

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
CARRERA CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
UNIDAD DE POSTGRADO



Carácter pedagógico de las “säwi” aymaras

**TESIS DE GRADO PARA OPTAR EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN
EDUCACIÓN SUPERIOR**

POSTULANTE: Lic. Claudio Marcapaillo Achu

TUTOR: PhD. Vitaliano Soria Choque

LA PAZ - BOLIVIA

2023

Dedicatoria

A Kilay Claudia, Yamil Bahir y Alexey Kleverth

En los que tengo esperanza en que puedan aprender, poner en práctica y transmitir los valores de la cultura aymara a futuras generaciones, como las que aprendí de mis padres y personas adultas.

Agradecimientos

Al programa de maestría en Educación Superior de la carrera de Ciencias de la Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés.

A los docentes del programa de maestría, por compartir sus conocimientos, orientaciones y experiencias en los diferentes módulos de la maestría.

A mi tutor, Dr. Vitaliano Soria Choque, sin cuya meritoria ayuda, motivación, consejos y aliento permanente no hubiese sido posible realizar esta tesis.

A los tribunales revisores Dr. Julio Cesar Irahola, Dr. Efarin Chambi, por las observaciones y sugerencias, con las cuales se mejoró el trabajo.

A los hermanos y hermanas, ancianos y ancianas, jóvenes y señoritas, niños y niñas “jilatanaka, kullakanaka; awkinaka, taykanaka; waynakana, tawaqunaka; yuqallanaka, imillanaka” aymaras de la localidad de Pucarani, quienes aportaron con sus saberes y conocimientos sobre la pedagogía contenidas en las “säwi” ‘aymaras’.

A mis amigos y compañeros de la maestría que compartieron durante muchos años sus ilusiones y desilusiones en el proceso de su formación.

Finalmente agradezco a Nefy por brindarme su apoyo moral para concluir este trabajo.

ÍNDICE DE CONTENIDO

CAPÍTULO I.....	3
DESCRIPCIÓN DE LA INVESTIGACIÓN	3
1.1. Estado del Arte o antecedentes	3
1.2. Planteamiento del problema.....	7
1.3. Formulación del problema	10
1.3.1. <i>Pregunta principal</i>	10
1.3.2. <i>Preguntas específicas</i>	10
1.4. Objetivos de investigación	11
1.4.1. <i>Objetivo general</i>	11
1.4.2. <i>Objetivos específicos</i>	11
1.5. Justificación	11
1.6. Delimitación de la investigación.....	12
1.6.1. <i>Delimitación geográfica</i>	12
1.6.2. <i>Delimitación temporal</i>	12
1.6.3. <i>Delimitación temática</i>	13
1.7. Determinación de variables.....	13
1.7.1. <i>Conceptualización de variables</i>	13
1.7.2. <i>Operacionalización de variables</i>	14
1.8. Formulación de la hipótesis	15
CAPÍTULO II.....	16
FUNDAMENTO TEÓRICO	16
2.1. Conceptualización de la pedagogía en el proceso de enseñanza	16
2.1.1. <i>Definición de pedagogía</i>	16
2.1.2. <i>El transitar pedagógico</i>	17

2.2. Sistemas pedagógicos	18
2.2.1. <i>Pedagogía General</i>	18
2.2.2. <i>Pedagogías Especiales</i>	18
2.2.3. <i>Pedagogía Comparada</i>	18
2.3. Corrientes pedagógicas	18
2.3.1. <i>Pedagogía tradicional</i>	19
2.3.2. <i>La escuela nueva</i>	19
2.3.3. <i>El conductismo</i>	19
2.3.4. <i>Pedagogía cognitiva</i>	20
2.3.5. <i>Enfoque psicopedagógico histórico-cultural</i>	20
2.3.5.1. <i>Características del enfoque histórico-cultural.</i>	21
2.3.5.2. <i>Fundamentos del enfoque histórico-cultural.</i>	21
2.3.5.3. <i>Enseñanza y aprendizaje desde el enfoque histórico cultural.</i>	23
2.4. Pedagogía liberadora de Freire	25
2.4.1. <i>Proceso de enseñanza y aprendizaje en la concepción de Freire</i>	26
2.4.2. <i>Concepción del estudiante</i>	27
2.4.3. <i>El Papel del profesor</i>	27
2.4.4. <i>Relación profesor estudiante</i>	27
2.4.5. <i>Metodología de la enseñanza</i>	28
2.5. Experiencia pedagógica andina.....	28
2.5.1. <i>En busca de la liberación: escuela Ayllu</i>	29
2.5.2. <i>Bases de la escuela Ayllu</i>	29
2.5.3. <i>Articulación pedagógica</i>	30
2.5.3.1. <i>Dimensiones en el sistema formativo.</i>	31
2.5.3.2. <i>Principios educativos.</i>	31

