento, que relata la poética andina, por

ejemplo, los *siqi*, “redes de conexiones espiritual y material” guardan al *Ajayu* en su propio contexto.

Una visión poética de complementariedad instituye una relacionalidad de armonía con la ritualidad de la vida, por ejemplo, las ritualidades a la *Pachamama* en el mes de agosto; concretamente las *ch'allas* de los carnavales revelan, por un lado, *jiska anata*, es una “licencia” para la recepción de los primeros frutos en familia interna, por otro lado, *j'acha anata* es regocijo externo en agradecimiento por la comunidad a la madre tierra. En gran parte, estas las actividades culturales de *Ayni* implican artes o técnicas visibles e invisibles de belleza que la humanidad andina ha construido de conciencia para agradecer a la madre naturaleza.

Istañani jaqin arupa. Ukaw uraqin chamapa, “escuchemos la voz de la gente, esa es la energía de la tierra”, aparte de expresar la voz comunitaria, como se ha señalado, también manifiesta una poética colectiva, en la expresión del grupo musical *Kalamarka*. Es decir, el núcleo del pensar identitario la energía viene de la tierra. Sin duda, penetra a la intersubjetividad de las personas con mensajes de compromiso comunitario del “bien vivir”. Asimismo, es el paso previo a la afirmación de las semillas comunitarias del *Ajayu*: Por eso, somos espíritus vivientes.

4. 2. 3. ANÁLISIS COMPARATIVO DE ALGUNOS AUTORES ACTUALES.

Existen contradicciones entre los conocimientos: Occidental y andino (o “amerindio”), que plantean substanciales diferencias epistemológicas y paradigmáticas. Ya que, las cosmologías modernas y occidentales se establecen en la unidad de la naturaleza y la multiplicidad de culturas; mientras tanto, las concepciones de cosmovisión amerindias entienden una unidad espiritual y una diversidad corporal, así reflejan Denise Arnold y Juan de Dios Yapita. Por otro lado, los mismos autores señalan puntualmente sobre la educación, que “el aprendizaje occidental-europeo tiende a enfocar más la mente del individuo, en cambio, según el pensamiento

subjetivo amerindio, el aprendizaje enfoca al cuerpo y su vínculo con otros cuerpos” (Arnold–Yapita. 2005: 19). De esta manera, se distinguen dos actitudes de personas opuestas, el proceso individualista y la relación comunitaria.

Una comparación inicial, nos permite comprender que el saber occidental en tierras americanas, que encumbra la desintegración racionalista, la implosión generadora de guerras y el desacople colectivo hacia el individualismo; en cambio el saber andino o amerindio advierte la intensidad creciente de la integración de lo multi-universo, la complementariedad entre los opuestos y la relacionalidad de la comunidad del ser humano con la naturaleza.

Las energías del cuerpo, como “*Ajayu, amaya, animu y jañayu*” (espíritu, alma, ánimo y conciencia) en la concepción aymara concentran una espiritualidad interna-externa, se mueven en representaciones de “envolturas” o “capas” (en aymara *q’ipichata*) a manera de tejido, situándose como red de hebras con diferentes colores, haciendo bulto de almas en constante transformación. “En el transcurso de la vida, desde la niñez hasta la ancianidad, existe una dinámica entre las capas de espíritus en que las capas interiores gradualmente se externalizan, la misma dinámica que produce el desarrollo corporal, crecimiento y maduración, hasta llegar a la decadencia final” (Arnold-Yapita. 2005: 204). En las concepciones subjetivas andinas, permiten confirmar la existencia de un proceso global de espiritualidad, más que religiosidad, porque muestra primero una comprensión de la realidad a partir de los cuerpos. El llamado del *Ajayu*, es un ejemplo clásico, como fundamento que consigue la unidad de la persona con lo eterno.

Las modernas formas y maneras de violencia simbólica persisten en su conjunto a resquebrar los saberes y sabidurías propios de los pueblos culturales andinos, pero dichas violencias simbólicas especialmente en la educación afectan al *Ajayu*, de acuerdo con Félix Patzi, existen grupos etno-fágicos, “la educación no sólo estuvo destinada al moldeamiento cerebral del indígena sino también liquidó las bases materiales de las comunidades, *Ayllus y Markas*” (Patzi. 2006: 111). Frente a este

problema, la educación oficial no solo moldeó el cerebro, sino acostumbró al cuerpo amarrándola a la sociedad de consumo, tal prisioneros del modelo occidental los andino-aymaras poco o nada hacen por una real liberación. La experiencia de la Escuela Ayllu de Warisata, recuperó el *Ajayu* formativo como práctica de las estructuras ideológicas de la cultura andina, por su organización en *Ayllu* y el trabajo comunitario en *Ayni*. Así, la Reforma Educativa del 1994, profundiza la destrucción del *Ajayu*, a través de lo “inter-cultural alienante” que mantiene el orden establecido del planteamiento liberal. Por eso, existen dos planes curriculares de educación diferenciados, unos para los occidentalizados y otros para los indios. De esa manera, se mantiene el privilegio de pocos y el sufrimiento de muchos en el país.

Si la extensión del comercio planteo una forma de colonialismo, entonces la colonialidad de la economía es la forma sutil de dominación imperial, puesto que los gobiernos neoliberales vendieron los patrimonios nacionales a las empresas transnacionales, de esa manera, se generó una invasión colonial sin declarar guerra ni gastar una bala contra los hambrientos. Como la dialéctica hegeliana-marxista pregona que el esclavo puede convertirse amo con su trabajo. Por eso han determinado quitar el pan del día a los pobres, para que mueran de hambre. Frente a este problema surge, otras formas de sobrevivencia y existencia, como opción visible que aportan las formas de pensar de los pueblos culturales originarios.

La crisis socio-política que carga el país, una deuda de hace más de 500 años, cuando los colonizadores foráneos invisibilizaron las sabidurías y saberes de los pueblos originarios, así la conquista y la República se apuntalan con una fuerte presencia del pensamiento occidental. Finalmente, se enjuicia al quehacer ideológico-político que vive el país, al describir el contra-punteo híbrido cuando se entremezclan la exteriorizan de la colonialidad señorial-liberal y el etnocentrismo indígena, que se alejan de alternativas de resolución frente al modelo societal liberal (Patzí. 2007: 81). Como colofón del análisis, Patzi sugiere diseñar sistemas comunales alterno al sistema liberal. Sin embargo, hay que tomar en cuenta el

concepto comunal mismo también encierra colonialismo, porque proviene de la “comuna”, que exaltaron los franceses al afirmar libertad, fraternidad e igualdad.

En consecuencia, estas tendencias teóricas de la compleja realidad cultural del país, tanto Patzi como la pareja Arnold–Yapita, muestran sus posiciones desde la sociología como la antropología y la lingüística. Sin embargo, cada uno de los investigadores anotados aún quedan alejados de la lógica propia de la mayoría población popular e indígena del país, por ejemplo, Patzi crítica tanto a los neoliberales como a los indigenistas, es parecido a los “pensadores bolivianos” como Diez de Medina, que propuso un “nuevo indio”. A la par, Arnold – Yapita, replantean una posición no tan alejada de la idea de interculturalidad dentro el “multiculturalismo”, lo original de los últimos pensadores sería el uso de los textiles andinos para entender la realidad andina. Sin duda, en determinado momento expresan connatos del conocimiento andino integral; pero sobre el “saber” del espíritu, el alma y el valor andinos existes limitaciones como buenas intenciones, aunque señalan estar al tanto de una nueva senda pero antigua vena de los conocimientos andino-aymaras. Lo más rescatable, desnudan con sus críticas a la EIB sumido en el pensar occidental. La reconstrucción del sistema del pensar integral propio es un compromiso comunitario que empieza con la comunicación intersubjetiva natural de los pueblos culturales del *Abya Yala*, que se percibe en el estudio del *Ajayu*, la inter-conectividad nítida entre la afectividad y la racionalidad de la humanidad andina, aún da esperanza frente al destrozo del planeta en nombre del supuesto desarrollo global. Por lo tanto, es importante reflexionar sobre la realidad de crisis que vive el país; por un lado, pareciera que no habría otra forma de vida como del *Ayllu-Marka* de tierras altas y las *Tentas o capitanías* de las tierras bajas, por otro lado, existe un compromiso comunitario con las poblaciones urbanas que viven interculturalidades propias. En sí, las raíces interculturales propias envuelven los cuidados del *Ajayu* personal y colectivo, al presente, también al *Ajayu* concierne las vivencias interculturales de las ciudades urbanas.

4. 3. AJAYU: ESPÍRITU, ALMA Y VALOR.

El análisis concerniente al concepto *Ajayu*, no sólo permite comprender los aciertos de los entrevistados, sino también entender al *Ajayu* desde las aproximaciones ya teorizadas por diferentes autores, por ejemplo, la producción textil andino-originaria que ahora se establece como los “hilos sueltos” en Denisse Arnold. De la misma forma, el *Ajayu* está presente en el tejido de la vida del ser humano andino, más allá de los complejos puentes de “comunicación”²⁸. También es recurrente en el quehacer cotidiano de la colectividad la configuración cósmica de la **Chacana** que interconecta a la tierra: **El Ushnu²⁹ y el Huaru³⁰**.

El *Ushnu* es un concepto quechua significa “punto” (según Pachacuty Yanqui), subyace en el *Ushnu* un sentido del eje del mundo (Axis Mundi). Aprender desde lo subterráneo los movimientos del cosmos destaca más que científico, porque se alcanza una comprensión de los procesos originales de la naturaleza, sin duda, esto demuestra que los pueblos indígena-originarios de América, se preocuparon no sólo por el conocimiento abstracto sino de un saber concreta y consciente de la realidad del mundo.

El conocimiento andino-aymara trasciende la mera meditación y experimentación de los valores que sería una “ética andina” (lurañsofia, “amor a hacer”) como “reciprocidad” (ojo por ojo, diente por diente). Al contrario, es una relacionalidad de valores de valores, es decir, se trata de una axiología de consciencia en una labor teórica, como en el trabajo tangible. Estas intenciones ayudan mantener sus matrices culturales a todo nivel del pensar y el accionar humano en los Andes.

4. 3. 1. LOS VALORES URBANOS E INDÍGENA – ORIGINARIOS ACTUALES.

Una vez constatada las aproximaciones del concepto *Ajayu*, relacionadas al “espíritu” y el “alma”, tal vez falta apuntarse a la reflexión del “ánimo”, tomando un sentido amplio del “valor”. El estudio de los valores se ocupa la *axiología*, viene de la palabra

griega “axis”, que significa “precio, valor, mérito, dignidad”, entonces la axiología estudia los valores. En donde “los hombres vivan, cualquiera sea su grado de evolución social, siempre habrá personas que sólo vivan para los bienes sensibles y materiales...y aquellas personas dotados de una distinción espiritual con una riqueza interior que son capaces de sentimientos generosos y elevados” (Francovich.1992: 78). Sin entrar de lleno a la discusión del carácter de los valores, tanto en lo absoluto y universal como al relativismo de los valores. El escenario generalizado del reflexionar andino-aymara, apunta a la complementariedad como una red de valores de valores que sostiene el tejido cultural personal y colectivo, como ya se anticipó.

Hablar de los valores que capta la población, siempre es tarea difícil, porque el pueblo genera ciertos conocimientos propios; el tema es cómo reflejar los valores en la dicha relación, ya que no sólo es “diálogo-diálogo” que queda en verbalismos, sino son actitudes inter-dialogantes en una colectividad o en naciones culturales, que rebasan la balanza tenaz de la realidad, no sólo ser fieles a la tierra como aconsejaba Nietzsche, sino es vivir la tierra en resguardo de la heredad para los hijos. Estas relaciones posibilitan el orden del cosmos, porque el cultivar los valores de conocimiento a través de la comunicación, son características propias de los seres humanos.

Más allá de la compleja realidad andina-aymara, si existimos, entonces vivimos, esto es visibilizar valores con sentido propio, el hecho cultural, una referencia es el influjo del ejemplo de Tiwanacu. En el país, los valores consistentes con raíces ancestrales provienen de la cultura indígena-originaria. De esta manera, Fausto Reynaga, sostenía en la década del 1970, “*aquí la tierra es india, la mitología es india, la música es india, el baile es indio, el color es indio, el espíritu es indio; en suma, si hay algún pensamiento propio y genuino de Bolivia, ese pensamiento es indio*” (Reynaga. 1971: 46). La descripción del pensador Reynaga se asienta en la realidad “*jaqi, o runa*” que viven el *Ayllu-marka*, es decir, es el *Ajayu* que asegura la convivencia comunitaria y el respeto mutuo con la naturaleza. Por eso, los aprendizajes andinos

siguen las orientaciones a través de los *lwx* (consejos), que se desarrolla más adelante.

En la actualidad, existen indios (*runa* o *jaqi*) urbanos que reflejan sus propias formas de pensar en los Andes. Luego, ¿con qué valores nos manejamos? Una visión popularizada que reina en Bolivia, son los valores urbanos que tienen rasgos generados en una “cosmología” occidental moderna son *sociedades de dominación o extensivas*. Sin embargo, también se vive los valores de diferentes pueblos culturales, como la “cosmovisión” andina, *son sociedades de convivencia o intensivas*, que expresan en sus saberes y los mitos (Pereira. 2004: 16). Sin duda, hay un criterio generalizado que exalta la preocupación por los demás.

La crítica a la educación intercultural bilingüe (EIB) por Arnold y Yapita, que se comparte. La EIB está enraizado en ciertos valores urbanos, se identifica, una, por la concepción filosófica-ontológica y la otra, es la homologación de las estructuras lingüísticas de los pueblos indígena-originarios a la visión Saussureana, porque apoya a la mono-cultura paternal, al ser globalizado e individualizante, está en desmedro del diálogo del multi-verso de las culturas indígena-originarias que desvirtúa las realidades andinas. Así, la “interculturalidad” en la EIB fue orientada hacia el despojo de conocimientos de los pueblos indígena-originarios, aunque fue el inicio para un diálogo entre culturas. Pero, según Javier Medina, entre culturas de pensar diferentes como la aymara y la española no hay una relación intercultural, sino es imposición o colonización.

La tarea esencial, es reconstituir la experiencia de la “interculturalidad andina”, luego avanzar hacia un verdadero proceso del diálogo inter-civilizatorio, por eso, el reflexionar sobre la “oralidad” es importante, porque la oralidad es siempre diálogo o conversación entre personas y no es monólogo, donde la información del diálogo alcanza la intersubjetividad. Esto es evidente en el proceso educativo del desempeño de los profesores y estudiantes. “Es un fenómeno cultural / intercultural emergente, una especie de ‘inter-subjetividad’ en que el conocimiento está producido,

reproducido y revisado en diálogos constantes entre docentes y educandos” (Arnold. 2008: 409). Sin duda, en este espacio de diálogos es donde se construye el respeto mutuo al mundo cultural diferente.

Dentro el proceso enseñanza-aprendizaje es fundamental la comprensión de la relación del traslado de la información al conocimiento en el mentor aymara, que relaciona entre *irpiri* (guía) y *arkiri* (educando), por ejemplo, cuando se conceptúa en el aymara popular, se afirma que “es necesario un permanente diálogo entre todos”: *Arusquipasipxapuniñarakispawa*.

En cuanto a la “alfabetización secular” impulsada por la Reforma Educativa (1994) y continuada por varios gobiernos, que han tomado los antecedentes de las experiencias de alfabetización profanas a la realidad de los pueblos indígena – originarios. “Un marco criollo preestablecido en que la uniformidad de la Nación se cumple a través de la grafía y el papel” (Arnold – Yapita. 2005: 106).

Por lo tanto, la perpetuación de la cultura legítima expresada para los intereses coloniales, afecta directamente a destruir los conocimientos, sabidurías y saberes de los pueblos indígena-originarios. Por eso, Félix Patzi, en síntesis para el análisis expresa: “a) la continuidad de las jerarquías culturales, b) enseñanza en idioma vernáculo con contenidos de la cultura legítima, una nueva forma de ejercicio de la violencia simbólica, y c) un proceso de auto-disciplinamiento centrado en el alumno” (Patzi. 2006: 19). En el fondo, trasluce los valores impuestos por la cultura colonizadora, asentada en los centros urbanos que sin duda, cumplieron en la implementación de la Reforma Educativa (1994), al coaptar la interculturalidad a una educación de demanda, en vez de una educación social-comunitaria para el interés colectivo. Al mismo tiempo de reconocer la “unidad en la diversidad” para llegar a una “cultura única” de criollo-mestizos, sin vacilación, desconocen la pluri-versidad cultural del país.

La imposición del pensamiento ideológico dominante y mono-cultural, fue tarea principal de los gobiernos de turno en el país, apoyados por la lógica y la escritura como poder logrado por la cultura europea. Sin duda, está en desmedro del conocimiento del *Ajayu*, que integra la existencia humana a través de mecanismos laicos entre la ritualidad, la oralidad y los textilidad (la ceremonia espiritual, el lenguaje y la escritura en tejidos).

La reflexión del tejido de la vida permite visibilizar la “comunidad diversa” del *jaqi o runa*, caracterizado por estructuras propias del conocimiento de la espiritualidad e intrínsecamente relacionadas con la realidad del mundo, el *Ajayu*. Por eso, afirma una paradoja: *El hombre no tejió la trama de la vida. El hombre es sólo una hebra en ese tejido*. De esta manera, si existimos, entonces existe la vida, nos comenta Stephen Hawking. Por eso, crear no significa destruir la vida ni la naturaleza, sino es sobrellevar relacionamientos entre todos, ya sean indígenas urbanos o rurales con la naturaleza, como tejido del cosmos.

4. 3. 2. LOS VALORES ESPIRITUALES ANDINOS.

Lo sagrado en el Marka – Ayllu: La espiritualidad del Ajayu

Los sitios sagrados del mundo andino se encuentran en colinas altas y simas profundas las *Apachitas*, originalmente denominadas *Waca*. Ludovico Bertonio (1612) traduce *Huaka*, “ídolo en forma de hombre, carnero. Y los cerros que adoraban en su gentilidad”, agrega a continuación “monstruo, animal que nace con menos o más partes de las que suele dar la naturaleza”³¹. En la primera cita señala los lugares, es decir, son las montañas tutelares de la comunidad. En la segunda, son símbolos para identificar “lo nefasto y lo deforme”; contra esta realidad “los extirpadores de idolatras” actuaron con la consigna de “no dejar piedra sobre piedra”. En ambas referencias, delata el sentir propio de los andino-aymaras que no sólo aprecian lo armonioso, lo justo, sino reivindican la aproximación de lo bello con lo sagrado.

Por eso, los aymaras no adoraban o adoran a las deidades, sino actúan conscientemente recíprocos con lo divino, por eso hay los “regalos”, “pagos” y “licencias” como actos espirituales. Precisamente, los *waca* son lugares señalados sagrados, pero el significado no está en el ídolo, en el cerro u otro fenómeno natural, sino está en la actitud coherente que implica el *Ajayu* del hombre, integralmente engloba las actividades de lo hierático.

En base a los valores “occidentales cristianos”, los españoles concedores de aquella situación impusieron sus iglesias o templos precisamente en los lugares sagrados indígenas, con eso se esfuerzan en destruir el pensar inmerso en lo sagrado originario. Al destruir los *Huaca* cuando construyeron las iglesias, capillas y calvarios, con el objetivo de erradicar elementos sagrados, con eso, los españoles pretendieron extirpar totalmente la espiritualidad indígena, por eso en la colonia española sustentaron una persecución feroz a través de la “extirpación de las idolatrías”. Desde aquellos tiempo, los aymaras frente a ese problema sostuvieron una espiritualidad inteligente, la preservación del *Jach'a Ajayu*. Recubrieron con habilidades de acción en “secreto” las prácticas de ritualidad y los métodos estratégicos en la función espiritual para la protección de lo sagrado indígena.

La sabiduría aymara es profundamente sagrada, porque la admiración por el mundo (la naturaleza) fue digno de veneración y respeto, también significó una manera de palpar la Eternidad, *Wiñay Pacha*. Los aymaras visualizan lo divino como una representación simbólica y orgánica del equilibrio del mundo. Así, el equilibrio es logrado al administrar la estabilidad general con coraje por el andino-aymara. Por eso, Kusch, comenta, “Pachacuty *Yamqui* creyó más en la ira de Dios que en Dios mismo, y todo porque él tenía que buscar el alimento ahí donde comienza la ira divina” (Kusch. 1963: 25)

El hecho simbólico de la ira divina, por una parte, implica a los elementos naturales como el rayo o relámpago que socializa en beneficio de la humanidad andina. Por ejemplo, el rayo a través de la lluvia no sólo beneficia a la comunidad, sino cuando la persona es “tocada” por el rayo, recibe el “poder” natural de recepción del equilibrio,

es decir, la persona (ya sea *yatiri*, *colliri* o en su caso, *layka*) tiene la capacidad de auxiliar al enfermo.

Por otra parte, la fe en la ira de Dios a parte de aplacar el hambre del hombre, en lo esencial, es el hecho de retorno a la interioridad, que uno mismo de conciencia divisa lo divino, porque antes de los españoles existía un sistema indígena de reparto de alimentos que llegaba a todos (“el comunismo agrario”, según Mariátegui), de esta manera, el individuo en el pasado podía dedicarse íntegramente al culto de los dioses. Pero, ahora las cosas han cambiado para los andino-aymaras, la preocupación de lo sagrado parece que ha quedado relegada por la demanda de la alimentación.

En nuestros días, comprender la relación de la interioridad humana (*chuyma*) es fundamental, porque muestran conocimientos de preservación de la vida, por ejemplo, las grandes entradas de carnaval, en homenaje al “virgen del Socavón” en Oruro, el del “Gran Poder”, en esos actos no sólo se pide protección sino relación de conciencia. Las movilizaciones multitudinarias socio–espiritualidades resaltan la “lógica de paridad”, como marco general, identifican el sujeto colectivo a través del acto espiritual seguido por el compartir en comunidad, ya sea los alimentos u otras. Contrariamente, existen referencias en la actualidad de dichas movilizaciones, que indican como “cristiano – paganos”, que por cierto no convencen a nadie. Sin embargo, la aproximación al pensamiento del andino-aymara nos permite afirmar, que en dichas “entradas” subyace un criterio lógico y hasta ético como el *Ayni* de la sabiduría indígena y popular. Por lo tanto, los aymaras siempre han buscado algo armónico en lo divino, cumpliendo así una lógica globalizadora y una razón de complementariedad responsable con la comunidad, por eso, es fundamental conocer el rol del *Ajayu* en el *Marka–Pacha*.

Hay dificultad en la comprensión del rayo, que necesita un cuidadoso enfoque de la mentalidad indígena, es decir, ¿cómo entendían los indígenas ancestrales y cómo entienden los actuales aymaras? Para luego aproximarnos a una idea del rayo

actual, porque como “poder divino” interactúa entre el cielo y la tierra, muestra una cierta ambigüedad en términos cristianos, pero no nos sorprende, porque el cristianismo está en una lógica monista, es decir, la trinidad incluye uno sólo; por eso al interpretarlo el mundo andino han organizado en los tres mundos: el de arriba, el cielo (*Alaj Pacha*); el del medio, el suelo (*Aca Pacha*), y el infierno está abajo (*Manka Pacha*). Asimismo, la norma: *ama shua*, *ama llulla* y *ama quella*, como muestran las pinturas coloniales de la iglesia de Caquiaviri-Pacajes.

Por eso, otro es el significado del “rayo” en el criterio aymara, que juega un rol fundamental de mediación dentro el principio de complementariedad como agente de interrelación, que tiene la capacidad de controlar el acontecer del mundo de las parcialidades de arriba como de abajo en forma integral.

“...muestran al rayo como una de las principales mediadores entre los mundos de abajo y de arriba. Se dicen que algunos rayos pasan de abajo arriba y otros se arriba abajo...El rayo es la respiración de la Pachamama” (Albó, X. 1989: 133).

En el simbolismo espiritual de los aymaras el rayo implica al acto principal de mediación dentro de la diversidad del *Ayllu–Marka*. El acto mismo la mediación necesita diversa interrelación, hacia el movimiento transformativo acordado de los opuestos. Por eso, la reciprocidad de complementariedad de elementos contrarios es esencial en la reflexión aymara. Sin duda, las palabras como *Qusqachaña*, *Pampachaña* significan “allanar conflictos” a partir de la conciencia de los hombres por medio del consenso para una convivencia armónica en la comunidad.

En la actualidad se conoce comúnmente en el altiplano, que el rayo tiene poderes muy especiales llaman “gloria bala” del Tata Santiago, identificado con *Apu Illapa*, que hace paridad con la Virgen María que identifica a la Madre Tierra (Gisbert: 2008: 28). Asimismo, Diez de Medina, sostiene en la lectura de las leyendas sobre *Thunupa*, que éste forma también paralelismo con la virgen Candelaria, antigua deidad “*Kupac Khawana*”, esto reflejaría el pensar paritario de personalidades con

poderes cósmicos en los Andes. Asimismo, se ha anticipado, cuando la persona es tocado por el rayo, este no sólo brinda al individuo sabiduría o clarividencia, esencialmente, organiza una nueva vida integral consagrada al cuidado del equilibrio de la comunidad, ya que el “rayo” se encontraría bajo una dirección conexas, por ejemplo, el de unir lados opuestos en la interioridad del hombre, los sentimientos con las de razón, ya sea en la relación consecuente de la palabra con la acción, es decir, acudiendo al aquí y ahora, es posible hablar de la visión integral del *Ajayu*.

APU ILLAPA o ILLAPU: La espiritualidad que consagra la paridad.

Según Ludovico Bertonio, el vocablo del aymara *Apu* significa “señor, príncipe” y *Apu Cancaña* es “señorío”. Lo más significativo, el estudio de Federico Aguiló (1988), ha relacionado la letra “i” unido a “*llapu*”, voces andinos con sentido emblemático, es como sigue: Primero, en la lengua *Puquina* y *Callahuaya*, la “i” es atributo de “luz brillo, reflejo, aureola”; por eso, *i - lli* significa “que brilla”, pero también la facultad de “cortar o amputar”. Lo más ilustrativo es el atributo “i” en el vocablo *i - pi* (puquina) significa “ojo, persona que todo lo ve o vigila”. Sin duda, es atributo esencial de la autoridad indígena, pero en especial viene de lo sagrado. Segundo, en el vocablo quechua, la “i” toma diferentes matices como: *i - lla*, significa “estrella”, “luz que parpadea”; *i - nti*, es “el sol, la globalidad o de la luz”. Tercero, en aymarés, *i - llapa*, significa literalmente “rayo”. Los vocablos *illi - apu* o *illa - apu*, es traducido “señor” o “amo del fuego universal”. De esta manera, la voz “i” señalizaba una presencia divina que guarda el lenguaje andino.

Por otra parte, la raíz *illa* en aymarés significa “piedra guardada dentro de algo”, y *paa* es “dos”. De ahí, proviene *illapa* que sea representación del símbolo sagrado en paridad del pensar andino-aymara, siendo signo de respeto de la “multiversidad” humana: el varón y la mujer. Al contrario, que sin más es el varón u hombre, como ocurre en la religión cristiana.

En honor a *apu illapa*, se festejaba originalmente el 3 de mayo. El ritual consagrado al *apu illapa* es una *wilancha*, el sacrificio de llamas blancas, luego las carnes de las

llamas son servidas para las meriendas comunitarias. “Los indios, veneraban a *apu illapa*, atribuyéndole un poder inmenso sobre todas las cosas... Le instituyeron sacerdotes que presidían su culto y a sus aras conducían sacrificios de llamas blancas” (Paredes, R. 1971: 71).

Actualmente, el Señor de la Cruz, que se festeja cada 3 de mayo tiene como símbolo a *wila cruz*, que significa “cruz de sangre”. Aquí, se ha asociado la Cruz del Sur, *Chacana* (puente cósmico), símbolo andino del equilibrio con la imagen del Cristo crucificado. Sin embargo, lo sustancial no ha cambiado, rememora la ritualización del vivir, o sea, es esencial la vida en armonía con la naturaleza y el mundo.

Asimismo, en la espiritualidad andina se constata una característica singular de actitud disciplinaria, que se refleja en el cotidiano pensar nativo como en la lógica moral “realista” del indígena, porque no sólo es consecuencia del rigor de la naturaleza (la cordillera y los yungas), sino también es el criterio ineludible de correlación, “la vida es un *Ayni* que hay devolver con la muerte”, por eso, la ritualidad andina está dentro el proceso de “necesidad de reparar”, es un pensar que reconoce la diferencia y la semejanza, como se tiene en la sabiduría andina.

Los pensamientos espirituales en términos de *apu illapa* no sólo reconstituyen las antiguas divinidades, sino de igual manera se organiza el imaginario simbólico andino. Por eso, en torno al mito del *apu illapa* se vivifica la espiritualidad indígena originaria en los Andes.

Por un lado, la macro-organización de la agricultura de los pueblos culturales originarios desde tiempos remotos estaba basada en el manejo racionalizado del agua, por eso la lluvia interviene como elemento importante en el pensar andino. El mito fundador de la creación de la lluvia es semejante a la relación simbólica del *Illapa*, como está en la paridad divina, según Alden Máson:

“El nombre *illapa* corresponde tanto al trueno como al rayo...Según un mito, su hermana guardaba la lluvia en una jarra que *illapa* rompía con su honda cuando se

rendía a los ruegos de los habitantes de la tierra... El estallar de la honda al soltarla era el trueno, la piedra era el rayo y el relámpago era el fulgor de las vestiduras del dios. El agua de la lluvia venía de la Vía Láctea” (Alden Máson, J. 1969).

La leyenda describe a *illapa* junto a su “hermana”³², formando así una singular pareja histórica divina. Actualmente persiste dicha relación, por ejemplo, en los pueblos mineros del altiplano se representa a la virgen del “Socavón”, haciendo pareja con el “tío”. A ellos invocan en las fiestas espirituales habituales (el *jisk’a y jach’a anata*) los participantes del mundo indígena popular. En lo esencial, se consagra la paridad dentro la sensibilidad andina, en el cual la pareja omnipotente es una especie de relación “dialógica”³³, esto es fundamental en la concepción de la lógica aymara. Por ejemplo, se alcanza o se recibe los regalos con las dos manos juntas; en la comunidad es necesaria la presencia del marido y la mujer en las libaciones. Asimismo, una libación indígena necesita un par de “vasos”. En cuanto a los vasos, representan por uno, a la yunta de toros, y por otra, a la pareja de vacas. Estos signos cumplen una razón natural de relación paritaria, se crea así una sabiduría que cuida la simetría y rechaza la asimetría.

La comprensión del origen del mundo y la generación de la vida, se tiene su base en los conocimientos contenidos del tercer incluido, porque el pensar paritario no es estático sino acciona a través de la complementariedad otros elementos. Es un avance a la “teoría del todo”. Por ejemplo, la mitología andina relata: En un comienzo aparece el “mundo de la oscuridad”, *Ch’amaqpacha* y se integra el “mundo de la luz”, *Qanapacha*. De este modo, el criterio relacionante de la luz y la oscuridad reabre muchas posibilidades que radicaliza la forma de vida andina, porque no sólo dinamiza la propia existencia humana, generando la abundancia (fertilidad), sino también conserva la globalidad intensa del *Ajayu*, con un sentido original espiritual – real del mundo andino.

Si la búsqueda del sentido propio de *illapa* nos lleva a las máscaras incaicas o españolas que lo cubre su real dimensión, entonces la revelación de un sentido

propio del *illapa* recién recomienza. Aunque todos los datos nos señalan al “dios del trueno”; porque el imaginario indígena no acepta al trueno como tal, sino al sentido de explosión que despide agua, como generadora del “caos cósmico” (Roger Penrose); así la significancia del *illapa* está en el movimiento de lo paradójico tal reflexión indígena. Puesto que, los *Ajayu* de las personas vivas y las muertas esencialmente están para la contradicción, por ejemplo, las almas se sirven comidas.

La otra característica del *illapa* está en el pensamiento cotidiano del aymara originario, como rayo, es decir, hay una lógica y expresión renovante que identifica a la espiritualidad andina tal vez no en términos racionales pero si coherentes:

“El trueno es representado por una divinidad típicamente ambivalente,...este fenómeno atmosférico divinizado es considerado como benéfico cuando trae la lluvia para los cultivos; sin embargo, es temido a raíz de los daños que puede causar, en especial con el rayo. Sin embargo, aunque sea objeto de un respeto temeroso, los indígenas nunca consideran esta divinidad como maléfica” (Girault, L. 1988: 454.).

La acción del rayo puede que inspire miedo, pero jamás es considerado como malo. El mismo sentido simbólico contiene el “tío” de las minas, pero alrededor del “tío” los cristianizadores han creado un vacío y arrojado a los brazos de su diablo Satán³⁴, también la misma suerte corrió la virgen del Socavón o la *Pachamama* en un comienzo. Sin embargo, ahora la mentalidad indígena y popular aparece imponiéndose cuando retoman la espiritualidad originaria, porque en la actualidad los danzantes disfrazados de diablos desfilan frente a la virgen del Socavón.

Precisamente, alrededor del movimiento del agua y del fuego se asienta el origen y el significado de la espiritualidad andino-aymara. En el fondo, está el sentimiento que humaniza al propio razonamiento, porque el significado de lo sagrado andino implica también la salvación de la comunidad y no sólo la persona individual. Legítimamente el elemento esencial es el pensar en las necesidades de la comunidad, es decir, es importante crear una conciencia frente al otro; por cierto la comunicación y la

reflexión indígena están orientados a trabajar en el equilibrio del mundo. De este modo, el equilibrio del mundo es el mismo del espíritu humano.

El “espíritu, alma, ánimo y valor” en aymara *Ajayu*, encierra con más propiedad al conocimiento y a la acción, por eso prevalece el presupuesto ético–moral que sostiene al indígena; de esta forma, *illa* también significa “cosa que se guarda como provisión de su casa”, como afirmó Bertonio, en 1612. Sin duda, el aymara tiene la virtud del cuidado de las cosas esenciales para la vida, es una razón natural de la vida para el equilibrio que previene al caos del mundo. La mentalidad abierta del andino-aymara permite a través de su lógica una comunicación ínter-subjetiva en la comunidad. Sin embargo, en el cuidado de las cosas esenciales, ciertamente no es tanto una mera acumulación de objetos como pareciera actualmente en el *Ekeko* (fiesta de “alacitas”) que tiene otra connotación más criolla que indígena. Por tanto, la conciencia moral-ética originaria frente a lo paradójico se mueve con cautela, es decir, especialmente en la acción es prudente, no alcanza a afirmar los opuestos, sino atiende también a lo “incierto”.

De esta manera, el rayo es considerado como “dios”, pero no a la manera cristiana, sino una deidad viva que se manifiesta cuando sea solicitado en reciprocidad. Actualmente este Dios es llamado “Santiago”. Luis Girault, profusamente documentado sobre las espiritualidades andinas afirma: “Hoy en día, entre los aymaras bolivianos, la imagen antigua del dios del trueno ha sido sustituido por la del Apóstol Santiago Mayor, llamado usualmente Tata Santiago” (Girault. 1988: 51).

La espiritualidad andina atiende permanente al poder cósmico por un lado, y por otro, es alternativa de imagen en el tiempo y espacio, tal vez se llame estratégico, pero subsiste un criterio singular de “clandestinidad” que se maneja en el pensar aymara indígena. Todo parece señalar a una cosmovisión singular, es decir, la otra forma de ver el mundo.

Así, si no hay sincretismo de religiones en los Andes, entonces existe una constante presencia del símbolo sagrado originario en la realidad espiritual andino-aymara. La afirmación fue anticipada por Don Rigoberto Paredes, en 1920, cuando afirmaba: “al que de verás adora el indio y en quién tiene plena fe, es en Santiago, porque confunde con el rayo...Lo toman por su imagen *Apu Illapa*, o sea señor del rayo” (Paredes. 1972: 19)

Por lo tanto, con anterioridad entre los indígenas andinos existió una espiritualidad que no sólo es “señor del rayo”, sino también existió la “señora poderosa” ambos administran el agua y el fuego, que trascienden en el tiempo, manifestando complementariedad de la pareja divina para mantener el poder cósmico. Que constantemente reaniman el espíritu, el alma y el valor del indígena originario en los Andes, el *Ajayu*, generando el encuentro de la diversidad comunitaria. Pues se trata de deidades intermediarias sobre el orden y el caos en el mundo

4. 3. 3. LAS CAPACIDADES PROPIAS DEL ANDINO–AYMARA.

En la reflexión sobre las auténticas “capacidades y competencias” del andino-aymara con el historiador Roberto Choque Canqui, nos preocupamos en distinguir conceptos que identifican a las personas hablantes *Jaqi Aru*, se traduce “lengua humana”. La palabra “aymara” proviene de voces originales *Jaya Mara Aru*, que significa “lengua de tiempos lejanos”, reunidos en una voz es “aymara” que identifica la cultura e idioma.

Con el objetivo de acercarnos a la realidad de las competitividades intelectuales aymaras. Se empezó con la comprensión de las ideas más propias sobre las capacidades, aptitudes y habilidades aymaras, que parece se concentran en el concepto *Q’apha*, significa “persona franca, que siempre convida algo”; estas frases ilustran explícitamente una personalidad orientada a crear comunidad. Además *Q’apha* como adjetivo describe el sentido de “activo(a), alentada, animosa, ágil en el obrar, diligente, trabajador” (Layme. 2004: 157).

Según el Diccionario aymara-castellano de Manuel De Lucca, *Q'apha Jaqi*, es “persona eficaz, diligente y vivaz”. Estas ideas nos permiten enunciar sobre las “competencias” acordes de la persona aymara, el desempeño de las actividades tanto en el trabajo material como en lo intelectual. Sin duda, es prestancia identitaria que hasta ahora conciernen a las personas que se expresan en la lengua y actúan orientados por la cultura aymara.

El sujeto colectivo, es *Q'aya* “estimada, consentida y mimada”, porque como muestra de consideración, se le asigna con *Q'apha Jaqi*, que significa “persona estimada, considerada”. Esta afirmación, tiene sentido cuando uno siente, piensa y cumple con las necesidades familiares y servicios colectivos o comunitarios. En la misma dirección encontramos en el aymara antiguo, en el año 1612, cuando Ludovico Bertonio, registra *Koli Haque*, como persona “viva, diligente y regocijada” (Bertonio. 1612: 56). En la actualidad, se asigna a la persona *Quli*, “amable, hermosa, buena”, que expresa el sentido estético hasta ético de valoración inteligente, cuando a manera de ruego, –según Félix Layme– ensalzamiento, o insinuación afable dirigida a una mujer, por ejemplo, *quli mama janiwa armasintati nayaranu*, “agradable señora no me vaya a olvidar” o en su caso, *quli tata* “buen señor” (Layme. 2004: 148). El mismo autor anota del concepto *Qulila*, “buenísimo; más se usa en sentido de aprecio y cariñoso”. Por lo tanto, en el plano lógico del *Ajayu*, las “competencias” o “excelencias” puntualizadas en los conceptos aymaras *Q'aya* y *Q'apha*, se amplían hacia la vida estético-ética como *Quli* o *Qulila*, así es una característica contemplativa de la personalidad comunitaria del *jaqi* o *runa*.

Una concepción idealizada de la persona hispana hablante se aprecia, cuando pretenden expresar el espíritu subjetivo, objetivo y hasta absoluto del pensamiento hegeliano. Por ejemplo, se tiene a Ruperto Romero, que encuentra en el concepto aymara *Chi'qui* (Ingenioso, hábil, inventivo), una conducta inteligente andina ligada únicamente a la tecnología y lo social, pero tal vez no a la abstracción. Esto puede ser evidente, cuando no se toma en cuenta las lógicas modales andinas; en este sentido, sí se opera con una sola lógica occidental, como ocurrió hasta ahora con

miras a homogenizar, que instrumentó la dominación de culturas. Frente a este problema, es fundamental la comprensión de la racionalidad de cada cultura, su relacionalidad de vida, su cosmovisión. Así la lógica aymara, como la “trivalencia” que contiene tres valores *Jisa*: sí, *Inach*: incierto y *Jani*: no (Guzmán de Rojas: 2007: 15). Entonces, es fundamental distinguir qué tipo de pensar se está utilizando para un estudio; en nuestro caso, los conocimientos culturales permiten la visibilización de forma objetiva las actividades mentales relacionadas a las competencias personales, al darse de manera conexas tanto el aprender como el enseñar, como se resuelve en los conocimientos de las culturas originarias andinas.

Las propiedades trascendentales del ser humano aymara se legitiman en el cuidado del “hacer” que en la fe misma, porque no sólo descubre la grandeza de la naturaleza, sino también la profundidad eminente de la persona, que registra hasta ahora la concepción *Qullâna*: “Puro, pureza, sublime. Excelso, eminente. Supremo/ma. Que está por encima de todos y de todo. Figura como divino” (Layme. 2004: 149).

Las características de relacionalidad personal y las nociones de lo etéreo están también puntualizadas por Ludovico Bertonio, ya a finales del Siglo XVI y a principios del Siglo XVII, cuando registra el concepto aymara *Collana*: “excelente, cosa primaria”, muy relacionada con el concepto *Nayra*, “primero, primeramente”, que también significa “ojos, ojos de la cara” (Bertonio. 1612: 231). Estas premisas cualitativas que identifican a los andino-aymaras, están históricamente referidas a la estructura lógica propia de la paridad en complementariedad, por ejemplo, la moraleja aymara: *Aymaranakax Qhipa Nayra Uñtasis Jakasipxaraptana*, se traduce “los aymaras vivimos percibiendo atrás y adelante”, la visión de paridad: el pasado y el presente se dan, “es una cosmología del pensamiento holístico” (Fernández. 2004: 2). Así, se manifiesta el pensar como método del discernimiento el *Qhip Nayra*, donde la síntesis engloba los antecedentes y los insumos del pasado son necesarios para formular la tesis del presente, que expresa la idea de conectividad de la vida.

Si bien las ideas que señalan las descripciones de los diccionarios aymaras, a cerca de los criterios que enfocan las capacidades relacionantes del andino-aymara, tal vez no profundizan el tema, pero si amplían el análisis de la concepción del *Ajayu*, cuando aproximan al manejo metódico equitativo tanto de lo práctico como de la abstracción.

Las sabidurías científicas en el mundo andino: Tiwanacu.

Aproximadamente en la década 1910, el Ing. Arturo Posnansky, empezó a difundir en los eventos científicos mundiales, que “Tiwanacu con sus formidables piezas de su civilización, encerrada la ciencia astronómica y otras en sus patrimonios arquitectónicas” (Posnansky. 1944: 4). El estudio de la ciencia Tiwanacota suministra y/o permitirá transportarnos hacia muchas nuevas puertas del conocimiento. Precisamente, con la ayuda de la hermenéutica se encamina hacia una reconstitución de los pensamientos andinos, tanto en la reformulación de un verdadero significado de la misión del arte, ciencia y otras actividades humanas, tal la hermenéutica busca a “partir de su origen y de su génesis” (Gadamer. 1996: 219).