2.5.3.3. Procedimientos formativos.....	31
2.5.3.4. Articulación de saberes y pedagogía.	32
2.6. “Crianza” comunitaria como práctica pedagógica.....	33
2.6.1. Atributos de la crianza comunitaria.....	33
2.6.2. Principios de la “crianza” andina.....	34
2.6.3. Fundamentos de la “crianza” comunitaria	36
2.6.4. El saber andino, la crianza y la conversación	37
2.6.5. Sabiduría andina basada en la capacidad de mirar y escuchar.....	37
2.7. Lenguaje, oralidad y tradición oral	38
2.7.1. Lenguaje y el diálogo recíproco.....	38
2.7.1.1 Vivir en el lenguaje.	39
2.7.1.2 Palabra fecundante.	40
2.7.2. Oralidad	42
2.7.2.1. Características de lo oral.....	43
2.7.2.2. Funciones de la oralidad.....	43
2.7.3. Tradición oral	44
2.7.3.1. Géneros verbales de la tradición oral.....	44
2.7.3.2. Educación basada la oralidad.	45
2.7.4. Las “säwi como referente pedagógico.....	45
2.7.4.1. Fuente de las “säwi”.....	45
2.7.4.2. Propiedades de las “säwi”.	47
2.7.4.3. Las “säwi” como referente pedagógico.....	49
2.7.4.4. Las “säwi” como metáforas educantes.....	51
2.7.4.5. Estudios puntuales sobre las “säwi”.	52
2.8. Valores humanos.....	56

CAPÍTULO III	58
MARCO REFERENCIAL	58
3.1. Caracterización del contexto de estudio	58
3.1.1. Antecedentes.....	58
3.1.2. Ubicación geográfica.....	58
3.1.3. Organización política administrativa	59
3.1.4. Conflictos territoriales	59
3.1.5. Población	60
3.1.6. Economía.....	60
3.1.7. Manejo espacial	60
3.1.8. Educación y deportes	61
3.1.9. Atención de salud	61
3.1.10. Lengua aymara.....	62
3.1.11. Organización comunitaria	62
3.1.12. Mecanismo de relacionamiento entre organizaciones.....	63
3.1.13. Organizaciones funcionales	63
3.1.14. Tenencia de la tierra	63
3.2. Valores humanos andino-aymaras	63
3.2.1. Respeto y obediencia.....	64
3.2.2. Responsabilidad y laboriosidad.....	65
3.2.3. Reputación.....	65
3.2.4. Reciprocidad	65
3.2.5. Competencia y superación	66
3.2.6. Austeridad	66
3.2.7. Honradez.....	67

3.2.8. <i>Acumulación, patrimonio y capital</i>	67
3.3. Referencias puntuales sobre las “säwi” aymaras	68
CAPÍTULO IV	71
METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN	71
4.4. Estrategia metodológica.....	71
4.4.1. <i>Enfoque metodológico cualitativo</i>	71
4.4.2. <i>Tipo de investigación</i>	72
4.4.3. <i>Técnicas de investigación</i>	73
4.4.3.1. <i>Observación participante</i>	73
4.4.3.2. <i>Entrevistas semiestructuradas</i>	73
4.4.4. <i>Instrumentos de recolección de datos</i>	74
4.4.4.1. <i>Libreta de observación</i>	74
4.4.4.2. <i>Guía de entrevista</i>	74
4.4.5. <i>Población y muestra</i>	75
4.4.5.1. <i>Determinación de la población</i>	75
4.4.5.2. <i>Determinación de la muestra</i>	75
4.4.6. <i>Determinación de objeto de estudio</i>	76
4.4.7. <i>Desarrollo de la investigación</i>	77
4.4.8. <i>Cualidad de los datos</i>	78
CAPÍTULO V.....	80
PRESENTACIÓN Y ANÁLISIS DE RESULTADOS	80
5.1. Tipologización de las “säwi” aymaras en relación con el aspecto bio-psico-socio-cultural	80
5.1.1. <i>Seres humanos</i>	81
5.1.1.1. <i>Parentesco</i>	82