Con especificidad, la concepción científica en el campo de la geometría “planar” trasciende en el estudio del patrimonio cultural andino de Tiwanacu. En la década de 1990, el Ing. Jorge E. Molina Rivero, realiza estudios con instrumental renovado, ciertos hallazgos que describe en su texto “La Tetra-léctica de los números perfectos”, donde plantea el conocimiento científico que está incorporado en la relación iconográfica de Tiwanacu: La puerta del sol. La figura central de estudio, es el rostro, donde la boca y la nariz, son inherentes a la concepción de la simetría y la asimetría, que en complementariedad paritaria de contrarios conforman la unidad = 1. De esta manera, el Ing. Molina restablece en principio el particular método lógico – geométrico, cuando afirma que “la Tetralectica ha sido magistralmente utilizado por los antiguos tiwanacotas en su iconografía”. Sin duda, la Tetraléctica abre las puertas hacia varias dimensiones: Paridad, trivalencia, tetra-partito, o polidimensionalidad, en contraposición de la unidimensional o dialéctica del occidente. En forma integral,

sostiene que “la Puerta del Sol posee cuatro escalas generales de interpretación, como la filosófica, científica, mágico–religiosa y artística” (Molina R. 1999: 186).

Estas ideas sobre la lógica matemática, son ampliadas por Javier Ruiz García (más conocido como Javier Amaru), que afirma, la lógica tetraléctica tiene un nuevo paradigma de discernimiento “con una demanda por representaciones geométricas tridimensionales, una meta-teoría para teorías científicas, una lógica para construir teorías científicas. El fondo intelectual de la tetraléctica incluye la teoría causal de la filosofía Aristotélica, la dialéctica Hegeliana y la preferencia posmodernista por la pluralidad” (Ruiz. 2005: 12). Sin embargo, los intelectuales entendidos en las antiguas civilizaciones de América justificaron, que la lógica tetraléctica también fue manejada por la cultura de Tiwanacu.

La estética aymara: JIWA–KI.

El arte es intensa necesidad humana, reflexiona Guillermo Francovich, porque “los indios no carecían de arte. Por el contrario, tuvieron una variada actividad estética” (Francovich. 1978: 13). Una muestra de la estética quechua–aymara es la obra del indio Francisco Tito Yupanqui, en el año 1581, que inició el tallado en piedra la imagen de la virgen de Copacabana, entronizando el 2 de febrero de 1583, bajo el nombre virgen “Candelaria de Copacabana”. Tomó las cualidades estéticas de las mujeres andinas, por ejemplo, la piel trigueña y los ojos almendrados, que “hablaban a su alma y a su sensibilidad”, sin duda, el arte de Yupanqui constituyó una fidelidad de consciencia con la realidad, porque retrató la imagen con características de las mujeres del pueblo andino, por lo demás conquistó la obra de Yupanqui al tiempo.

El cronista de Charcas fray Antonio de la Calancha, relata de Tito Yupanqui, que el trabajo de la escultura representó para el escultor un martirio, sufrimiento y lucha en plasmar la obra: La virgen de Copacabana, logrando su inspiración lograda en la piedra; lo que prevalece en la persona de Yupanqui, es la presencia inmanente del *Ajayu*, porque no se hizo vencer por todas las adversidades que tuvo que pasar para lograr terminada su tarea de creación. El escultor indio siente y piensa la obra poética

holista de los aymaras, porque comenzó sus esfuerzos para lograr una virgen, que representara a la *Pachamama*.

Otro ejemplo, es la obra iconográfica de Cecilio Guzmán de Rojas, que pintó al “Cristo Aymara” en 1937, de acuerdo a la descripción de la señora Gladys Dávalos (2009), sintetiza sobre la pintura: “Los ojos son muy rasgados y el manto que usa parece cubrir a los habitantes de esta región. Es la fuerza telúrica, la fuerza de esta tierra”³⁵. Sin duda, vive la energía cósmica del *Ajayu*, es latente en esta tierra, como expresión de la memoria histórica situada en el arte andino, porque definitivamente reintegra la globalidad interna del pensamiento andino, al completar la pareja de deidades andinas, ya que con Yupanqui fue la imagen de la virgen María asimilada a la virgen de Copacabana o *Pachamama* y hoy en día, la imagen de Jesucristo con la imagen de Cristo Aymara puede connotar al Gran Poder o Santiago que mueve multitudes en los Andes. De esta manera, la estética aymara trasciende venciendo al tiempo y al espacio, al reconstruir el *Ajayu* cósmico en su paridad lógica del conocimiento andino.

Al reflexionar lo “bello” y la “hermosura” trascendente cuando se observa la obra de Tito Yupanqui, el autor parece que extrae el sentir y saberes propios para plasmar la obra, al contrario, para Guzmán de Rojas, es motivo de inspiración su obra, porque muestra visiones diversificadas en el tiempo.

El arte andino concentra una variedad de actividades, como los ya famosos tejidos “*tocapos*” que comunican a través de *qillqa* o *chimpu* la vida relacionada con la naturaleza y el cosmos. En la misma dirección, la música andina sorprende gratamente con sus tonadas que imita al viento y el silencio, cuando expresa el *Amuki* del *Ajayu*. Una misión artística es latente en la música de Los Awatiñas, cuando interpretan en idioma aymara: *Maya, paya, minsa, pusi, pisqa, qulilitay, suxta... ukan sasiñañi irqinañi qulilitay, aka urunaka kusisiñani, tuxtasiñani. Jina, jina,* se traduce “uno, dos, tres, cuatro, cinco, buenísima y/o bellísima, seis...diciendo así iremos bellísima, estos días nos alegraremos, bailaremos. Vamos, vamos”.

Explícitamente, explica el origen del sentido de pluralidad que substancia a la lógica aymara.

Los poemas desarrollados por músicos de origen aymara, exaltan el *Ajayu*, reflejando en su globalidad el contexto andino, cuando hacen referencia a la hermosura y lo bello, como también a la vida y la muerte de las personas: *Kunataquisa urpila jumax muspayista, ... kunataqis jaythawayista, jiwañasa kawkinkaraq*, significa, “para que paloma tú me has impresionado... Para que me has dejado, olvidado; donde estará la muerte”. Estas ideas recuerdan, cómo la palabra “muerte” (*Jiwa*) es raíz del concepto “belleza” (*Jiwa-Ki*) y del “nosotros” (*Jiwa-Sa*). Esta analogía semántica más que asombrosa, parece delatar una muestra de la influencia conectiva de la cultura aymara, al sentir que la muerte sea admirable o bella, donde cada momento podemos morir y seguir viviendo, una especie de energía del *Ajayu* que no cesaría con la muerte. En el fondo, el *Ajayu* nos devuelve a la vida.

Por otra parte, cuando se percibe el “nosotros” encierra un criterio de pluralidad característicos de la racionalidad aymara. Por ejemplo, la capacidad artística de comunidad se refleja en el canto de “Los Awatiñas”. *Qullakitanaka, hilatanaka ma pipta sartasiñani... taxpachan sartasiñani... ma suma jacha urunaqataqi*, se traduce “hermanas, hermanos de una vez nos levantaremos... todos caminaremos... para encontrar buenos tiempos”. Esta alocución de cambio, tiene sentido en el “caminar juntos” -según Layme Ticona- que es dimensión “Sarawi” (transitar), porque expresa sistemas en movimiento, cuando complementa con la dimensión “*laqampu*” (tierra) que es espacio de cosas tangibles, así se constata la realidad relacionante del “nosotros” en el pensar aymara.

Sin duda, la salvación del “nosotros”, es inherente al pensar colectivo, que permite comprender la dinámica existencia humana relacionada al cosmos, por eso fue más que una mera esperanza el “nosotros”, este pensar fue fundamento filosófico desde una lucha constante por los siglos invisibilizados hasta una consumada esclavización mental. Esta lógica permite una genuina expresión de los valores estéticos, una

libertad comunitaria ecuánime y principalmente, la reafirmación espiritualidad de los pueblos culturales del país.

Los valores ético - morales: Ayni.

Los valores ético–morales de relacionalidad en el mundo andino son muchos, se puede citar entre ellos al *Ayni*, *Minka*, *Waki*, *Sataqa* y otros. Se ha descrito en la obra de mi autoría denominada el “Concepto *Ayni*” (2006). Aquí vamos a reflejar un resumen sucinto de lo analizado, especialmente de la concepción aymara “*Ayni*”, porque nos parece que aún sobrevive la relación *Ayni* en las comunidades, tanto en las capas indígenas como en las populares urbanas.

El *Ayni* es parte del bien y no del mal. Sin embargo, el *Ayni* con generalidad va más allá del maniqueo, porque el “deber de vengar” se sitúa en el acontecer mismo como prudencia. La referencia es el pasado, a través del método del “*qip nayra*”. A partir de ahí, se reflexiona el *Ayni*. Inminentemente, al interior del *Ayni* con certeza está la lógica integradora de complementariedad de los opuestos, por eso, se conceptualiza el *Ayni* como principio de nivelación y renovación para el equilibrio. Así, la mentalidad del originario se estructura en base a lo regular y lo geométrico, y asimismo, el espíritu del originario se desconcierta ante lo descomunal y lo amoral. Por lo tanto, la idea de armonía trasciende y se vuelve afán de equidad en el orden moral. La responsabilidad con todos (la comunidad, la naturaleza y las deidades) es fundamental, pues es el “retorno” o volver a sí misma, por eso el originario se preocupa no de la fe correcta que sería estar cerca de la desesperación, sino es más por las acciones prudentes. De esta manera, el *Ayni* se hace conciencia de relación colectivizada.

En la práctica del *Ayni* se patentiza la responsabilidad comprometida, en fundamento de que todos tienen vida y por ende necesidades, aquí está el centro de la reflexión del conocimiento andino. Como criterio comprende la diversidad humana en el mundo; así, el espíritu del *Ayni* estuvo activo gracias al pensamiento de armonía: “solidez, grandeza y simetría” (anotado por Humboldt), es la presencia significativa

del arte originario indígena de los Andes. La idea de la armonía reluce en lo estético y se ejercita en lo ético. Se refleja ampliamente en la conducta moral del originario, porque las normas del originario tienen el sentir y la lucidez razonable de la simetría de las cosas y de la justicia en el orden social.

De esta manera, la armonía de fondo se asienta en las razones del sentimiento como de la racionalidad del indígena originario en forma dinámica. Es una expresión lógica del movimiento del *Kuti* (acción de regresar) que relaciona todo. Por eso, el concepto *Ayni* es actitud moral que tiene su propia energía, en síntesis, es una categoría del pensar filosófico la ética originaria. Este reflexionar filosófico va más allá del “amor a la sabiduría”, porque está relacionado a la crítica que recupera una voluntad natural del hombre, que toma sentido en el conocimiento andino.

El ser y la esencia del *Ayni* está en el principio de la relación mutua como entidad efectiva del *Jaqi*. La diversidad es equilibrada en los hechos por la lógica paritaria donde interactúan varios elementos a la idea de complementariedad. La complementariedad de opuestos origina una fuente de “unidad” simbólica, porque en la comunidad andina existe una constante necesidad de volver a la diversidad en este mundo, *Pacha*. El *Ayni* es una síntesis de unidad y diversidad, de libertad y necesidad, y de particularidad y totalidad, es una relacionalidad que recupera una tercera posición como elemento inclusivo que es la característica fundamental de la abstracción andina.

Por lo tanto, el estudio de los valores en sentido primario aymara expresan actitudes sistémicas de la persona *Jaqi*, desde expresiones de racionalidad sentidas coherentemente a la realidad de la vida, donde vida y muerte aparecen en complementariedad, hasta la percepción de lo bello o belleza, *Jiwaki* no es exclusivamente en sentido idealista, ni realista de Platón, sino sabidurías que encierran las asimetrías y las simetrías de relación, por eso hay expresiones y actitudes que son sentimientos profundos del *Q'apha Jaqi* en la concepción del conocimiento aymara.

Las lecciones comunitarias de los andino-aymaras: *iwja* o *iwxa* (consejos).

La presente compilación, son confirmaciones alcanzadas sobre los compromisos sociales y la autonomía de la persona comunitaria. En una instancia, se dio en las conversaciones con los *Amawtas* aymaras. Después en las visitas a las diferentes *ayllus* del *Marka Qallapa*, situada en el altiplano central a orillas del río Desaguadero (antes “la cuenca de Aullagas”) de la provincia Pacajes. También en la población de *Laripata* que se encuentra en el valle de Sorata de la provincia Larecaja del departamento de La Paz. El estudio fue orientado transversalmente, donde aún la permanente comunicación cotidiana está en idioma aymara, estructurada bajo la racionalidad andina.

Los habitantes de los *Ayllu-marka* expresan conocimientos prudentes, como concejos de vida “reales-ideales”, en idioma aymara, *iwjas* o *iwxaña*, estos consejos reflexivos se inician en el periodo de la niñez, persistiendo en el *chiq’a sarant’aña* o *chiq’a taqi* (“correcto caminar” o “correcto camino”) de la existencia humana, que constituyen edades integradas, al contrario, en la concepción occidental están definitivamente parcializados como por ejemplo, la niñez, la pubertad, etc.

Como se percibirá, las formas de comportamiento de la humanidad andina son aprendizajes sustanciadas por pre-dicciones o retro-dicciones, asegurando desde procesos de la familia al individuo hasta la comunidad al *jaqi* o persona, a través de modelos de conducta que se concretan en hacer, conocer, cuidar y respetar a los mayores y la naturaleza. Así, se explica el “caminar” en conjunto del *jaqi* a través de los procesos siguientes:

Al nacer el bebe se denomina “*wawa*” en aymara, no siempre delimita las etapas del crecimiento del menor de edad, porque se combina los periodos de desarrollo con las realizaciones; en el nacimiento prestan atención, cuando es mujer, se menciona que es signo de casa llena y cuando es varón, se dice que es fortaleza de la familia. Es

frecuente, las encargadas de cuidar las *wawa* son las mujeres en sus primeros años de vida, y después los niños salen de la familia para incorporarse al mundo comunitario y a la escuela en la actualidad.

Las *iwja*, como “recomendaciones” tienen características para cada edad, se denomina: *llukallas*, *majta*, *waynuchu*, *wayna*. Se situarían aproximadamente entre la “pubertad y adolescencia”, Estas recomendaciones a manera de consejas constituyen vivencias culturales que se transfieren a través no sólo de la oralidad sino por hechos de conocimiento colectivo. Las edades de 10 a 15 años se nombra *llukallas* o *imillas*, comprenden sus responsabilidades, aprendiendo la creación productiva a través del ejemplo, “el pastoreo, cosecha, tejido y trenzados de lana”, en aymara: *mismiña*, *qapuña*, *q’antiña*. De esto se afirma, que la producción es sagrada en el mundo andino-aymara.

Las *iwja* o consejos para los jovencitos o jovencitas están dirigidas hacia una formación personalizada en los quehaceres de saberes como la fundamentación simbólica a través de los relatos mitológicos hasta hieráticos de las cosas, con ayuda de los abuelos y abuelas. Las tareas prácticas, ya sea en el tejido y el cuidado de la casa para las mujeres, como para los varones el arado, talar o sacar *thula*, limpiado de piedras y pajas de las chacras para el sembradío de la temporada. Los trabajos son diferenciados aunque estén en la misma actividad, por ejemplo: *Warmi sawu* (tejido para mujeres) y *chacha sawu* (tejido para varones).

Las *iwja* o “encargos” en las relaciones interpersonales para los jóvenes de 18 a 21 años, se denominan *waynuchu-kajota waku*, ellos están centrados en el aprendizaje de los trabajos comunales, aumentándose responsabilidades en el cumplimiento de las labores en la casa como en el pastoreo, chacra y crianza de animales. En este proceso, es donde se establecen los valores o algún anti-valor, porque se integra habitualmente a la comunidad.

Las *iwja* para la juventud (*wayna*), son exhortaciones con sentido crítico-práctico, que tienden a cumplirse formalmente en lo individual, con conciencia de trabajo orientado hacia lo demás, tanto en la actividad espiritual la reflexión de problemas como en la realización de prácticas artísticas ya sea la música, la danza, el deporte, y también cosas concretas en el demarcado del terreno y el tratamiento de semillas para la siembra, es decir, van tomando convicción de una autonomía de responsabilidad.

En la “ceremonia del matrimonio”, *jaqichasiña iwja*, existen recomendaciones a la pareja de novios, las dos familias de ambas partes tanto de la mujer como del varón por turno realizan consejos. Evalúan con realismo a la pareja, el cómo van a emprender casados en la vida; los modelos que van a seguir referente a la productividad, los roles en la familia y en la comunidad. Las mujeres reciben orientaciones de experiencias en el tejido y la preparación de alimentos; los cuidados de los animales y el sembradío son para los varones. Así, los novios no sólo tienen participación en las atenciones a los mayores, sino también cultivan una relación de respeto a las normas de la comunidad.

Una vez casados *jaqichasita* los varones como las mujeres, reciben consejos para la participación en diferentes actos sociales y rituales siempre en pareja, por eso en principio deben alejarse del grupo de los jóvenes y aliarse en el conjunto de los casados, de esta manera, se constituye el reconocimiento precisamente del *jaqi*, la pareja de personas, *chacha* y *warmi*.

Los valores colectivos son explicaciones de acción-reflexión-acción, porque *iwja* expresa de acuerdo a la mentalidad propia, generalmente los consejos prácticos son actitud de relacionalidad de conciencia, *Ayni*, para el bien vivir; en pro del proceso de integración de la nuevas parejas casadas a la comunidad, que es responsabilidad de todos, es decir, las personas mayores como portavoces de los valores no sólo son guías, sino meritoriamente actúan con comprensión abierta, porque los mayores cumplieron con los servicios en la familia y la comunidad.

En la comunidad de personas, *ayllu* o *Marka*, los espacios son conquistados una vez cumplido los procesos de servicios a la colectividad, bajo el marco integrador del *Ajayu* las *iwja* contienen principios de responsabilidad de vida en el hogar (interna) y en la comunidad (externa), por eso “la autoridad masculina se vincula con la esfera pública. La autoridad femenina se basa en la producción y crianza de *wawas*” (Arnold–Yapita. 2005). Esto pareciera afectar la libertad individual en el *Ayllu Marka*, sin embargo, existen los intereses personales, como del *jaqi*; que por el principio de paridad se diferencia del individualismo occidental.

Sin duda, resalta más la preocupación por los demás, como respeto en función del ideal andino, por eso, es más que el utilitarismo, por ejemplo, la sensibilidad de las mujeres es tomada muy en cuenta, “el dominio andino de la crianza de *wawa–niños*, *wawa–plantas* y *wawa–animales*, está a cargo de las mujeres” (Arnold-Yapita. 2005).

Por lo tanto, la pareja de personas, *Jaqi*, tiene guías espirituales a través de la ritualidad del *iwja*: el proceso de crecimiento individual se logra en el reconocimiento del prestigio del “don” a través del cumplimiento de los compromisos familiares y en la sociedad; esto refleja en forma general, una actitud de respeto en la interrelación con todos, ya sea el respeto a los semejantes, los mayores y la naturaleza, de lo contrario, se nos puede ir de las manos este mundo.

4. 3. 4. LA INTERCULTURALIDAD DEL AJAYU.

En los capítulos anteriores, se ha resaltado la inter-conectividad nítida entre la afectividad y la racionalidad de la humanidad andina. En esa dirección, el pensamiento filosófico andino de Arturo Pablo Peralta Miranda, más conocido como Gamaliel Churata (1957), apunta a la re–vitalización del pensamiento del indio, a través del encadenamiento de la espiritualidad y la ciencia. En base a la lógica andina y el paradigma “situacional”³⁶ se crean nexos importantes. Así, la reflexión de Churata, es más que sorprendente, cuando restablece la otra forma de pensar, la semilla del pensar inclusivo colectivo; siendo la complementariedad de las culturas

de aquellos tiempos y que actualmente se re-escriben estas ideas andinas, para la interculturalidad. Precisamente, la imposición de los valores indígena-originarios que tuvieron la virtud de pasar indemnes a través de la prueba histórica que implican la conquista y la República. Esto no significa volver al pasado, sino se trata de consolidar los valores al presente, por ejemplo, el sistema comunitario de trabajo del *ayllu-marka*, o la gramática aymara como traductor “Atamiri” en la informática.

Cuando Gamaliel Churata, hace una analogía del *Layqa*, el que vive, con Cristo, el que muere, no solamente es para alejar modelos foráneos, sino que tanto Cristo como *Layqa* atenúan cada uno, una forma diferente de relacionalidad identitaria; sin duda, el conocimiento andino se caracteriza por ser conectivo con el contexto, la naturaleza y el cosmos, y ser consecuente con la dimensión filosófica del entorno del *runa* o el *jaqi*. Con dicha orientación, Churata, retoma los principios de “la fe en la tierra” (Nietzsche), pero cultiva la otra fe, “esta fe que es conciencia de la posesión de la vida”; así, el diálogo comunitario viene de la tierra. “Es la *Ajayu*: La semilla”. Por eso, la concepción del *Ajayu* es portadora de la semilla comunicativa colectiva, que no es solamente de personas, sino relaciona al re-crear comunidades interconectivas; ahí aparece la tesis del “ajayismo pan-andino”, que según Jorge Miranda, “la espiritualidad andina se manifiesta en el encuentro del estar de la vida en sí con el ser de la totalidad”; por eso, se puede distinguir, en el plano personal, *Layqa* tiene funciones de médico, mágico y herbolario, en suma, es *qulliri* (Médico, curandero y psicólogo), que restablece el cuerpo también el alma. En el plano colectivo, los pensamientos impersonales permiten llegar a las personas más diversas, como delinea los rasgos interculturales del pensamiento andino. Por ejemplo, las normas de relacionalidad, la de ciclicidad y de rotación se mueven a través del proceso *sarawi* (caminar) y *takhi* (vía), donde las parejas de autoridades originarias cumplen funciones de interconexión no sólo a zonas o *ayllu*, sino entre pueblos o inter-*markas*.

Así, la lógica aymara establece nexos a través del tercer valor de verdad: *inach* “lo incierto”, también los métodos como *Layka* concentra una “lógica de situación”, que analiza la sensibilidad bajo pensamientos naturalistas indeterministas; según Iván

Guzmán de Rojas, el sistema *Layka*, “estudio de escenarios futuros ofrece el trabajo dentro el rigor de la lógica, pero de una lógica modal (trivalente), tomando en cuenta la incertidumbre” (Guzmán de Rojas 2007: 98).

En cuanto al manejo de la lucha de opuestos. Por un lado, son estilos de vida basado en el poder “monolítico” del “uno”, donde las intenciones o posiciones contrarias siempre están en constante pelea, ya sea éstas peleas abiertas y desalmadas o en su caso, de imposición indirecta sutil y eficaz como del imperio; esta visión sustentó siempre desde el pensamiento griego hasta la postmodernidad. Reiteradamente, se revela del pensar occidental desde diferentes corrientes y matices ideológicos con “sentido científico”, hasta valoraciones de subestimación a lo “subjetivo” y exaltación de lo “objetivo”. Por otro lado, nos preguntamos, ¿la existencia misma sólo está tejida de discrepancias y armonías? ¿Acaso no es parte de la vida un tercer valor de mediación? El pensar humano urge siempre la no exclusión de ninguna opción de deliberación. En esa vía de conocimiento, los saberes indígena–originarios plantean orientados por principios de complementariedad, como *inach*, una interculturalidad propia donde no iguala los opuestos ni anula las identidades particulares, sino existe una constante discusión conjunta en *Ulaqa*, que es integración cargada de energía de interculturalidad colectiva; de esta manera, tiene sentido el conocimiento reflexivo.

Cuando se hace praxis del conocimiento reflexivo, es necesario ir a las causas u orígenes de las ideas o hechos. Por eso, se inquiera las raíces de la “interculturalidad” en los pueblos andinos originarios, por ejemplo, la orientación *chacana* (puente cósmico), radicalmente vincula las sabidurías en los Andes, este fundamento actualmente trasciende el conocimiento indígena y popular. De esta manera, existe una visión auténtica y propia de relación con todos, como pensamiento filosófico culturalmente no sólo distinto del dominante o readecuado al occidente, sino se trata de conocimientos vivos del continente *Abya Yala*, desde variedad de climas hasta los rostros, lenguas, lógicas, comportamientos y valores que se realizan cotidianamente. Por lo tanto, una interculturalidad propia tiene raíces ancestrales en las culturas originarias, que fueron permanentes desde épocas

preincaicas e incaicas hasta el presente, donde las experiencias de relaciones interculturales aun se aprecian, por ejemplo, la convivencia transversal, o los pisos ecológicos verticales y horizontales (cordillera, valles y llanos) en los Andes. Y es más, se tienen pensamientos que explican la transformación (*pachacuti*), la fecundación (*auqa* o *tinku*), la armonización (*pampachaña*) y también el cómo cuestionar (*qip nayra*). Por eso, el habitante andino originario más allá de una sobrevivencia a una represión atroz en la colonia y la República, estableció conocimientos reflexivos a base de la lógica de comprensión del contexto, evocado ahora por los mitos hieráticos, leyendas épicas y sagas vigentes, que explican la proximidad intacta al misterio de la vida.

Como referencia, la relación intercultural andina se asienta en la mitología, expresada en las leyendas como *panaka* (los *Ayar*, *Tunupa* u otras), que no sólo generó el *jatha* (semilla de la vida), también constituyó el origen *saphi* o *sapsi*, como energía de *ali* (brote de la planta). Por eso, el idioma aymara muestra aun la interrelación de la comunidad con lo socio-económico. Si el origen del vocablo *ayllu* proviene del *ayru* (planta), que varios *ayrus* conforman *Markha* (signo de brazada), entonces el *Ayllu* y la *Marka* tienen raíces de concepción germinativa de la planta, por eso es sólida la articulación de la sociedad con la economía.

Por lo tanto, la interculturalidad desde una visión andina, tiene sus aportes importantes para el conocimiento humano, que antes vivió la relacionalidad de espacios y saberes, bajo principios de complementariedad. En la actualidad, es posible que existan antagonismos supra culturales, religiosos, económicos y políticos, aquí emerge la interculturalidad occidental, pero en esta “aldea global”³⁷ hay robos de los saberes de los pueblos originarios del mundo, sin duda, no está salvo la comunidad andina, sino vive inmerso en ella aún atraída por la globalización mundial. Sin embargo, la realidad andina-aymara desde su pensar puede aportar no sólo una ‘filosofía intercultural’ o comunicación dialógica, sino una ‘multi-versidad’ interculturalidad hecho conocimiento reflexivo, que es el “acto de filosofar”, porque vivimos, es que existimos.

4. 4. LA PEDAGOGÍA INDÍGENA – ORIGINARIA.

Las pedagogías indígena–originarias incluidas en el estudio, se han trabajado y expuesto en diferentes eventos culturales durante la investigación. En el cual distinguimos procesos de conceptualización sobre la educación integral que concentra los conocimientos ancestrales. En el país, la década de 1980-90, existe un conato de explicar las didácticas culturales originarias, adhiriendo a las disciplinas curriculares con el prefijo “etno” (étnico), se anuncia por ejemplo “etno-matemática”, “etno-lingüística” y otros. Entre 1990-2003, se califica la educación del país como “intercultural”, de ahí viene la “educación intercultural bilingüe”. Desde los años 2003-2010, existen avances hacia la relación “entre culturas”, aunque está en proceso una concepción fundada en la “relacionalidad cultural”, que alcanzaría una complementariedad de conocimiento entre los pueblos.

En nuestro país, a lo largo de muchas décadas, el concepto “pedagogía”, (del griego “paidós” y “agogía”) que significa “conducción del infante”, y que varios autores coinciden como “arte de instruir o educar al niño”, actualmente se entienda como análisis teórico y organización de la práctica del proceso enseñanza aprendizaje. En esa dirección, han olvidando la pedagogía de la relacionalidad o pedagogía del *Ayni* de los pueblos andinos.

Según Dilthey, la pedagogía tiene como campo de trabajo: la formación de la persona integral. En el mundo griego, ellos encomendaban al “pedagogo” para que lleve a los niños a los centros educativos, aproximándolos a los espacios de aprendizaje, y guiando sus pasos hacia el conocimiento.

El concepto comunitario(a), para Marx, diferencia entre lo social y lo comunitario. Lo social llega a ser el producto de un individuo sin comunidad, porque a través del capitalismo va ser que los individuos se integra a un mercado de trabajo, por cierto su trabajo, ya no es comunitario, sino social (Dussel. 2006). Mientras que lo

comunitario es producto de un trabajo en comunidad, por ejemplo, el contexto andino-aymara, donde se desarrollan las actividades con patrimonios colectivos (*Aynuqas*), como el manejo privado del mismo (*Sayaña*), ya sea en *Ayllu* (comunidad originaria aymara o quichua) o *Tenta* (comunidad originaria guaraní), en el cual las realidades de las cosas no existen ni se entienden de manera aislada sino en constante y mutua vinculación interdependiente.

En este sentido, el concepto de “comunidad”, se identifica a personas que “viven en común”, ligadas por acontecimientos o intereses en “unidad”, de esto, viene la concepción: “común unidad”, dándose una relación con un alto grado de cohesión integral, de las personas, a través del prototipo de la familia comuna.

Para la perspectiva de los pueblos culturales del *Abya Yala*, se considera que la comunidad es un ser vivo, una historia en movimiento, íntimamente vinculado con todos los seres vivos, incluso con los muertos; donde el espacio de morada: La *Pachamama*, es parte esencial la relación de personas con la naturaleza, el *Ajayu*, mediados por indicadores o signos propios que se ven en animales, plantas y fenómenos naturales; estos elementos simbólicos permiten a las personas relacionarse a manera de aprendizajes, ya sea a través de la ritualidad como las ceremonias comunitarias en el ejercicio de su espiritualidad.

La opción pedagógica se visibiliza en el horizonte de la educación de los pueblos andinos originarios, la Escuela Ayllu de Warisata, en que se planteó principios, como “nuestra misión era formar hombres íntegros, capaces,...a través de la escuela activa” (Pérez. 1962). Significó la implementación de una didáctica, en el cómo enseñar, emergió con radicalidad base para la educación comunitaria-productiva. Se apostó por la pedagogía del movimiento, plenitud de luz, de sol, de oxígeno y de viento, que alterno -afirma Felix Patzi- el golpe del martillo con el uso de silabario. Conllevando el hecho pedagógico con el trabajo de un avance auténtico en comunidad; contradice frontalmente al plan del encierro³⁸ de los niños, jóvenes y adultos en espacios alejados y opuestos de la sociedad como ocurre en la educación

contemporánea oficial. Más, se trabajó en el rescate de la persona de la frialdad individual razonada, para posicionarlo en la comunidad y la naturaleza.

El pensamiento pedagógico *ayllu-marka* del proyecto de Warisata, rescató el trabajo inter–disciplinario; rebasando la integración de áreas de estudio; afirmando la des–gradualidad en los egresos, permitiendo procesos de continuidad sin rupturas por grados o cursos separados; la inserción del colectivo estudiantil con el contexto cultural y la naturaleza; se implantó un horario de clases por épocas para facilitar el trabajo adjunto en familia; estas son las ideas más representativas del proceso aprendizaje enseñanza que identificaron al pensamiento filosófico pedagógico de la Escuela Ayllu. En el cual fueron hermanados conciencia humana y el mundo, porque el pensamiento indígena instituye la relacionalidad integral con todos. Además no se sobrevaloraba la ciencia ni se menospreció el sentido común, pues primó la racionalidad de complementariedad, que es vivencia conforme al sentir y pensar comunitario de los pueblos culturales.

Más que una pedagogía de reciprocidad, de mera correlación mutua, es una pedagogía de conciencia de relacionalidad del *Ayni*, *minka* y *waki*³⁹, simbolizan estilos, maneras de inter-relacionalidad en vida con la naturaleza y el cosmos, donde la formación personal y colectiva se mueven en constante extender y comprender la realidad, por eso en aymara se dirá *Ukamaw Mundujja*, “así es el mundo”; donde el conocimiento de lo interconectivo con todos es fundamental; a partir de ahí, es posible valorar la “multi-dimensionalidad” compleja (E. Morin. 2000).

En esa dirección, la pedagogía del *Ayni* entiende a la “pluri-versidad” de la realidad como rectora de la vida, porque otras formas de existencia diferente conciernen también a lo humano; al contrario la “uni-versidad” formulada por una posición ideológica mono-cultural, no alcanza a la humanidad en su totalidad, sino que filtra “uni”, como pensar del ser y poder de “uno” expoliadora de los patrimonios naturales del mundo.

CURRÍCULOS INDÍGENA–ORIGINARIOS.

Existen muchas definiciones del currículo, cada una tiene enfoques y orientaciones de formación apropiadas a la realidad de la ideología cultural imperante. Los enfoques comunitarios presentan que los seres humanos son entidades auto–constituidos en permanente inter-actuar armónico con la comunidad y la naturaleza. El principio de la relacionalidad del indígena–originario comienza en la familia comuna: Una persona humana.

La Escuela Ayllu de Warisata contribuyó a la creación de un currículo: Los campos de conocimiento integrados a la naturaleza y el taller científico técnico–agronómico, como componentes que cristalizan una pedagogía comunitaria originaria libertaria, puesto que Avelino Siñani paralelamente al ejercicio de la lengua, los usos culturales, los conocimientos y la didáctica de la enseñanza y el aprendizaje propios, también establece una estrategia: *mientras acepta la pedagogía pragmática occidental, recupera la pedagogía patrimonial local* (Vargas. 2007: 102); esto, en el fondo significa no cerrar los ojos internos y externos a lo ajeno, a la ciencia universal; constituir en si un *aprendizaje crítico*, fundamento del pensamiento pedagógico de Avelino Siñani, precisamente, Tomasa Siñani dice de su padre, “pensaba que todos los hermanos lleguen a aprender otras cosas: Como seres humanos, tienen derecho de conocer otras nuevas cosas” (Siñani, T.1995).

En base a esas ideas, se reflexiona en Avelino Siñani, a partir de una pedagogía indígena comunitaria tal vez no tomando el más allá o más acá de una interculturalidad, sino viviendo la realidad cultural, con sentido de pensar en complementariedad, partiendo de la cultura civilizatoria de los pueblos andino-amazónico-chaqueños⁴⁰; ese es el modelo pedagógico *Chacana* (puentes cósmicos) (fig. 1), que estructura *el aprendizaje del movimiento*, que sigue las señales de la naturaleza en constante precisión con una lógica equitativa con todos, al establecer los espacios simbólicos dialógicos, expresado en aymara *Jach'a* y *Jisk'a Ajayu*,

enunciación misma de lo “grande y pequeño alma y cuerpo, en vida”, como fuente que relaciona la conciencia y el mundo.

La concepción del currículo patrimonial natural en la Escuela Ayllu, constituyó paradigmas propios de interconectividad con otros saberes del mundo, a través de elementos rectores de la actividad curricular: Estudio, Trabajo, Producción e Investigación, este último se visibilizó, cuando no sólo se enseña sino que también se aprende, es decir, es “enseñar aprendiendo” a través de la investigación.

El principio “Estudio”, analiza el currículo educativo del entorno, que relaciona los hechos socio-culturales con la orientación pedagógica, por ejemplo las ritualidades originarias que funcionan en el modelo educativo comunitario, que liga como red de conciencias la escuela con el hogar-comunidad (Arnold – Yapita. 2005: 153), ahí emergen hechos culturales materiales que son parte de la didáctica comunitaria: los documentos en *quipus*, *tocapos* y otros.

El “Trabajo” no funciona de manera autónoma, sino radicalmente incorpora la vida social, religiosa, ritual, etc., bajo el método integral del *Ayni* y otros relacionantes dentro la lógica de complementariedad; existe la división del trabajo entre los sexos, que va mucho más allá de las labores agrícolas: “Es indispensable que la mujer, al igual que el hombre, tengan un concepto claro de la potencialidad del medio ambiente y las reglas de herencia bilaterales lo refuerzan” (Carter–Mamani. 1989: 125).

La “Producción” se organiza en interés personal *jaqi*, de la comunidad *ayllu* y la población *Marka*, por ejemplo, en el incanato se creó una pedagogía propia, *Yachay* y *Axlla Wasi*, instituyéndose una estrategia que defendía el proyecto de sociedad esencialmente basado en la productividad (Chávez, E. 2004).

Por último, la “Investigación”, es proceso de sistematización del “enseñar aprendiendo”, que está vinculado con las necesidades de las comunidades urbanas y

rurales. No sólo se reconoce la necesidad de la investigación, sino se completa la visión originaria de la *Chacana* (*Chaca*, puente).

En síntesis, la constitución del currículo indígena–originario en una estructura de la *Chacana*: Trabajo, Estudio, Producción e Investigación, sin duda, no se desmarca de la racionalidad del andino-aymara, la tetraléctica. El principio de comunicación del *Qamawi* (visita de casa en casa), orienta hacia la investigación de la ciencia, técnica y tecnología. De la misma manera, la pedagogía *Ayllu–marka* con la fuerza del *Ajayu* integra el micro y el macro cosmos:



Fig. 1. El modelo pedagógico Chacana

METODOLOGÍAS COLECTIVAS.

Para entender los métodos colectivos es necesario el des-aprendizaje de saberes y actitudes individualistas colonizantes. Previa a dicha situación, emerge una metodología integradora de los conocimientos propios, parte del mundo civilizatorio de los pueblos culturales originarios. Se inicia en base al principio de paridad, los elementos opuestos enfrentados en lo externo pero sincrónicos en lo interno, por la acción integradora del *Ajayu*, el espíritu de vida. En este espacio simbólico, se organiza el trabajo colectivo con la construcción de redes de aprendizajes.

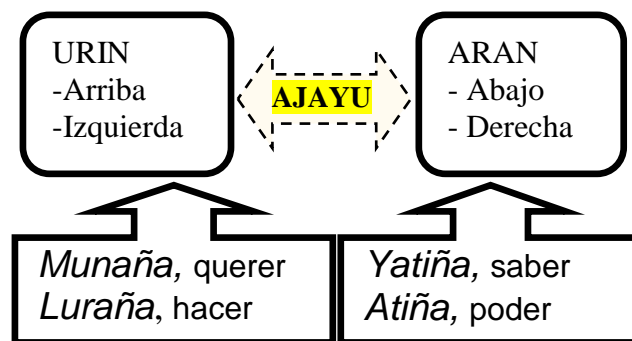


Fig. 2. Metodologías Colectivas: Construir comunidades de aprendizaje

El paradigma de la concepción pedagógica andino-aymara surge del *Ayni*, la relación de consciencia, en *Ayllu*, *Marka*, *Tenta* y otras, son formas de organización socio-culturales. Las dos parcialidades opuestas: *Urin* y *Aran*, arriba y abajo, derecha e izquierda, etc., se expresan a través del “modelo de encuentro”⁴¹. Es un conocimiento que refleja desde elementos micro hasta macro cosmos, de modo interdependiente e interrelación de la pluralidad, que no asimilan las identidades propias en el encuentro (fig. 2), sino que enfatiza la particularidad de los integrantes, a esto se denomina metodologías colectivas.

Los métodos colectivos también determinan la coexistencia de la “propiedad común” y la “posesión individual”, estas concepciones de manera cotidiana y dialéctica explican las posiciones contradictorias con la concepción política postmodernista, sin embargo, en la concepción aymara la racionalidad interconectiva hace posible el principio de la complementariedad. Así, estos procedimientos propios de la reflexión aymara explican los conceptos aymaras *Aynuqa*, *Sayaña* y *Qallpas* (*tierra comunal, propiedad de casa y terrenos, y parcela de terreno, respectivamente*).

A primera vista parece que todo fuera propiedad colectivista, pero en el interior del uso comunitario de los mismos terrenos existen las parcelas de cultivo o *Qallpas* que son patrimonios personales o familiares. Las *Qallpas*, como anota Ludovico Bertonio, son “chacras donde acaban de cosechar las papas, en que suelen sembrar quinua”, de esta manera hay procesos internos de manejo de las *Qallpas*, que aun se practican en las regiones consideradas de conocimiento de originarios culturales.

Por otra parte, *Sayaña* significa “estar parado”, asimismo es “propiedad que habita una familia”; de otra manera se traduce *Sayaña*, como “parada”, “parcela” y “propiedad campesina individual” (De Lucca: 1983: 382). Estas anotaciones del concepto *Sayaña* mostrarían una propiedad personal y familiar del terreno, pero es necesario el uso del terreno en movimiento productivo de la *Sayaña*, es decir, el terreno patrimonial de la familia no es asiento estático, sino que el patrimonio debe estar en permanente productividad, de lo contrario puede ser considerado *Puruma Uraqi*, “tierra por labrar, la que hace mucho tiempo que no se labra” (Bertonio: 1612: 178). Las referencias descritas confirman que de la propiedad personal o individual puede pasar a ser colectivo en provecho de la comunidad, también a la inversa. Por lo tanto, los conocimientos sobre la propiedad pública y privada del *Ayllu–Marka*, refuerzan y profundizan otras formas de gestiones educativas de manera sistemática en espacios urbana–rurales.

Una competencia propia ha dispuesto una metodológica circular *Qutu Tama* (“conjunto unido” según Félix Layme), que permite la fluidez de la comunicación hacia una formación del conocimiento, siguiendo el proceso cíclico de la naturaleza, como disposición lógica del proceso pedagógico, la *Chacana: Munaña*, es “sentimiento-ideas”; *yatiña*, significa “sabiduría”; *Luraña*, es “acción”; *Atiña*, se entiende “poder-facultad”. Sin duda, se organiza la comunidad de aprendizajes intrínsecamente sentida, que integra la observación del movimiento de los astros estelares, la vida en las profundidades de los mares, los lagos y los ríos, asimismo el crecimiento de las plantas y el comportamiento de los animales (Nicobis- CEA. 2006).

RECURSOS DIDÁCTICOS.

El responder activamente al proceso de aprendizaje para que el estudiante adquiera conocimientos en un ambiente que crea conciencia de relación, a través del trato pedagógico del *Ayni* que permite el trabajo integrado de lo afectivo y lo cognitivo, propiciando la organización de ambientes curriculares, por ejemplo, el calendario

agrícola de los pisos ecológicos y los escenarios de la espiritualidad. Sin desligar la economía del entorno, por eso es importante la formación de centros como *Axlla* y *Yachay wasi* de los incas, en la actualidad los talleres “politécnicos-industriales”, que contribuyan a promover los espacios de reconciliación de las intenciones prácticas con las intenciones teóricas; estos elementos curriculares permiten a crear medios didácticos de aprendizajes comunitarios.

En la didactización de la relacionalidad, subyace las formas y maneras del saber comunitario: El *Ayni*, se tiene como fuente importante a los mayores de edad (abuelos); es decir, la educación sigue siendo el nexo más importante que unen a los niños y jóvenes con los mayores con su propio futuro (fig.3), el pensar la relacionalidad en complementariedad, esto se ha perdido en la escuela tradicional-oficial del Estado.

La escuela del *Ayllu–Marka* tiene la relación pedagógica del *Ayni*, no sólo conserva como enseñanza, sino hace extensiva hacia el proceso del aprendizaje, integrando el individuo a la comunidad. Todo eso, la formación interactiva facilita los “encuentros” entre los actores educativos en el *Ayllu–Marka*. Así, los recursos didácticos del aprendizaje colectivo forman una red de conocimientos.



Fig. 3. Fuentes de pedagogización del saber indígena-originario

La forma de organización de los ambientes y condiciones del aprendizaje del saber en *Ayllu–Marka*, son denominamos *Q’utucha* (aglomerarse en forma circular), o *qutu tama*, como ya se indicó. Estas formas circulares y cíclico ascendente, permite la organización de comunidades de aprendizaje, cuando se realiza análisis,

discusiones, debates y consensos con comunicación cara a cara, que se posesiona en la realidad de la vida comunitaria.

EL PARADIGMA PEDAGÓGICO AYLLU-MARKA.

La característica del modelo pedagógico comunitario se sustenta en aprendizajes colectivos, en la perspectiva del conocimiento “común-unidad”, en contraposición al individualismo que dispersa los saberes, así, se busca una vivencia ideal comunidad-cosmos. Por eso, la naturaleza es guía de los aprendizajes, que estructura los aprendizajes en el *Ayllu-Marka* con las sabidurías culturales del contexto, que anteriormente eran comunicadas oralmente a través de leyendas y cuentos narrados por los mayores, estos saberes están plasmados en figuras textiles (*Sawu*), “tocapos” y en otras expresiones artísticas. Esta sistemática concepción andino-originaria, logra conocimientos apreciados por la mente y el corazón de los educandos.

Mientras, el sistema de educación de la sociedad “ciudadana” occidentalizada en el país, se centró en la salvación del individuo, expresamente registrado por Rousseau, que caracteriza al hombre individualista, como centro de atención su cognición, y complementado con lo afectivo, por eso dicha persona está propensa siempre a deshacerse del grupo.

De esta manera, la integración de sentimientos, energías y espíritus contenida en el *Ajayu*, justifica con variedad de argumentos la solidez familiar-comuna, sobre estas ideas base se organiza la construcción de comunidades de aprendizaje.

La niñez no sólo se inserta en los ciclos de procesos a nivel hogar y el *ayllu*, también se inician en el manejo de tecnologías, percibiendo la ciencia, las “máquinas culturales”, y las sabidurías de relacionamiento con la naturaleza, en ellas descubren la estructura compleja del tejido cultural. La habilidad didáctica de comunicación de los padres a los hijos por generaciones permitió la conservación del método, como prototipo el “ejemplo”, basado en un presupuesto ético-moral. Aquello ha establecido

normas de respeto hacia las personas mayores, a través de moralejas o refranes, los cuentos y las leyendas, como *iwjas*, son tomadas en cuenta en las prácticas mismas de las actividades a desarrollarse en la vida.

Una característica de educación en *Ayllu–Marka*, sigue el camino del “brotar de la flor” de forma silenciosa, como señala el vocablo aymara *Amu*, “silencio” (Bertonio. 1612), desde el enfoque de la “serena plenitud” hasta la reflexión (*Amuyaña*) y el pensamiento mismo (*Amuya*), que son características del aborigen, como Marvin Sandi denomina al “hombre que calla”. En contraposición, resalta la “vaciedad bulliciosa” del homo faber, que parece recrearse en el placer de la conquista, pero, “justo la verdad acaece en el silencio. Verdad y silencio son lo mismo” (Sandi. 1966: 27). De esto viene, que el “hombre que calla” es heredera de los saberes de la naturaleza, Pachamama, que juega una relación originaria en las formaciones personales. En este espacio simbólico-práctico, es constante el fluir de los procesos colectivos de aprendizajes y enseñanzas, que precautelan a la personalidad humana (*Jaqi*).

El paradigma educativo *Chacana* asume la actitud silente del indígena, a través de la creación de escenarios imparciales de estudio, como el tercer incluido. Esto está intrínsecamente ligado al proceso dinámico del análisis, que permite la reflexión permanente en espacios de encuentro dialógico, como *Ulaqa*.

La secuencia lógica del aprendizaje colectivo comprende nexos recíprocos entre todos. Por una parte, las fuentes importantes para el aprendizaje indígena–originario se cuentan con los saberes de los mayores, abuelos y abuelas. Por otra parte, que no relegan la interrelacionalidad con las deidades, la naturaleza y el cosmos. Al contrario, la sociedad citadina occidentalizada denomina a las personas mayores como de “tercera edad” o jubilados, es decir, son viejos, comparando con los objetos. Es más, no toman en cuenta al medio ambiente que para ellos son cosas inertes.

LOS CAMPOS DE CONOCIMIENTOS.

La construcción de un currículo base se orienta en el tejido de la vida, los “campos de conocimientos”, que comprende visiones y puntos de vista del mundo, influyendo directa e indirectamente en el crecimiento del niño o niña; también intervienen los parientes sanguíneos, espirituales y autoridades locales, semejante a *Thakhichiri* “guías de caminos” (Arnold – Yapita. 2005: 172). La complementariedad entre *Iрпи* – *arkiri* abren a la formación integral del educando, ya sea en aula abierta a la naturaleza, como en el taller científico técnico – agronómico.

Las prácticas científico-técnicas tecnológicas culturales son notables en el mundo andino-amazónico: La creación de micro climas y el manejo de agua aplicados en los andenes, *sucaqullus*, los *qalauyus* y otros, son conocimientos técnico-tecnológicas que aún se pueden apreciar en los diferentes espacios-climas transversales. La realidad compleja del mundo andino requirió componentes didácticos tecnológicos, para una pedagogía eminente en los Andes.

El proceso formativo estaba señalado por los “caminos” denominados *Thakhi* (“normas a seguir”), donde aprender era respetar los valores de la vida, en función de la sociedad y el entorno. Por eso, los *Iwja* como lecciones aprendidas de los mayores permitían interactuar entre la comunidad humana y la naturaleza, así, fue importante los observatorios astronómicos *Ushnu*, como fuente de información precisa, tanto para el manejo de la chacra, como en la fijación de fiestas que evocaban hechos espirituales de la vida en comunidad.

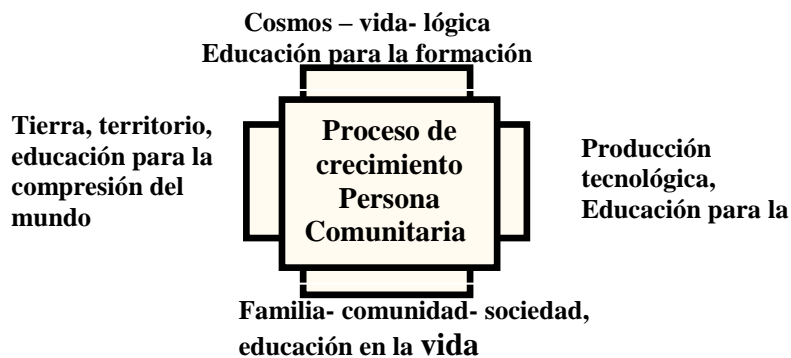


Fig. 4. Construcción: Campos de conocimientos

La construcción del currículo comunitario, visibiliza los “campos de conocimientos”, en vez de ámbitos, plasmándose el aprendizaje como tejido de vida, ya sea en la familia, comunidad y/o sociedad; así, el educando consolida su ser al reencuentro con el entorno del cosmos y el conocimiento.

En suma, la profundidad de los “códigos de la naturaleza” permite orientar con regularidad las actividades del quehacer humano en las labores agrícolas y en las celebraciones espirituales; semejante al manejo del termómetro de las estaciones, los seres humanos andinos administran con familiaridad los procesos del tiempo y el espacio en las diferentes actividades sociales. Por lo tanto, el paradigma pedagógico indígena–originario no sólo está sustentado por la interrelación de la naturaleza con la sociedad, también por una estructura de conocimiento aymara, por eso es urgente la visibilización de la racionalidad de relacionalidad, para una recuperación de formas y maneras de lectura de símbolos de la naturaleza como enseñanza, asimismo los conocimientos, sabidurías y saberes de los abuelos y las abuelas, los mayores, como principio básico del pensamiento pedagógico aymara y andina.

CAPITULO V

CONCLUSIONES E IMPLICACIONES

1. El *Ajayu* constituye puente de conocimiento dentro de la pluralidad de criterios de una convivencia humana, como característica principal del *Ajayu* es la espiritualidad en el mundo andino. La generalización del *Ajayu* identifica la globalidad del conocimiento, sabiduría y saberes; donde resalta una inteligencia específica en el marco de los principios y valores; inmersa la actividad industrial productiva es parte de las experiencias tecnológicas de la cultura misma. Todo eso, da un sentido holista. Por eso, una permanente comprensión de los aymaras o quechuas se orienta por una disposición lógica hacia la mediación entre los valores del “sí” y el “no”, alcanzando incluir lo “incierto” *inach*, que intenta describir el futuro de manera incluyente por un tercer elemento de verdad; de esta manera, se crean escenarios para aproximarnos al misterio de la vida.

Para lo gnoseológico, el *Ajayu* traducido “espíritu” se vincula ampliamente con el conocimiento, los saberes y las sabidurías, asumiendo un fundamento lógico en el accionar natural, que bajo el principio básico de relacionalidad en la paridad, desarrolla las modalidades del pensar trivalente, tetra-léctica o penta-lógica. De esta forma, el *Ajayu* precisó al instituir el *qip nayra*, el método gnoseo-histórico, que permite sistemáticamente aguzar los sentidos hacia la visión integral, como es la realidad, por eso los aymaras comprenden que frente a “problemas integrales, es preciso buscar respuestas integrales”.

El conocimiento colectivo del *Ajayu*, profundiza en la nueva concepción de la conciencia en base a la ciencia contextual, cuando sostiene que tener conciencia es intercambio recíproco entre seres humanos, naturaleza y el cosmos. Las razones del corazón entienden que el mundo tiene sentido, porque es una entidad viviente. Ya lo anticipaba Pascal, cuando afirma que conocemos la verdad no sólo por la razón, sino también por el corazón.

En el campo psicológico, el alma es la armonía del cuerpo (Aristóteles). El *Ajayu* como “alma” es energía de la vida, como se muestra en la característica del concepto *Q’apha*, ésta palabra describe el sentido de la persona – *jaqi*, activo(a) lleno de energía, “alentada, templada, ágil en el obrar, diligente, trabajador”. Así, si una persona muere se dice “por flojo se ha muerto”; porque el *Ajayu* está unido a la dinámica de la vida. En el mundo andino aún se vive el “mito vivo”, que expresa el comportamiento de las colectividades andino-aymaras, por ejemplo, no sólo se limpia el cuerpo también el alma, es el hecho de las conocidas *Q’uwachaña*, que crean un ambiente pleno de espiritualidad. Sin duda, dichas acciones impulsan hacia una orientación de interconexión permanente a través de las relaciones recíprocas, *Ayni*, *minka*, *waki*, que acercan al accionar colectivo, imprimiendo una conducta comunitaria en la humanidad andina. Es más, en la integración de las palabras *q’apha jaqi*, caracteriza a la persona llena de energía, al mismo tiempo apreciada, confirmándose la peculiar interacción del sentimiento y la razón.

Los valores ético-morales del mundo andino-aymara se sustancian del *Ajayu*, en su traducción “valor o ánimo” componen los saberes, principios y actitudes e inicialmente, está en la relacionalidad del *jaqi*, creando una disposición natural hacia el ejemplo de vivir consecuente con la realidad. Por eso, los valores de armonización colectiva como *Pampachaña*, *Khuskhachaña* y otros son actos para aparejar los desequilibrios. El hecho mismo de armonización de los conflictos está basado en el principio de la complementariedad, el pensar pre-visorio, que se acciona cuando hay visos de problemas en familia–*jaqi* o la comunidad.

En la concepción estética del *Ajayu* se complejiza su comprensión, porque se asienta en el campo trascendental, que aparece íntimamente relacionado a la vida finita e infinita de las cosas, por ejemplo, la relación del *jiwa-ki* “bonito”, con *jiwa-sa* “nosotros” y *jiwa-ña* “morir”. Esta relación, parece ser extraño al pensamiento y lógica tradicional occidental, porque no es costumbre el manejo del tercer valor, lo incierto. Por eso se preguntan los alineados a la cultura occidental. ¿Será bonito morir, según el pensamiento andino-aymara?

La vinculación que muestra la lingüística aymara a cerca del vocablo *jiwa*, tiene en el fondo un asidero real, porque sostiene la complementariedad de la vida y la muerte, la relacionalidad del *Ajayu*. Lo contrario, sería la “incertidumbre descentrada” del pensar occidental.

De esta manera, la sabiduría andina-aymara pareciera arrojarnos de pre-anticipo a las luces de esta vida, porque la “muerte” como *jiwa* no significa desaparición total de esta vida, sino es una transición o nacimiento hacia “otra” dimensión, una consecución de vida espiritual junto a los ancestros; sin duda, hay una trascendencia de la persona hacia lo bello o *jiwaki* por las acciones, hasta lograr ser *chuymani*, “sabio, prudente”.

En consecuencia, en la estética del *Ajayu* está presente la relación de la muerte con la vida, porque la muerte no se explica sola, sino a partir de la vida. La realidad es vida y muerte antes que una realidad objetiva. Ésta identidad lógica manifiesta la existencia del otro opuesto pero en complementariedad, de ahí surge la noción del “nosotros” (*jiwasa*), lo comunitario.

2. La “uni-versidad”, viene del asentimiento que implica la unidad del ser y el pensar, comprendido por Hegel, aquí aparece el juicio principal del criterio etno-céntrico y teocéntrico occidental en el monopolio del “uno”; esta posición es aceptada por los americanos mestizos, que consideraron a las culturas originarias como “ágrafas”, “salvajes” o simplemente “primitivas”, porque no entraba en la estructura lógica y/o lingüística tradicional del “pensamiento único”. En cambio, la “multi-versidad explica que la vida tiene diferentes formas y maneras de expresión. El aporte de la reflexión andino-aymara sobre el multiverso, es el inicio del reconocimiento de los puentes heterogéneos para el conocimiento comunicativo de la humanidad.

El *Ajayu* contribuye a sentir la dimensión exacta de la intimidad, el dominio de la multi-versidad y lo espiritual del mundo, como enseña la mitología de *Tunupa*, cuando organiza el espacio andino, como varón es ejemplo ético-moral al norte del

lago Titicaca, para luego perderse en las pampas de *Uru uru*, en donde *Tunupa* reaparece al sur como madre naturaleza. Se puede manifestar que es el “eterno retorno de lo mismo”, con la diferencia radical que en los “diferentes retornos”, *Pachacuty*, instituye renovación sustancial. Ésta es la concepción de vida que marca una interculturalidad propia, *Ajayu* colectivo, porque interconecta la multi-versidad del Abya Yala.

3. La existencia de una comunicación escrita en el mundo andino-aymara, es visible en los tejidos, cerámica y otros, por eso, en el idioma aymara existe la palabra “*qilqaña*”, que significa “escribir”. Pero, éste sistema de escritura es totalmente diferente a la Occidental propuesta por Saussure, porque ellos plantean el poderío de la norma escrita, mientras la escritura andina está implicada como registros en los objetos. Así, la escritura andina como los *quipus* son hilos anudados o *chimpu* de lana de diferentes colores, a simple vista, estas escrituras no son meramente numeraciones de conteo de cosas, cuerpos y animales, sino también tuvieron innumerables usos como ser en lo astrológico, histórico y hasta nociones variadas, que eran transportadas por los *chasquis*, desde los *ayllus a ayllus*, pasando de *Markas a markas* o de *Suyus a Suyus*, también a la inversa. Por eso, las comunicaciones andinas no son sólo una información descarnada de mera conversación que se centraría en el lenguaje verbal, sino implican conocimientos en objetos o sabidurías experimentadas, así, las vasijas, tejidos y otras expresiones son verdaderas bibliotecas naturales de la cultura andina. Por ejemplo, ahí están los signos y símbolos con dimensión matemática, tallados en piedra Tiwanacota, que muestran continuamente al ser investigadas como la “tetralectica”, descrita por Emilio Molina, la astro-matemática tiwanacota. Luego desarrolladas por Javier Amaru Ruiz, como la lógica tetralectica del conocimiento de la cultura andina.

En la década de 1830, fue planteada por Emeterio Villamil de Rada, una revelación importante relacionada a la lengua aymara, porque la lengua aymara estructura la inter-conectividad lógica de los sonidos, respetando las variantes lingüísticas regionales. En la actualidad la lengua aymara mantiene varianzas relativas, así no es

lo mismo el aymara de Carangas con los de Pacajes o de Larecaja. Esta cualidad fue anticipada por Villamil de Rada, que no sólo es la información de dinamicidad de la vida plasmada en la estructura lingüística aymara, sino también presenta la vinculación de la variedad de la lengua hacia la vida humana, es decir, la relación intercultural. Por eso, es fundamental el respeto a las variantes propias de cada pueblo porque expresa una comunicación de vida. Entonces es claro la diferencia entre la lingüística andina y la europea, las lenguas andinas registran motivos de vida con una lógica que recupera también las posibilidades, mientras los idiomas europeos (la disposición gramatical establecida por Fernando de Saussure), están direccionadas hacia la racionalización unidimensional propia del pensamiento euro-occidental.

4. Hablar de los valores es reflexionar sobre nuestras vidas y el destino común que tenemos los seres humanos; los valores son considerados a través de los signos y símbolos, normas para la orientación de la actitud moral, como la armonía, prudencia y otros. El andino-aymara comprende que la vida es un equilibrio entre orden y caos, mediados por espacios neutrales, como del *inach*, que parece ser el valor principal que rige la conducta aymara.

En esa dirección, Rodolfo Kusch (1960), percibió el camino hacia la interioridad de la persona a través de la espiritualidad y la ritualidad, sin duda, nos lleva a una verdad matriz de la antigua familia-comunidad; de ahí, emerge la personalidad *jaqi* (varón o mujer), que trasciende en el *ayllu*. En suma, manifiesta el cronista Pachacuty Yamqui en su *Chacana*: Inter-conectividad civilizatoria y la “reintegración de la especie”.

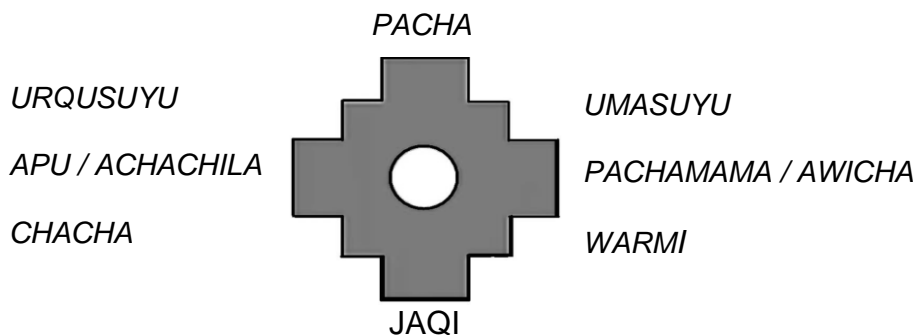


Fig. 5. Pacha y Jaqi en lógica de complementariedad.

El concepto *Pacha*: *Pa*: dos y *Cha*: energías, entonces *Pacha* significa dos energías que pueden integrarse. Así, para no entrar en contradicción es ineludible la complementariedad entre la razón y los sentimientos, porque el corazón tiene –según Pascal- sus razones, que la razón no conoce; cuando se habla de vida, se entrecruzan “espacio” y “tiempo”. El punto del nexo, acá emerge la realidad del *Jaqi* como pareja, es “la unión del varón y la mujer” en una sola persona sin perder identidad. Es decir, la relación *chacha-warmi* es el principio de la diversidad humana.

La primacía del “uno” que postula el pensar occidental, concluye en la sublimación del “ego”, en cambio, la afirmación de la paridad, es inicio de “vivir la alteridad”, no sólo es convivencia con el otro, sino es actitud de reconocimiento al ser humano con todas sus dificultades. Es rigurosa la relación de complementariedad del andino-aymara, por ejemplo, el aymara siempre recibe los presentes con dos manos, si es con una mano, figura una manifestación negativa o de malestar.

5. La lógica del *Taypi* o *chikachika*, “centro o punto medio”, no sólo diseña la complementariedad de los contrarios, por ejemplo, lo puro se mezcla, la vida termina en muerte, también está la conectividad a través del “punto medio”, por eso, el *taypi* es más que el “fin”, esto se da en nuestros ideales, cuando siempre estamos viviendo para el futuro y qué del presente. En el “medio” esta la ritualización de vida personal y colectiva, porque es peligroso hasta sagrado, por eso Pachacuty Yamqui “creyó más en la ira de dios que en dios mismo, porque él tenía que buscarse su alimento ahí donde empezaba la ira divina” (Kusch. 1962: 25). Por lo tanto, la lógica del *taypi* expresa la ritualización de vida para una conciencia sentida de la espiritualidad andina. Al parecer *taypi* reúne el sentir y el espíritu en una interrelación recíproca, de manera, que en cada momento de nuestras vidas se renueva esa relacionalidad con la *ch'alla* (acto ritual). Esta noción nos permite afirmar, que *jaqi* (humanidad, persona) exalta el estar viviendo la constante relación con la naturaleza y el cosmos.

En la reunión de la comunidad en *Taypi*, se distingue dos formas de encuentros simbolizadas de acuerdo a la realidad que se vive, por un lado, el *tinku* como choque

en complementariedad de contrarios, es lucha de parcialidades rivales (Awqa), y por otro lado, el acto de *khuskachaña*, es la persuasión armonizada en los hechos conflictivos. En ambas situaciones anotadas, se vive el pensar y la acción de *Taypi* dentro el principio de la complementariedad que termina en la ritualización de vida.

6. Los espacios del saber y de la educación se interconectan de manera permanente en la vida de los seres humanos. La educación es el nexo más importante que une nuestras sociedades con su propio futuro. En la cultura andina-aymara esa relación es más compleja, porque dentro del legado de conocimientos de los ancestros hay enseñanzas y aprendizajes, que vienen de manera holista de la naturaleza y el cosmos.

La cosmovisión andina enseña a través de la intuición de la totalidad del mundo, por eso, es importante no sólo sanar el cuerpo sino el alma en su conjunto. Ésta práctica instructiva-didáctica, se aprecia en los llamados del *Ajayu*, como los ejercicios de *Milluchaña* y *Q'uwachaña*, que significan en forma conjunta tratamiento que equilibra el cuerpo y el alma con el entorno. Esta sanación, es cuidado relacionado a la energía de vida, por eso se practica individualmente como colectivamente a través de la inter-conectividad de la globalidad interna y externa de las personas.

Lo unidimensional occidental separa sujeto y objeto, dando primacía al sujeto, alejando el objeto, en cambio, en lo andino-aymara al relacionarse sujeto-sujeto o en su caso, sujeto-comunidad, reconstituye el pensar integrador o incluyente, que reconoce la paridad para llegar a la pluri-versidad del saber andino. Ahí, emerge el aprendizaje comunitario y la educación inter-civilizatoria, porque no únicamente nos formamos en la racionalidad sino en la apreciación de los sentimientos.

Se ha enseñando en la educación tradicional con enfoque occidental, que el pensamiento andino es acrítica, pre-lógica, porque se mueve en los afectos, ritos y otros saberes. Pero, es de conocimiento que las cualidades andinas, se construyen en procesos de negación subyacente en base a la ironía, donde es permanente la

conversación irónica en el aymara, que Platón aprovechó la ironía en la educación y la construcción de las bases del conocimiento griego. En fin, la “crítica irónica” andino-aymara cuenta con el método de pensar *qip nayra*, que toma las enseñanzas y los aprendizajes del pasado como antecedentes, aprovechando las experiencias y saberes, plantea con prudencia el accionar del presente.

Sugerencias.

Para estudios posteriores se anota algunas sugerencias:

1. Se lanzan las orientaciones integrales del *Ajayu* que impulsan hacia una nueva concepción de la conciencia, que recupera para las sabidurías humanas la ciencia contextual de relacionalidad, como respuesta al juicio de inmaterialidad de la conciencia que viene de la antigüedad.
2. En base al estudio del cerebro, la conciencia explicada desde la neurociencia. Frente a dichas ideas emerge una otra opción, según Alba Noe, la conciencia es reciprocidad con las personas y las cosas que vemos y oímos, entre nosotros y la tecnología y herramientas que utilizamos. Así, la conciencia está relacionado con valores y éticas de vida, como el *Ajayu* es realidad de convivencia en complementariedad con todos.
3. Los sentimientos y las razones tienen sus propios sistemas, que se ha visto en *Ajayu*, existen elementos interrelacionados de tal manera dan muchas posibilidades, ya sea a partir de la comprensión de las partículas subatómicas en física cuántica. Esto nos recuerda, Pascal afirmaba, que “el corazón tiene su orden, el espíritu tiene el suyo”, además comentaba que “la razón actúa con lentitud, el sentimiento actúa en un instante, y siempre está listo para actuar”. Es decir, pensar es siempre sentir, es representación (Foucault). Surge la pregunta, ¿será que influye los campos subatómicos, que alienta Stephen Hawking, en la pura y simple sensación, o en la pura impresión, para revelar la velocidad de los sentimientos y la lentitud de la razón?

Notas.

¹ Andino, viene del vocablo anti, Antisuyu, “natural de los Andes” (Layme.2004). Lo andino, encierra un cierto modo integral de vivir, entonces la cultura andina significa territorio – geográfico, categoría cultural y categoría étnica (Esterman. 2009: 118).

² Gamaliel Churata, es seudónimo del escritor peruano Arturo Peralta, hace visitas constantemente a las poblaciones del lago Titicaca, por ejemplo, estuvo en Warisata en aquellas épocas, como también en la ciudad de La Paz.

³ Se usa el concepto “NATURALEZA, en el sentido corriente, se refiere a las esencias no modificadas por el hombre: el espacio, el aire, el río, hoja del árbol. Mientras, el ARTE se aplica a la mezcla de voluntad del hombre con esas mismas cosas, como se da en una casa, un canal, una estatua, un cuadro. Esto, es insignificante frente a tan grandiosa que deja la naturaleza en la mente humana” (Emerson: 2004: 14).

⁴ Abya Yala significa “Tierra en completa madurez”, “Tierra viva” o “Tierra en florecimiento”. Abya Yala es el término que los Kuna de Panamá han utilizado para nombrar a todo nuestro continente”.

⁵ Se distingue los pueblos entre *intensivas* que son consecuentes con la naturaleza y las *extensivas* son pueblos dominantes. Pereira, Gustavo. (2004). El legado indígena. Caracas – Venezuela, C. Nal. de cultura. Pág. 18.

⁶ Recopila algunos refranes y pensamientos, pero sin un orden de categorización. Onofre, Santiago (2006). Refranes y pensamientos de la cultura aymara. La Paz – Bolivia. CEA. Pág. 11,

⁷ Según Villamil de Rada, que del idioma aymara derivan el sánscrito, el hebreo, el nipón y el tibetano, el griego y el latín.

⁸ La “multi-versidad”, describe la variedad, mientras que la palabra “di-versidad” señala sólo dos posiciones, porque el “di” = dos. Así la multiversidad refleja una idea más próxima a la pluralidad cultural del país.

⁹ Gago, Verónica. (2006). Entrevista a Paolo Virno: “la multitud es ambivalente: es solidaria y agresiva”. Revista Juguete Rabioso, año 5, N° 161. octubre 2006. pág.6 – 7.

¹⁰ “La Escuela Ayllu rescata la antigua institución de la ULAQA o consejo de ancianos. Actualmente se llama PARLAMENTO AMAUTA. En el Parlamento Amauta es donde el indio comienza a forjar su propio destino histórico, pues se lanza a la lucha con fuerza y determinación. El Parlamento Amauta se convierte en el máximo órgano de decisión de la escuela, es la presencia de la sociedad en su seno” (Salazar Mostajo, Carlos (1995). Tres ensayos disidentes. La Paz – Bolivia. Pág. 155).

¹¹ “Filosofía andina”, aparece en diferentes estudios con orientaciones de varias corrientes de la filosofía occidental, sin duda, es respetable. En el estudio se plantea bajo una concepción “filosófica”, es decir, la filosófica, es pensar en la relacionalidad persona-comunidad-cosmos, así lo filosófico tiene la particularidad de ser el punto de convergencia y complementariedad de varios elementos, por ejemplo, amplifica la vivencia de los pueblos a través de sus pensamientos propios.

¹² Condarco Morales, R. (1967). Protohistoria andina. Oruro – Bolivia.

¹³ Según Aristóteles, “el alma de los seres animados es la forma sustancial, la esencia misma del cuerpo animado, porque el alma es la esencia de los seres animados... El cuerpo y sus partes son posteriores al alma...” (Aristóteles. 1977. La metafísica, Universo. Lima – Perú. Pág. 154).

¹⁴ En “la dialéctica de Hegel”, Hans g. Gadamer, analiza los antecedentes de la dialéctica hegeliana como sus relaciones con sus contemporáneos y su trascendencia en los neo hegelianos.

¹⁵ Estas ideas las relaciona, Miguel Martínez (2006) “Ciencia y el arte en la metodología cualitativa”. TRILLAS. México

¹⁶ Palabras anunciadas por Miguel Martínez, en su obra “Ciencia y Arte en la Metodología Cualitativa” (2006).Trillas. México.

¹⁷ “Bartolomé de las Casas, preparó argumentos, que los indios de América expresan mucho más grandeza de alma e inteligencia de lo divino que las civilizaciones antiguas de Grecia y de Roma...Las Casas, tallando principios teológicos en el mismo árbol, le demostraba cuán elevadas eran los ideales religiosos de las civilizaciones americanas” (Urbano. 1993: 12)

¹⁸ Según Tomás Kunh, los paradigmas son conjunto de afirmaciones que hacen referencia a posicionamientos cualitativos, modos de pensar que se tiene en indeterminado tiempo y espacio. Según Platón, los paradigmas son modelos dignos a ser imitados.

¹⁹ En la familia indígena – originaria, los mayores de edad, los ancianos tenían un poder que iban incluso más allá del estado establecido por los invasores.

²⁰ ULAQA. Se entiende “congreso de principales. Parlamento de *jilaqatas* presidido por los *mallcus*. Parlamento”. Según Bertonio (1612), *Ulacatha* o *arustha*, significa “hablar” o “decir”, es de origen Pacasa.

²¹ AMAUTA. Lingüísticamente es “pensador, sabio. Filósofo”, según Félix Layme (2004). En 1612 Bertonio, traduce *amaota* o *chuymakhtara*, como “muy sabio. Prudente”; asimismo, *amaottaña*, significa “sabiduría”. Finalmente, *amahuaatha*, es traducido “amar y querer”.

²² Salazar Mostajo, Carlos (1995). 3 Ensayos disidentes. La Paz – Bolivia. Gráfica. Pág. 155.

²³ Conversación, “es una verdadera relación vital histórica, que se realiza en el medio del lenguaje y también en el caso de la interpretación de textos” (Gadamer. 1996: 467).

²⁴ “El des-aprendizaje se plantea como una estrategia que nos permite explicar la realidad en todas sus partes desaprendiendo y reconstituyendo en ámbitos conflictivos y heterogéneos”; “de-construcción, según Derrida (1987),...

permite penetrar en la diversidad de problemas, de realidades, generando conflictos y rompiendo verdades” (Medina, L. J. 2003: 164. En “estrategias de formación para el cambio organizacional” de Gairín – Armengol. 2003).

²⁵ Se expresa “multiverso” cuando aceptamos la existencia de múltiples realidades.

²⁶ La Lucha en defensa de las tierras se complementó con la creación de escuelas, tal desarrollaron los líderes “Santos Marka T’ula, Francisco y Marcelino Llanqui, Dionisio Paxipati, Francisco Tancara, Mateo Alfaro y Rufino Willka, estos además de defender las tierras comunitarias, buscaban la instalación de escuelas indígenas en sus comunidades” (R. Choque. 1985. “Sociedad República del Collasuyo -1930”, en Boletín Chitacolla, N° 25).

²⁷ Platón. En el diálogo “Sofista”.

²⁸ Los “medios de comunicación” en este siglo influyen en el funcionamiento de la Humanidad, a vísperas de la des-globalización y la modernidad a través de las mass media, donde existe “la coalición entre la idea de libertad de expresión y la del respeto a la dignidad del ser humano” (Echaniz – Pagola. 2004: 19)

²⁹ “El USHNU tenía un uso astronómico que estaba asociado con lo subterráneo...Es el punto central de observación de los movimientos del sol y la luna...” (Zuidema. 1989: 141). USHNU, es “tribunal del juez, de una piedra hincada o mojón de piedra grande” (Holguín, 1608. Pág. 358). En aymara, HUARU, es “alto o hondo, bravo y cruel”,

³⁰ HAYA HUARU, “muy hondo o muy alto” (Bertonio. 1612. Pág. 130).

³¹ Bertonio, L. 1612. Pág. 134.

³² El dios antiguo de los hebreos Jehová tuvo su pareja en su hermana. Esto confirma que los dioses antiguos no eran unipoderosos, sino aparecieron en pareja en el mundo. Estos datos coinciden con la presencia de deidades hombre y mujer de la cultura andina.

³³ Dialógica es diálogo entre dos o más opuestos, en base a una racionalidad natural. Al respecto véase las obras de Freire.

³⁴ “El TIO, a la vez ladino y protector, motiva el azar en este su mundo: El hallazgo de una rica veta o el accidente, son actos de su voluntad,... En su figura, pues se sugiere la vigencia de un ‘orden’ que regiría en la mina. Un orden quizá no ‘racional’, pero si coherente” (Poppe, R. *Narrativa minera boliviana*). Si llamamos irracional al que incluye lo otro, estamos en la lógica occidental, porque el pensar occidental excluye al contrario, lo otro. Sin embargo, el criterio generalizado del pensamiento indígena es el pensar inclusivo, según Poppe, es la coherencia de vivencia del hombre indígena.

³⁵ Comentario de la señora Gladys Dávalos, hija política de Cecilio Guzmán de Rojas. en la Revista Escape N° 412 del periódico la Prensa, 05 – 04 – 09, La Paz Bolivia.

³⁶ Mario Bunge, 2007. Afirma “la situación o circunstancia se necesita para evitar la inflexibilidad” (Diccionario de Filosofía).

³⁷ Datos sobre el robo de saberes de los indígenas africanos por los empresarios transnacionales, por ejemplo: En el desierto de Kalahari, sobre la planta milenaria Hoodia, se utilizó para suprimir el hambre y la sed, en las travesías por el desierto de África. Ahora, esta planta es ingrediente esencial de píldoras contra la obesidad, que pretenden comercializar las grandes farmacias transnacionales

Es paradójico, los pueblos indígenas que tenían conocimientos en medicinas como productos de sanación o alimentos, ahora son despojados de la propiedad intelectual y cultural, es más ahora tengan que pagar a las multinacionales por los mismos productos (El País. Octubre 2010)

³⁸ Michel Foucault, en “Vigilar y Castigar”, hace referencia del método de encarcelamientos.

³⁹ La relationalidad andino-aymara encierra un conjunto de actividades con sentido axiológico: *Ayni, minka, waki, sataqa* y otras. En el estudio se menciona solamente *Ayni*, porque es la más general en el pensar aymara.

⁴⁰ Se agrega al concepto andino-amazónico, lo chaqueño, porque los representantes *Amawta* de los pueblos culturales del río Pilcomayo y del chaco, no se identifican con los amazónicos, entonces fue necesario incorporar en el denominativo espacio cultural andino-amazónico-chaqueño.

⁴¹ El encuentro en el *Taypi*, se explica en el texto Marka, de mi autoría.

ANEXOS:

A) RITUAL: “LLAMADO DEL AJAYU”

Cuando una persona se asusta, con el susto puede quedar afectado en su salud, sino se hace el llamado del Ajayu. Entonces es necesaria la *REALIZACIÓN DEL RITUAL*:

- “Llamar” AJAYU, o/y
- “Alejar” algún espíritu malo.

Según casos del susto, existen dos maneras de procesos: 1. Los actos inmediatos, y 2. Los actos mediatos.

1. Actos inmediatos. También hay dos formas de procedimiento: A) La persona sufre el susto, urge recoger una pisca de tierra, para aproximar al afectado con su Ajayu. B) En el momento del susto, se besa la frente del niño o niña tres veces, también se escupe tres veces.

2. Actos mediatos. La persona está asustada puede enflaquecer o quedar atontado por el susto, e incluso muere. Entonces, se REALIZA EN SEIS PASOS del ritual “llamado de Ajayu”.

PASO 1. INICIO DE LICENCIA. El *yatiri* realiza para los adultos, pero generalmente para los niños o niñas son los padres o mayores. Se hace una hojeada de la coca. Luego se prepara una dulce “mesa”

PASO 2. PROCESO CON LÍQUIDOS. Esparcir o libar con dos vasos y flores. Puede ser: Agua, Vino o Chicha. Esta ceremonia está dirigida a los espíritus o animas de la casa.

PASO 3. PROCESO CON SÓLIDOS. Se realiza un sahumero en brasa: A) COPAL, dedicado a la Pachamama, el suelo, la planicie de la tierra. B) INCIENSO, dedicado a Achachilas, los cerros, montañas y las alturas.

PASO 4. PARA RECIBIR AJAYU. Se necesita del enfermo: A) Vestimentas, lluchu o gorra, u otras prendas apreciadas. B) Alimentos, puede ser dulces, frutas o algún platillo.

PASO 5. ACTO, “LLAMADO DE AJAYU”. Con una campanita y el lluchu o gorra, se agita con cuidado: JUTAM AJAYU, JUTAM (ven Ajayu, ven). Se pronuncia el nombre del afectado varias veces, también los nombres de los lugares, donde posiblemente se asustó la persona.

PASO 6. PARA RECIBIR AJAYU: A) al afectado se viste con lluchu o gorra y otras prendas. B) al enfermo se sirve los alimentos preparados. C) se recibe con alegría, al retorno de Ajayu

CONCLUSIÓN

El “llamado del Ajayu”, es proceso de sanación del cuerpo y el alma, se puede distinguir:

1ra. Parte: LICENCIA, 1 – 3 pasos.

2da. Parte: RITUAL, 4 – 6 pasos

B) ENTREVISTAS:

a) **Salustiano Ayma**, Técnico del Ministerio de Educación.

- **Pregunta: ¿Cómo comprende el concepto actual del Ajayu?**

- Respuesta: *“El Ajayu hasta ahora, es identificado al alma, de este concepto Ajayu, como dicen nuestros abuelos, ellos señalan concretamente, Ajayu o alma esta en nuestro reflexionar de la vida; si el Ajayu se aleja del cuerpo, entonces entra en un desequilibrio, por eso hay la enfermedad o el enfermarse; al Ajayu no puede ser curado por la medicina académica sino que se cura con nuestros propios conocimientos o saberes medicinales. Por otro parte, el cristiano afirma que el alma sube a los cielos, pero nuestros abuelos afirman que no es así, el Ajayu está viviendo con nosotros mismos, con nosotros. Asimismo, nuestro Ajayu puede ser energía de la realidad en su conjunto, comprende el ser cósmico; si existe desequilibrio de la energía humana, entonces nuestros sabios decían que hay poner en equilibrio al integrar el Ajayu al cuerpo afectado”.*

- **Pregunta: 2. ¿Sigues practicando el llamado del Ajayu?**

- Respuesta: *“Mi mamá habla puro aymara, ella me ha enseñado, hay que preparar una mesa para llamar el Ajayu, cuando se aleja, es necesario responder con un ritual de acercamiento del Ajayu al cuerpo, para que la persona entre en equilibrio”.*

b) **Gabriel Bonifacio Flores**, es comunicador aymara y profesor-

- **Pregunta: ¿Cómo comprende el concepto actual del Ajayu?**

- Respuesta: *“El Ajayu, es una vivencia y convivencia de la espiritualidad y lo material. El Ajayu nace de lo profundo del ser, no se sobreentiende, sino es cosa real, por ejemplo la enfermedad, que está ligado en forma global a lo psicológico, biológico y hasta cósmico. El Ajayu, a veces se queda o se aleja, entonces algunas cosas permiten mediar, con maneras para atraer el Ajayu. Cuando el viento o el humo asumen, a manera de símbolo de la presencia del Ajayu; ahí entra el actor del “llamado” y la “llegada” del Ajayu a la persona en desequilibrio”.*

“Uta kara, es una conjunción de elementos del techado, donde se concentra el Ajayu. Ahora, hay espacios de cobijo de algunos malos Ajayu, cuando uno se duerme o se hace insolar en espacios hondos o altos, incluso la perdiz puede asustar o alejar al Ajayu, en mi comunidad se llama Pisaqa sipitiña, que es de cuidado para todos, por tratarse de un lugar especial”.

c) **Fernando Huanacuni Mamani**, destacado pensador aymara, dirige el programa Pacha Ajayu del canal 4 – La Paz, es oriundo de la provincia Pacajes del departamento de La Paz.

- **Pregunta: ¿Cómo entiende lo más esencial del Ajayu?**

- Respuesta: *“Lo más importante del Ajayu, es lo que emerge, no es tanto espiritual, sino es esa parte de la energía que reúne; el Ajayu camina, tiene su cuerpo y su energía, por ejemplo, cuando he discutido, parece que mi espíritu ha quedado alejado, cuando hay desequilibrio el Ajayu se queda, en aymara se dice “susjatha” (asustado) entonces hay que llamar al Ajayu. Algunos lugares tienen sus espacios sagrados. Cuando hay pena, sin duda, se da la integración del Ajayu”.*

d) **Lucas Choque Apaza**, Amawta del Marka Tiwanacu, participó como maestro de ceremonia en la ascensión a la Presidencia del hermano Evo Morales en 2006.

- Pregunta: 1. ¿Cómo entiende el Ajayu?

- Respuesta: *“En todas partes se maneja en Ajayu, algunos no entienden, creo que hay explicar profundamente, el Ajayu nos da vida y nos maneja desde que nacemos hasta envejecer, pienso que Ajayu es lo más grande de la vida, por eso, cuando uno se asusta o se aleja el Ajayu puede enfermarse hasta morir, de esta manera es necesario su cuidado”.*

- Pregunta: 2. ¿Aún prácticas el cuidado y el llamado del Ajayu?

- Respuesta: *“En la vida siempre hay sustos o alegrías. Cuando uno se asusta, es importante llamar o reponer el Ajayu a la persona afectada, con vinito, dulces y otros elementos se realiza el acto ritual”.*

e) **Mariano Pachaguaya**, Amauta del Ayllu o Comunidad de Rosa Pata, Marka Tiwanacu

- Pregunta: 1. ¿Dónde ha práctica el ritual del Ajayu?

- Respuesta: *“Un recuerdo grande que tengo, es el pedido de licencia al Ajayu grande de nuestros ancestros en Tiwanacu, el haber Ch'allado junto a los Amautas Lucas Choque y Valentín Mejillones en enero del 2006, cuando Evo Morales asume el mando, como Presidente Constitucional de la República de Bolivia. Enunciando el espíritu grande, Jach'a Ajayu, en el acto el poder cósmico de los ancestros en Tiwanacu”.*

- Pregunta: 2. ¿Cómo entiende usted el Ajayu?

- Respuesta: *“Al Ajayu manejan actualmente de toda forma, pero yo distingo lo más profundo, guiando de manera beneficiosa al Ajayu, por ejemplo, cuando se enferman mis hijos, primero se hace el preparado para hacer el llamado, con incienso, vinito, pan, koa y otras cosas, acto seguido se hace el pedido de licencia a la pachamama y otros manes; también se alista las vestimentas y comida, una vez llegado el Ajayu se hace vestir a la persona asustada. En ese momento, el Ajayu, aparece en forma simbólica, como pajarito, gatito o algún insecto volador, algunos signos aparecen situado con ropa blanca, la persona puede morir, pero hay que saber interpretar dichos señales”.*

“Un aspecto importante del Ajayu, se da en la observación del humo, en el día del entierro del muerto, cuando se quema algunas cositas del difunto como señal de despacho hacia otro lado de la vida. Una vez estado en el cementerio, al retorno a la casa del difunto, se hace el quemado; mi experiencia data cuando era joven, una vez he visto aparecer una persona vestida de blanco y con lluch'u (gorra con orejeras) saltando la pared, luego buscamos, pero no se pudo identificar; entonces esta señal fue como anuncio, para que mueran algunas personas a los 8 días”.

- Pregunta: 3. ¿Continúa practicando el acto de llamado del Ajayu?

- Respuesta: *“No me he alejado nunca de la práctica del llamado del Ajayu, desde mi infancia, con la enseñanza de mis abuelos, mis padres y una vez aprendido, luego a la muerte de mis padres ya he ejercido plenamente. Pero, solamente esta actividad lo hacía en mi comunidad, para el bienestar de mi casa y mi comunidad, en procura de buenos sembradíos y en la crianza de animales, especialmente hacia el rogatorio para que no haya granizo y otras desgracias. Principalmente mi pensamiento es no hacer daño a los hermanos de la comunidad. Pero cuando emigré al pueblo de Tiwanacu y de la misma manera a la ciudad de El Alto, he visto algunas cosas muy distorsionadas y hasta maliciosas, como en la Ceja de El Alto (los puestos de los curanderos). Felizmente he tenido la suerte de salir al exterior a España, Argentina y muy pronto viajaré a*

Canadá para continuar mis enseñanzas, difundiendo el camino del Ajayu a través de conocimientos, sabidurías y saberes de la vida”.

“En la década del 1980 – 90, hemos iniciado a varios jóvenes en el estudio de nuestros saberes y prácticas del “llamado” del Ajayu, como a Fernando Huanacuni y otros. Siempre me he dedicado a difundir lo bueno de nuestras cualidades de relacionamiento recíproco del Ayllu, como el ayni, minka y yanapa o ayuda. Es preciso hacer retribuciones a todos en la comunidad, incluso a los Ajayu de las montañas y de las profundidades como el lago, es un trabajo espiritual – real, para que nos vaya bien a todos en esta vida”.

f) **Pascual Copa Mamani**, Amauta quichua, originario de los Lipes – Potosí.

- **Pregunta: ¿cómo entiende al Ajayu?**

- Respuesta: *“Es memoria, cosmovisión de la sabiduría. Pensamiento. Pero nosotros entendemos de otra manera esos términos, cuando uno se asusta, es urgente hacer volver el Ajayu, el ánimo. Por eso, en el lugar que se ha asustado el individuo, se alza un platito, una pizca de tierra y hay que acompañar con su sombrero o una prenda de la persona asustada. Como pensamiento y sabiduría del Ajayu, por ejemplo, el acto ritual de la “Wilancha”, es respeto a la Pachamama, el mundo, como al ser vivo”.*

“Los que vivimos este mundo percibimos cosas diferentes, que se muere en la misma naturaleza, morir y vivir parece que son recíprocos; pero no comparto del Ayni, que todo es Ayni, porque prestarse es devolver en reciprocidad lo prestado, así una persona corresponde a un matrimonio nuevo. Prestarse plata, hay que devolver”.

g) **Mateo Laura Canqui**, ex Prefecto del Departamento La Paz. Natural de la provincia Pacajes.

- **Pregunta: 1. ¿Qué entiende del Ajayu?**

- Respuesta: *“El Ajayu sería un proceso histórico de ida y venida, qip nayra, tienes que mirar atrás y adelante, el Ajayu no es sólo una palabra, sino sabidurías y conocimientos complejos de la cultura andina, que como engranaje viene a dar en la vida. Ya en este mundo neoliberal se ha roto esa globalidad sentida, se ha centrado en el dinero, en el interés individual. Si el hombre no se ubica, pierde el eje de la vida; el espíritu como elemento principal”.*

- **Pregunta: 2. ¿Cómo es la práctica del acto de llamado del Ajayu?**

Respuesta: *“Cómo se va bajar el alma, materialmente no es posible, sólo es una creencia. Aunque hay el asunto de asustarse”. A continuación expresa, sobre la práctica de llamado del Ajayu, “no práctico el hecho, mi padre es el que maneja, porque el rayo le había tocado a su cuerpo. Lykapachau, dicen los vecinos, de esta manera, es guía de la espiritualidad en la comunidad”.*

h) **Javier Lara Mamani**, Amauta de Jach'a Carangas originario del Marka Totora.

- **Pregunta: ¿Cómo se explica usted el Ajayu?**

- Respuesta: *“Cuando sucede un accidente ya no está contigo el Ajayu, ya no estás con el cuerpo entero. Puedes morir. Es necesario llamar al Ajayu. En un principio aparecen como mosquito, no son moscas corrientes sino son otras, luego, te*

hacen tomar un poco de vino, eso te hace volver el Ajayu, con eso recuperas tu fuerza, valor y eres persona íntegra. Puede el Ajayu simbolizar, un ave, lagarto y otros que se te presentan. Nuestra sombra personal, identificamos: Amaya, Ajayu, ánimo y jañayo. Cuando pierdes una de esas partes de ti mismo, puedes enfermar. Algunas veces te hacen dormir un ratito, así vuelve el Ajayu, por ejemplo, cuando te asustas en la noche. Estas con “ánimo conmocionado” (ajayu sacaratha). Tu Ajayu se ha alejado de ti. El médico no te va curar, tienes que consultar con los que saben de nuestra cultura. Toda persona que ha pasado las autoridades tiene que saber relacionarse con el Ajayu. Los indicados, yatiri mamamaka y awkinaka (los entendidos las madres y padres), son los llamadores del Ajayu”. En estas aseveraciones se percibe el otro lado de la vida, la muerte, una expiración que necesita mediación a través de la comprensión global del Ajayu. Las personas señaladas cualidades especiales, como “persona que ha sido tocado con el rayo, es persona muy amplia, si discutimos o nos enojamos con ellos podemos pecar. Los samiris, inti villca, son centros de actividad comunitaria espiritual”.

i) **Tomás Huanacu**, Amawta de Marka Andamarca, provincia Carangas - Oruro.

- Pregunta: ¿Cómo entiende el Ajayu?

- Respuesta: Hace referencia al despacho del difunto la ceremonia central de preparación para el definitivo retorno hacia la Madre naturaleza. “Sobre el Ajayu, nosotros hacemos nuestra costumbre del despacho del alma, cuando una persona muere, por ejemplo, cuando mi padre murió, hemos hecho un ritual seleccionando las cosas y enseres del difunto, un bulto grande desde las abarcas hasta las cosas que le han servido en vida, sobre el alimento y el agua, todo se encuentra en el bulto. Entonces hacemos el despacho del Ajayu con una llama negra, tiene que cargar el bulto la llamita, no le degollamos sino le matamos por la nuca, luego asamos la carne y los huesitos contando le quemamos en la hoguera”.

“En la fogata observamos, cómo avanza el Ajayu siempre con dirección al occidente o poniente, cuando vemos arder la hoguera, pero los dolientes no debemos mirar, sino el maestro o el laika (líder o guía espiritual), es él quién va leyendo, las figuras que se forman en la hoguera, tienen mucho significado, allí observamos cómo el Ajayu va encontrándose con sus seres queridos. Por ejemplo, si por ahí aparece otro hombre o mujer extraña, entonces es posible que va ver otro muerto; en aquel momento con urgencia se tiene que comunicarse al Hilacata (autoridad del Ayllu-Marka), él tiene el deber de realizar rituales de “la tranca” o cambio de esos malos signos que no suceda otras muertes en la comunidad”.

“En la celebración del “chimpu” (decorado con los colores), expresión de lo bonito y estético, está presente el Ajayu, que es muestra de aprecio a los animalitos como la ovejita, llamita y otros, donde el cordel principal debe estar hecha “ch’iqaru mismita” (retorcidos a la izquierda); en cuanto a los colores, se usa los identificadores de las comunidades, como en los bailarines”.

“Hacemos el despacho del Ajayu con una llama negra, tiene que cargar el bulto la llamita, no le degollamos sino le matamos por la nuca, luego asamos la carne y los huesitos contando le quemamos en la hoguera”.

j) **Percy Boyerman Mamani**, Presidente del Comité de Vigilancia, del municipio del Marca “Santiago de Callapa”, provincia Pacajes.

- Pregunta: ¿Qué puedes decirnos sobre la práctica de “llamado” del Ajayu?

- Respuesta: *“El ritual al Ajayu se está viviendo, actualmente practicamos, porque yo he tenido una experiencia recientemente, cuando mi hijito ha enfermado porque se había asustado, entonces lleve al hospital no ha mejorado nada, tuve que volver a mi casa, entonces los abuelos y mayores me han indicado que debe hacerse el llamado del Ajayu, así compre algunos elementos para la ceremonia wajta (invitar), con eso recuperar o hacer volver el Ajayu a mi niño”.*

“Cuando nos caemos podemos asustarnos, siempre es bueno llamar el Ajayu, en ese mismo instante, como escupir un poco de saliva en el mismo lugar o recogiendo una pisca de tierra del lugar que se ha asustado, siguiendo los concejos de los mayores y de mi madre. Estamos practicando en las comunidades, como en nuestras casas en el campo”.

k) - Mónica Medina vda. de Palenque, Ex alcaldesa de la ciudad de La Paz, dueña del canal 4 RTP. Pregunta 1. ¿Qué es Ajayu?

Respuesta. *“Es como la esencia de uno, es una luz que cuando uno reconoce esa luz, se da cuenta es el todo, es energía en la vida, que integra lo separación en uno: La comunidad de la vida”*

Pregunta 2. ¿El Ajayu se queda?

Respuesta. *“Mis hijos cuando se asustan, pareciera que algo se queda, entonces es necesario reintegrarlo. Se acude al llamado del ajayu. Esto aprendí de mi madre y ella de mi abuela. Es un conocimiento que va de generación en generación”.*

Pregunta 3. ¿Cómo siente el Ajayu?

Respuesta. *“Lo más fuerte que me ha pasado fue al sentir el Ajayu del compadre Carlos Palenque, por primera vez sentí la presencia del Ajayu, esta experiencia de la presencia del Ajayu fue en “todos santos”, aun no estaba habituada, pero sentí un aire y un soplo fuerte y muy fuerte, no de muerte sino de vida en el cuarto, incluso abrí la ventana de la sala. Entonces llame a todos en la casa, nos pusimos a orar y recordar su nombre, a proclamar que lo amamos, así, el Ajayu del compadre Carlos Palenque siempre está presente”.*

l) - Félix Layme Pairumani, lingüista, catedrático Universidad Católica, escritor de textos y diccionarios aymaras.

Pregunta: ¿Cómo entiendes el Ajayu?

Respuesta. *“Si no tenemos ajayu podemos enfermarnos, cuando nos asustamos tenemos aspecto enfermizo con ojos entrados y de color amarillento. Existe 4 clases: ajayu, jañayu, qamasa, jaka ajayu; ahora si el Jaka ajayu sale del cuerpo es cuando se enferma uno. Esto experimentamos cuando mi hijo se asustó, la encargada de hacer el llamado del ajayu es mi mujer, ella sabe coger la ropita del niño y tierrita del sitio donde se asustó mi hijo.*

Pregunta ¿Cómo es la práctica del Ajayu?

Respuesta. *“La actividad del llamado del Ajayu tiene su tiempo y hora, no puede ser martes ni viernes, sino los días apropiados para el llamado del ajayu que puede ser: lunes, miércoles, jueves, sábado o domingo. Si hacemos en día no apropiado podemos convocar otro ajayu malo o extraño”.*

ll) Rosario Albarracín Tapia, profesora e integrante del equipo de la Comunidad Sariri.

- Pregunta: 1. ¿Cómo entiendes el Ajayu?

- Respuesta: *“Todo el entorno, nosotros, los animalitos y las plantas tienen su Ajayu, el cosmos está lleno de Ajayu. Todo tiene Ajayu”.*

“Cuando uno se asusta hay que agarrar una prenda para llamar el Ajayu en el lugar que se ha asustado, también tomar una pisca de tierra y colocarse en la boca”.

- Pregunta: 2. ¿qué experiencia tiene en el proceso aprendizaje y enseñanza originaria referente al Ajayu?

- Respuesta: *“Cada día practicamos en la comunidad Sariri, cuando realizamos el ritual a las seis de la tarde, llamamos el Ajayu, porque es posible no nos hemos dado cuenta del susto, por eso se llama a los cuatro puntos cardinales”.*

En el acto ritual, *“hay varias formas de llamar el Ajayu, una de ellas es escupir la saliva tres veces en el lugar que posiblemente se haya asustado; otra es cuando una señora le chupó tres veces en la frente del niño que se cayó y parece que se asustado, eso me llamó la atención. En el momento, es importante recordarnos, cuándo y cómo nos hemos asustado para poder llamar al Ajayu, con una técnica adecuada y en el lugar pertinente”.*

m) **Simeón Villca**, profesor rural, natural de Llica Potosí.

- Pregunta: ¿cómo influyó el Ajayu de Avelino Siñani en la educación rural?

Respuesta: *“Conocemos que entre los años 1930 – 1940, desde Llica se envió alumnos a la Escuela Ayllu de Warisata, entonces retornando a Llica los alumnos han fundado la escuela normal de profesores de Llica. En el cual la influencia del Ajayu de Avelino Siñani fue importante, uno de los precursores de la educación indígenal, desde el ejercicio de la educación clandestina hasta la fundación y mantención de la escuela Ayllu, su tarea fue la promoción de la cultura aymara, el jach'a Ajayu, está en la organización de la escuela – comunidad y la revalorización del consejo de amawtas”.*

“Tengo el grato recuerdo de haber trabajado en Llica - Potosí con la hija de Avelino Siñani, Tomasa Siñani esposa de Florentino Villca que era de Llica, así el Ajayu de la escuela Ayllu ha influido mucho en Llica y en el contexto del departamento de Potosí, con actividades importantes tanto en la concepción ideológica como en lo metodológico en el campo educativo. Lo más resaltante que recuerdo es la actividad de Elizardo Pérez, que siendo diputado, ha logrado crear la provincia Daniel Campos con su capital Llica en Potosí”.

En lo esencial, *“pienso que el Ajayu de Avelino Siñani ha incentivado la liberación de los indios aymaras, el aporte más importante es en lo ideológico cultural, porque la lucha era fuerte, sin pausa para los precursores de la Escuela Ayllu; las autoridades educativas como los hacendados de las regiones presionaban y perseguían a los defensores de los indios”.*

n) **Juan Apaza Choque**, profesor rural aymara. Investiga la pedagogía de la Escuela Ayllu de Warisata.

- Pregunta: ¿Cómo conceptúa la labor educativa originaria de Avelino Siñani, el amawta principal del ayllu de Warisata?

- Respuesta: *“La pedagogía de Avelino Siñani es importante investigar, porque este autor abraza esa tendencia pedagógica de Leandro Nina Quispe, que inició la reconstitución de la educación aymara con la fundación de la Sociedad República del Collasuyo, impulsando la pedagogía originaria productiva: La lógica de complementariedad con la cultura local, en donde la*

“producción” es elemento esencial, comprendiendo que la producción es la primera categoría en las comunidades aymaras y las comunidades originarias del país. La producción es como sagrada, las fiestas de achucalla (celebraciones que tienen que dar ceremonia al producto), entonces esta educación productiva, que recuperan los amawtas, dando autenticidad a la pedagogía local de producción”.

Como primera instancia, en la pedagogía de Warisata, confluyen dos corrientes, lo productivo y lo comunitario o complementario local. Una segunda atención, en la investigación del hecho educativo, se puede enfatizar, “el aporte de Avelino Siñani, Kujtaña (viene del Kutu “volver”, se puede identificar al Kujtaña como “recuperación”), en el fondo, es restablecimiento de la cultura, la educación originaria productiva. Porque si no recuperamos la educación autentica, no sería como tal la resistencia. La organización Ulaqa generó el Ajayu, que reconoce lo propio particular dentro de la propiedad colectiva. En lo fundamental, tanto la comunidad como jaqi (persona) intervienen a través del ayni, waki, minka como recurso pedagógico evidente”.

Entrevistas complementarias a grupos de estudiantes de la provincia Pacajes, departamento La Paz.

Pregunta: ¿Cómo entienden la relación del Ajayu y la muerte?

Respuestas:

1º caso: “En la cultura aymara se muestra que los vivos tienen mucho respeto hacia los muertos, por eso que las personas mandan cosas o encomiendas para los difuntos como si estuvieran vivos.

Se entiende que los “laycas”, los guías espirituales, advertían donde se encontraban las almas mediante la coca y poder guiarles a ellos hacia su destino, el *Wiñay marka* (pueblo eterno) o *Kurimarca* (ciudad de oro).

Cuando las almas de los difuntos llegan al *Kurimarca*, es donde se encuentran con los difuntos que partieron mucho antes y con el *Achachila*, quienes les muestran donde están, sus deberes en las actividades y cuanto tiempo estarán en el *Kurimarca*”.

2º caso: “Para evitar la muerte, al llamado del *Ajayu*. La instrucción aymara explica que cada uno de ellos debe elaborar un hilo rojo torciendo hacia la izquierda y obsequiarlo al otro, luego de recibir el hilo, debe guardarlo en un *tari* (recipiente tejido pequeño) junto a los objetos que son necesarios para la consagración. Finalmente, se anuda a la muñeca de la mano izquierda con siete nudos. Esa es la forma propia de protección a las almas enamoradas de la distancia, unir las por un hilo. Asimismo, se dice que el alma y el cuerpo están unidos por un delgado hilo de plata que al momento de la muerte se corta”.

3º caso: “La muerte es vista como una transición a otro mundo donde no hay dolor ni pena. Cuando una persona muere se deben acompañar con muchas cosas que le ayudaran para llegar a su destino como ser: utensilios o herramientas, alimentos y agua”.

BIBLIOGRAFÍA ACTUAL

1. Bunge, Mario (2007). Diccionario de Filosofía. S. XX, México D. F.
2. Bourdieu, Pierre (2010). El sentido práctico. S. XXI Buenos Aires - Argentina
3. Condarco, Carlos (2007). *URU – URU. Espacio y Tiempo Sagrados*. Oruro – Bolivia.
4. Dussel, Enrique (2009). *La Pedagogía Latinoamericana*. IEB- ASDI. La Paz – Bolivia.
5. Estermann, Josef (2009). *Teología andina. Tejido diverso de la fe indígena*. ISEAT. La Paz-Bolivia. (Dos tomos).
6. Foucault, Michel. 2008. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. SIGLO XXI Bs. As. Argentina.
7. Gomez–Delgado (2005). *Ritos y Mitos de la Muerte en México y otras culturas*. Tomo S.A. México D. F.
8. Habermas, J. – Ratzinger, J. (2008). *Entre Razón y Religión. Dialéctica de la secularización*. F.C.E. Mexico D. F.
9. Illescas – Gonzales (2000). *Acerca de la educación en el mundo originario pre inca*. CEDIB. Lima – Perú.
10. Layme Pairumani, Felix. (2004). Diccionario Bilingüe. CEA. La Paz – Bolivia.
11. Lajo, Javier (2005). *QHAPAQ ÑAN. La ruta Inka de sabiduría*. CENES. Lima – Perú.
12. Mamani, Pablo (2008). *Racismo y elites criollas en Bolivia*. WILLKA. El Alto – Bolivia.
13. Medina, Javier (2006). *Repensar Bolivia. Cicatrices de un viaje hacia sí mismo*. G. AZUL. La Paz – Bolivia.
14. Negri, Toni (2003). Del retorno, abecedario bio-político. PISCIS S.R.L. Bs. As. Argentina.
15. Ruiz, Javier (2005) Pukina, una introducción a la Inteligencia artificial dinámica. UTO. Oruro-Bolivia.
16. Teijeiro, Jose (2006). *Culto a los difuntos: Todos Santos*. La Paz – Bolivia.
17. Tintaya, Porfirio (2008). *Educación Intercultural*. IEB- ASDI. La Paz – Bolivia.
18. Yampara S. – Temple, D. (2008). *Matrices de Civilización*. El Alto – Bolivia.

DOCUMENTOS CONSULTADOS ACTUALES:

19. Concejo Educativo Aymara (2007). *Saberes y conocimientos comunitarios ancestrales y territorialidad educativa del Qullanasuyu*. CNC-CEPOS. El Alto – Bolivia.
20. Concejo Educativo Aymara (2008). *Reflexiones para una nueva Formación Docente*. CNC - CEPOS. El Alto – Bolivia.
21. Concejo Educativo Aymara (2008). *Educación, cosmovisión e identidad*. CNC - CEPPOS. El Alto – Bolivia.
22. Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra. *Acuerdo de los Pueblos*. 22 Abril 2010. Cochabamba, Bolivia.
23. Convenio N° 169. *Sobre Pueblos indígenas y tribales en países independientes* (2005). OIT-F. I. La Paz Bolivia.
24. Declaración de las NN UU. *Los Derechos de los Pueblos Originarios* (2009). D. Pueblo. La Paz – Bolivia.
25. Nueva Constitución Política del Estado (2009). Vicepresidencia – REFAC. La Paz – Bolivia.
26. Memoria: 1er. Encuentro Internacional Educación del Abya Yala (2008). Cochabamba – Bolivia.
27. Revista SAMIRI (2009). Editado por THOA. N° 2, año 1, marzo.

BIBLIOGRAFÍA

- BIBLIOGRAFÍA DE INVESTIGACIÓN:

1. Cook, T.D. y Reichard, Ch.S. (2000). *Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación educativa*. Madrid – España. Morata.
2. Elliott, J. (2000). *El cambio educativo desde la investigación – acción*. Madrid – España. Morata.
3. Flick, U (2004) *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid – España. Morata.

-
4. Goetz, J. P. y Le Compte, M.D. (1988). *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. Madrid – España. Morata.
 5. Hammersley, M. y Atkinson, P. (2001). *Etnografía: Métodos de investigación*. Barcelona – España. Paidós.
 6. Manurí, Bruno (1983). *¿Cómo nacen los objetos?* Barcelona – España. GG Diseño.
 7. Martínez, Miguel (2006). *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*. TRILLAS. México.
 8. Taylor, S. J. y Bogdan, R (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona – España. Paidós.

- BIBLIOGRAFÍA TRABAJADA:

1. Albó, Xavier (2002). *Culturas andinas*. La Paz – Bolivia. HISBOL.
2. Albó, X, y Layme, F. (1984). “Mundo Aymara”. En Bertonio, Ludovico (1612). *Vocabulario de la lengua Aymara*. Cochabamba – Bolivia. CERES. Pág. 1- 62.
3. Alden MASON, J. 1969. *Las antiguas culturas del Perú*. FONDO DE CULTURA. México.
4. Apaza, Ignacio (2002). “La entonación en los enunciados interrogativos del Aymara”. En Revista de Lingüística e Idiomas. 2002. La Paz – Bolivia, N° 14. UMSA. Pág. 109 -138.
5. Aristóteles (1975). *Moral a Nicomaco*. UNIVERSO. Lima Perú.
(1977). *Metafísica*. UNIVERSO. Lima Perú.
(2005). *De Anima CD*. Barcelona - España.
6. Arnold, D.y otros (2008). *Hilos sueltos: Los Andes desde el textil*. ILCA-PLURAL. La Paz – Bolivia.
7. Benavides, Jorge (2003). *La memoria agredida*. ABYA YALA. Quito – Ecuador.
8. Béjar, Edmundo. (1942). “Un nuevo arte se está forjando en Warisata”. En Revista Amauta, dirigido por Heriberto Guillen Pinto, febrero 1942. La Paz – Bolivia.
9. Bertonio, Ludovico (1612). *Vocabulario de la lengua Aymara*. Cochabamba – Bolivia. CERES.
10. Bonilla A. José (1971). *La revolución de Tupaj Amaru*. NUEVO MUNDO. Lima – Perú.
11. Cassirer, Ernst (2003). *Filosofía de las formas simbólicas*. F.C. E. México
12. Chavez E., (2004). *Reconstrucción del modelo Pedagógico de “Yachay Wasi y Axlla Wasi”*. La Paz – Bolivia. CIMA.
13. Choque Canqui, Roberto (1992). *Educación indígena: ¿Ciudadanía o colonización?* La Paz – Bolivia. Aruwiyiri.
14. Churata, Gamaliel (1957). *El pez de oro*. CANATA. La Paz – Bolivia.
15. Diez de Medina, Fernando (1965). *La teogonía andina*. La Paz – Bolivia.
16. Dilthey, Wilhelm. 1954. *Qué es filosofía*. F C E. México.
17. *Diccionario de filosofía* (1996), en CD-ROM. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona.
18. Echaniz, A. – Pagola, J. (2004). *Ética del profesional de la comunicación*. RGM. Bilbao – España.
19. Escárzaga, Fabiola y Gutiérrez, Raquel (2005). *Movimiento Indígena en América Latina: Resistencia y proyecto alternativo*. México. BUAP.
20. Freire, Paulo (2001). *Política y educación*. México. Siglo XXI (5ta. Edición).
21. Gadamer, H. G. (1996). *Verdad y método*. SÍGUEME. Salamanca – España.
22. Garcilaso de la Vega, el Inca (1612). *Comentarios reales*. Madrid – España. Espasa
23. Grillo E. – Rengifo, G. (1990). *Agricultura y cultura en los Andes*. HISBOL. La Paz – Bolivia.
24. Guzmán de Rojas, Iván (2007). *Lógica Aymara y Futurología*. SANTIN. La Paz – Bolivia.
25. Hardman M. J., Vásquez J., Yapita Juan de Dios (1983). *Compendio de estructura fonológica y gramatical del idioma aymara*. La Paz – Bolivia. ILCA.
26. Harris, O. 1988. En revista FE y PUEBLO. Año III, No. 13.
27. Hegel, G. W. F. (1969). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. CLARIDAD. Bs. As. Argentina.
(1999). *Introducción a la historia de la filosofía*. ALBA. Bs. As. Argentina.
(1987). *Filosofía del Derecho*. CLARIDAD. Bs. As. Argentina.
28. Kusch, R. (1970). *El pensamiento indígena y popular en América*. Bs. As. Argentina. Hachete.
(1962). *América Profunda*. HACHETE. Bs. As. Argentina.
29. Laercio, Diogenes (1940). *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. PERLADO. Bs. As. Argentina.
30. Mariategui, José Carlos (1994). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima

Perú. Amauta.

31. Mamani Condori, Carlos (1991). *Taraq, Masacre...* La Paz – Bolivia. Aruwiyiri.
32. Mendoza, Jaime (1935). *El macizo andino*. La Paz – Bolivia.
33. Milla, Carlos (2001). "AYNI". Lima – Perú.
34. Mora, David y Oberliesen, Ralf (2004). *Trabajo y educación*. La Paz – Bolivia. Campo Iris.
35. Nietzsche, Federico (2001). *El espíritu libre*. Bs. As. Argentina. Longseller.
36. Oblitas P. Enrique (1978). *Cultura Callaway*. POPULARES. La Paz – Bolivia.
37. Pazos Kanki, Vicente (1939). *Memorias histórico – políticas*. ARTÍSTICA La Paz – Bolivia.
38. Pascal, Blaise (1948). *Los pensamientos*. Hachete. París-Francia.
39. Peña, A. y otros (2005). *La racionalidad andina*. MANTARO Cusco – Perú
40. Pérez, Elizardo (1962). *Warisata: escuela ayllu*. La Paz – Bolivia. Gráfica.
41. Pérez, Elizardo (1956) "El carácter Integral de la Escuela Indígena". En Revista Educación Boliviana. Vol. IV, Nº 3 año 1956. La Paz – Bolivia.
42. Pérez, Ana (1996). *Historia de las escuelas indígenas de Caiza y Warisata*. La Paz – Bolivia.
43. Posnansky, Arturo (1944). *Primer nueva coronica*. INST. TIWANACU. La Paz – Bolivia.
44. Prudencio, Roberto (1939). "Sentido y proyección del Kollasuyo". En revista Kollasuyo. Nº 12.
45. Sandi, Marvin (1966). *Meditación del enigma*. S. E. H. Madrid – España.
46. Salazar Bondy, Augusto (1982). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México. Siglo XXI.
47. Salazar Mostajo, Carlos (1997). *Warisata Mía*. La Paz – Bolivia. Juventud
48. Salazar Mostajo, Carlos (1992). *La Taika: Teoría y práctica de al escuela ayllu*. La Paz – Bolivia.
49. Salazar Mostajo, Carlos (1995). *3 Ensayos disidentes*. La Paz – Bolivia. Gráfica.
50. Sanjines, Alfredo (1979). *Más fuerte que la tierra*. ISLA. La Paz – Bolivia.
51. Tamayo, Franz (1994). *Creación de la pedagogía nacional*. La Paz – Bolivia. América
52. Taylor, Charles (2001). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México. F. C. E.
53. Thomson, Sinclair. (2006). *Cuando sólo reinasen los indios: La política aymara en la era de la insurgencia*. MUELA DIABLO. La Paz – Bolivia.
54. Valcárcel, Luis E. (1964). *Historia del Perú antiguo*. AMERICALEE. Bs. As. Argentina.
(1945). *Ruta cultural del Perú*. F. C. E. México.
(1958). *Mirador indio*. 1ER. FESTIVAL. Cuzco – Perú.
55. Valencia V. Alipio (1962). *El indio en la Independencia*. PROGRESO. La Paz – Bolivia.
(1984). *Tupaj Katari*. JUVENTUD. La Paz – Bolivia.
56. Villamil de Rada, Emeterio. (2006). *La lengua de Adán*. FAMA. Oruro – Bolivia.
57. Vargas, Jaime (2006). *El concepto AYNI: Un enfoque ético moral*. La Paz - Bolivia. Consejo Educativo Aymara.

REVISTAS:

58. Kollasuyo. 2002. Filosofía andina. La Paz – Bolivia. UMSA.
59. Consejo Nacional de Educación. Amauta. 1942. La Paz – Bolivia, enero 1942, Nº 3.
60. Consejo Nacional de Educación. Amauta. 1942. La Paz – Bolivia, abril 1942, Nº 6.
61. Consejo Nacional de Educación. Amauta. 1942. La Paz – Bolivia, junio 1942, Nº 7.
62. Khana. Nos. 25 y 26, julio de 1957. Nos. 31 y 32, julio de 1958. La Paz – Bolivia.
63. Lengua. Carrera de Lingüística e Idiomas. 2002. La Paz – Bolivia, Nº 13. UMSA
64. Lengua. Carrera de Lingüística e Idiomas. 2002. La Paz – Bolivia, Nº 14. UMSA
65. Revista Educación Rural. 1947. La Paz – Bolivia. Nº 5 y Nº 7.

MEMORIAS Y PROPUESTAS:

50. COLOQUIO. Tendencias históricas Ed. H. A. M. de La Paz – Bolivia.
51. Seminario Internacional Formación Docente y EIB. Julio de 2004.
52. "Pachacuti educativo" Ed. CSUTCB. 2005. La Paz.

**GLOSARIO DE PALABRAS ORIGINARIAS, AYMARAS Y QUICHUAS, UTILIZADAS
EN LA INVESTIGACIÓN DEL AJAYU.**

- Abya Yala.** Significa “Tierra en completa madurez”, “Tierra viva” o “Tierra en florecimiento”. Abya Yala es el término que los Kuna de Panamá han utilizado para nombrar al continente americano.
- Achucalla.** Celebraciones que acompañan a la ceremonia de la cosecha del producto.
- Ajayu.** Espíritu. Alma. Ánimo. Viveza, energía.
- Ajlla Huasi.** En quichua, escuela incaica para damas selectas.
- Alax.** En aymara y en quichua Hanaq, ambos denotan “arriba”.
- Amawta.** “pensador, sabio. Filósofo”, según Félix Layme (2004). En 1612 Bertonio, traduce *amaota*;
- Amaottaña,** significa “sabiduría”. Finalmente, *amahuatha*, es traducido “amar y querer”.
- Amaya.** *Jiwata.* Cadáver, cuerpo muerto.
- Amuki, amuli.** Silencio. Callada. Silencioso, que habla poco.
- Amuya, amuyu.** Razón. Facultad de pensar. *Amuyampi,* cautela, precaución. Imaginación.
- Amuyaña.** Reflexionar. Tener una opinión. Observación para el análisis. Percibir. Comprender.
- Apachita. Apacheta.** Lugar elevado del camino, depositario de piedras y hojas de coca mascada. Lugar de descanso o de reanimación espiritual.
- Apu.** Señor, noble, distinguido. Excelso. Comandante.
- Aru-squipasixapuniñarakispawa.** Aru, es Palabra. Idioma. Comunicación. Es necesario y deber de comunicarnos constantemente.
- Awatiña.** Apacentar, dar pasto a los animales.
- Ayllu.** Jatha, linaje. Unión familiar, con el tiempo llega ser comunidad indígena-orignaria.
- Aymara.** Viene de la unión “Jaya Mara Aru”, que significa “lengua de tiempos lejanos”.
- Ayni.** Reciprocidad. Correspondencia mutua. Servicio o prestación con profundo sentido de devolución, al cumplimiento de la necesidad del otro.
- Aynuqa.** Parcelas sembradas en los terrenos comunales, se cultivan en forma rotatoria con épocas de descanso.
- Cancaña.** “El ser, o esencia: con este nombre pospuesto a los concretos se hacen abstracto: hanco-cancaña, blancura, y así de todo lo demás” Bertonio. 1612.
- Ch'allas.** Realización de libaciones en los carnavales, una licencia para la recepción de la semilla.
- Ch'amaka.** Oscuridad, falta de oscuridad. Confuso. Color obscuro.
- Ch'ulla.** Dispar. Desigual. Impar.
- Chaca-na.** Crus del Sur. “Chaca”, puente, barrera, valla que cierra una cosa.
- Chacha sawu.** Tejido para varones.
- Chasqui.** Voz quichua, correo o comunicador andino. Persona que realizaba comunicación o llevaba noticias en una red de comunicadores.
- Chi'khi.** Persona inteligente, sagaz, vivaz, de pronta comprensión. Agudeza, perspicacia o viveza de ingenio.
- Chimpu.** Señalamiento con los colores. *Markha,* símbolo, signo. Los nudos para recordar lago.
- Chipaya.** Lengua y cultura, que se encuentra sobre el río desaguadero en los Andes centrales.
- Chika.** *Taypi.* Mitad, cada una de las partes iguales en que se divide un todo. Justamente.
- Chiqa sarant'aña.** Caminar directo. *Chiqa,* verdadero, auténtico.
- Chiqa.** Correcto, justo. Obrar con justicia conforme a las normas. *Chiqapacha,* verdadero, conforme a la verdad.
- Chiqa taqi.** Camino directo.
- Chuymani.** “Muy sabio. Prudente”
- Cusca-chaña.** En Bertonio, cusca significa “igual”, de ahí viene armonizar problemas.
- Hiska Ajayu. Jisk'a Ajayu.** Describe a la sombra, ánimo, es el fluido que se manifiesta en el sueño.
- Huaru.** Es “alto o hondo, bravo y cruel”. Haya huaru “muy hondo o muy alto” (Bertonio. 1612. Pág. 130).
- Illapa.** Viene del *llla* en aymará significa “piedra guardada dentro del algo”, y *Paa* es “dos”.
- Imilla.** Muchacha, chiquilina, que no ha llegado a los 15 años. Mujer de menor edad.
- Istañani jaqin arupa.** Escuchemos la voz del pueblo
- Iwja, iwxa.** Aconsejar. Iwxaña. Encargar, recomendar. Reflexionar a alguien.
- Jacha Ajayu.** Llega a ser el gran espíritu, cuerpo astral o soplo divino.
- Jañayu.** Mente. La mente o la conciencia es considerada como una de las almas humanas. Espíritu (Aroma).
- Jaqi Aru.** Lengua humana.
- Jaqi o runa.** En aymara *Jaqi.* Humanidad. Género humano. Persona individuo de la especie humana, hombre o mujer.
- Sujeto.* En quichua *runa,* persona o humanidad.
- Jaqichasiña.** Casarse. Contraer matrimonio.

Jaya Mara Aruni, las personas con lengua de años muy lejanos, los aymaras.

Jilaqata. Autoridad principal del Ayllu. En Bertonio, *Hilacata o hilanco*, principal del Ayllu.

Jisa / Inach / Jani. Jisa = si, inacha = ojalá, probable? jani = no.

Jisk'a Ajayu. Corto, pequeño espíritu, el alma o ánima.

Jiwa. Muerte. Jiwaña, fallecer, morir, expirar.

Jiwa-ki. Bello. Hermoso. Dotado de hermosura. Belleza.

Jiwa-ña. Morir. Fallecer. Perecer.

Jiwa-sa. Nosotros, ustedes.

Juma – Jiwasá. Tú y nosotros. 1ra. Persona: Es criterio *inclusivo*.

Jupa – jupanaka. El y ellos. 2da. Persona: Es criterio *exclusivo*.

K'intu. Conjunto de tres hojas de coca. Un envoltorio con todas las especies de la mesa sagrada.

K'ipi. Bulto. Carga.

Kipu. En quichua, contabilidad en nudos, comunicación y conocimiento escrito para otros parámetros que el español.

Kulla. *Kolla*. Habitante del kollasuyo.

Kuty. Regreso. Acción de regresar. Circulación.

Laq'a. Tierra.

Laqampu. Significa "espacio indefinido, el firmamento".

Layqa. Guía espiritual. Denominado por los españoles "brujo o hechicero"

Lukalla. *Yuqalla*, chiquito, niño. Adolescente, muchacho.

Lluch'u, ch'ullu, gorra con orejeras. Prenda de abrigo para la cabeza.

Manqha o Urin. Lugar inferior, de abajo, Manqha Pacha, parcialidad de abajo.

Marka. La unidad de dos parcialidades. Pueblo, ciudad.

Milluchaña. Acción de curar algún mal con sulfato de alúmina.

Mink'a. Sustito pagado con productos de cosechas.

Mismiña. Torcer fibra de lana en forma gruesa.

Mit'a. Turno de trabajo. Fueron trabajos forzados en las minas y en las labores de los obreros en el colonia.

Naya – nanaka. Yo – nosotros.

Naya y Jupa, (yo y el). 2da. Persona: Es criterio *exclusivo*.

Nayra. Ojo, órgano de la vista; "primero, primeramente", también significa "ojos, ojos de la cara" (Bertonio. 1612: 231).

Pacha. Tiempo-espacio. Ciclo. Época.

Pachakuti (revolucionar), regreso del tiempo. Establecido conocimiento del movimiento en el espectro formal.

Pachamama. Madre tierra. Antes de iniciar las actividades se deben ofrendar unas hojas de coca o chicha de maíz.

Q'antiña. K'hantiña. Torcer fuerte dos hebras de lana hilada.

Q'apha. Significa los adjetivos que describen el sentido de "activo(a), alentada, animosa, ágil en el obrar, diligente, trabajador".

Q'aya. Estimada, consentida y mimada

Q'uwachaña. Hacer sahumeros

Qala-uyu. Piedra, cerca de piedra. Lugar donde se recoge de noche el ganado.

Qallpa. Parcela de terreno. Campo que se deja de cultivar durante cierto tiempo para que descansa.

Qamasa. Valor – coraje. Atravimiento, audaz, ánimo.

Qamawi. Habitación, lugar donde uno se queda para vivir.

Qana Pacha. Tiempo – espacio de claridad

Qapuña. Hilar, reducir a hilo.

Qhip nayra. Método atrás y adelante.

Qilqaña. Escribir.

Quli tata. "estimado y apreciado señor" (Layme. 2004: 148).

Qulila. Buenísimo, en sentido de aprecio y cariño.

Qullâna. Puro, pureza, sublime, "excelente, cosa primaria".

Qusqachaña, Pampachaña. Khushachaña. Poner parejo los desequilibrios, como armonización en los hechos.

Qwak, voz puquina, "la serpiente, fue una deidad cosmológica que organizaba el Cosmos, integrando en un todo".

Samiri. Viene del *sami*, significa "dicha, suerte", según Bertonio. *Samiri*, que nos proporciona suerte y ventura

Sariri. "Caminante, viajero" que manifiesta movimiento y tiempo.

Sawu. Tejido de una tela. Urdimbre

Sayaña. Estar parado. Propiedad con casa y terreno situados en los alrededores en la que habita una familia.

Suca-qullu. Suca "camellón de las chacras" Bertonio. Camellones elevados con riego profundo para que circule agua.

Taqi kunas aynikiwa. Toda cosa tiene su reciprocidad

Taypi. chikja. Centro, medio.

Thakhi. Caminos. Costumbres por la comunidad.

Thakhichiri El que guía por el camino de los saberes.

Thula. *Planta leñosa de fuego muy fuerte.*

Tunupa. Siglo XIII, en el altiplano a orillas del lago Titicaca, anduvo parecido a un profeta andino, predicando la moral y la paz entre la humanidad. Fue desterrado por Makhuri atado en una balsa y se dirigió al sur del lago Titicaca, cuentan que a consecuencia se abrió el río Desaguadero.

Tucapus. En quichua. Son los famosos tejidos, con signos de la vida.

Ukhama. *Adverbio: así.*

Ukaw uraqin chamapa. Así es la fuerza de la tierra

Ulaqa. Congreso de principales. Parlamento de *hilacatas* precedido por los *mallcus*. Parlamento”. Según Bertonio (1612), *Ulacatha* o *arustha*, significa “hablar” o “decir”, es de origen Pacasa.

Urpu. Neblina. Nube en contacto con la tierra.

Urus. *Lengua y cultura uru, habitantes de las orillas del río Desaguadero y en los lagos Poopó y Titicaca, características de ellos son hábiles navegantes.*

Ushnu. Voz quichua. Tenía un uso astronómico que estaba asociado con lo subterráneo...Es el punto central de observación de los movimientos del sol y la luna...” (Zuidema. 1989: 141). USHNU, es “tribunal del juez, de una piedra hincada o mojón de piedra grande” (Holguín, 1608. Pág. 358).

Wak'a. *Guaca. Dios tutelar masculino del lugar que moran en piedras antropomorfas o de forma impresionantes.*

Waki. Convenio de trabajo entre dos personas para provecho común entre el propietario y el cultivador de la tierra.

Warisata. Localidad a orillas del lago Titicaca y las faldas del cerro Illampu. La educación indígena – originaria, nació con el nombre escuela-ayllu, luego fue desechado su filosofía y se implantó una educación civilizadora que provocó la alienación cultural en los hablantes aymaras, quichuas y otros.

Warmi sawu. Tejido para mujeres.

Wawa. Bebé. Niño, párvulo.

Wayna. Mocetón. Hombre joven alto y corpulento. Soltero.

Waynuchu. Jovencito.

Wila. Sangre. Color rojo.

Wilanchaña. Hacer un ritual con sangre, generalmente de llama.

Willka. Sol, jefe. Antiguo nombre del Sol, cuando vivía entre los humanos, según mitos aymaras.

Wiñay Pacha. Eternidad

Yachay Huasi. Educación inca, destinada a los jóvenes para formación en los artes.

Yanantin. Voz quichua. Ayuda resolviendo conflictos.

Yanapa. Ayuda. Acción y efecto de ayudar.

Yatiri. Persona con poderes, gracias a la energía del rayo, que sabe del espacio-tiempo por intermedio de la coca y suele dar ofrendas y ritos a los dioses. Por ejemplo, en la recuperación del Ajayu, el personaje que hace ceremonia y a las doce de la noche sale de su habitación llevando la paga hacia el lugar donde se asustó el enfermo.