5.1.1.2. <i>Partes del cuerpo.</i>	94
5.1.1.3. <i>Hogar y comunidad.</i>	99
5.1.1.4. <i>Hábitos</i>	104
5.1.1.5. <i>Actitudes y comportamientos.</i>	107
5.1.2. <i>Animales</i>	111
5.1.2.1. <i>Carnívoros</i>	112
5.1.2.2. <i>Aves.</i>	113
5.1.2.3. <i>Reptiles.</i>	117
5.1.2.4. <i>Herbívoros</i>	117
5.1.2.5. <i>Peces</i>	117
5.1.2.6. <i>Roedores</i>	118
5.1.2.7. <i>Batracios.</i>	118
5.1.2.8. <i>Insectos</i>	118
5.1.2.9. <i>Dualidad</i>	118
5.1.2.10. <i>Maltrato a los animales</i>	119
5.1.3. <i>Naturaleza y deidades</i>	119
5.1.3.1. <i>Fenómenos naturales.</i>	119
5.1.3.2. <i>La tierra</i>	121
5.1.3.3. <i>Tiempo</i>	122
5.1.4. <i>Alimentos</i>	126
5.1.4.1. <i>Tubérculos: papa, papa amarga, oca y isaña.</i>	127
5.1.4.2. <i>Cereales: maíz, cebada y quinua.</i>	127
5.1.4.3. <i>Legumbre: haba</i>	128
5.1.4.4. <i>Minerales: sal, agua</i>	128
5.1.4.6. <i>Masitas y otros: pan, producto y huevo.</i>	129

5.1.4.7. <i>Yerbas: árbol, flor y floripondio.</i>	129
5.1.5. <i>Objetos</i>	129
5.1.6. <i>Frecuencias de tipologización de las “säwi” aymara</i>	134
5.2. <i>“Säwi” aymarás educantes en relación con el ciclo vital del ser humano</i>	135
5.2.1. <i>‘Säwi’ para la gestación</i>	135
5.2.3. <i>‘Säwi’ para la niñez</i>	143
5.2.4. <i>‘Säwi’ para la juventud</i>	147
5.2.5. <i>‘Säwi’ para el matrimonio</i>	153
5.2.6. <i>‘Säwi’ para el liderazgo</i>	157
5.2.7. <i>‘Säwi’ para la ancianidad</i>	161
5.2.8. <i>Niveles de “säwi” para el ciclo vital</i>	162
5.3. <i>Funciones pedagógicas y normas de conducta de las “säwi”</i>	163
5.3.1. <i>Función pedagógica de las “säwi”</i>	164
5.3.1.1. <i>Formula advertencias.</i>	165
5.3.1.2. <i>Afirma constataciones.</i>	169
5.3.1.3. <i>Estipulación de consejos</i>	172
5.3.2. <i>Canalización de las funciones pedagógicas</i>	174
5.3.2.1. <i>A través de las comparaciones</i>	175
5.3.2.2. <i>A través de las aspiraciones</i>	176
5.3.2.3. <i>A través de ejemplificaciones</i>	176
5.3.2.4. <i>A través de las justificaciones</i>	177
5.3.2.5. <i>A través de las previsiones</i>	177
5.3.2.6. <i>A través de predicciones</i>	178
5.3.3. <i>Función pedagógica de las säwi para definir las normas de conducta</i>	178
5.3.3.1. <i>Vicios</i>	179

5.3.3.2. <i>Virtudes</i>	181
5.3.4. <i>Niveles de “säwi” para definir vicios y virtudes</i>	185
5.4. <i>Propuesta de intervención</i>	185
5.4.1. <i>Introducción</i>	186
5.4.2. <i>Problema</i>	186
5.4.3. <i>Objetivos</i>	188
5.4.3.1. <i>Objetivo general</i>	188
5.4.3.2. <i>Objetivos específicos</i>	188
5.4.4. <i>Justificación</i>	188
5.4.5. <i>Desarrollo de la propuesta</i>	189
5.4.5.1. <i>Características del proyecto</i>	189
5.4.5.2. <i>Factibilidad</i>	189
5.4.5.3. <i>Beneficiarios</i>	190
5.4.5.4. <i>Recursos financieros</i>	190
5.4.5.5. <i>Recursos humanos</i>	190
5.4.5.6. <i>Plan de acción para el desarrollo de la propuesta</i>	190
5.4.5.7. <i>Metodología</i>	197
5.4.5.8. <i>Evaluación</i>	198
5.5. <i>Docimasia de la hipótesis</i>	198
CAPÍTULO VI	200
CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES	200
6.1. <i>Conclusiones</i>	200
6.2. <i>Recomendaciones</i>	204
BIBLIOGRAFÍA	206
ANEXOS	216

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 Tipologización de las “säwi” aymaras	81
Figura 2 “Säwi” para los seres humanos	82
Figura 3 “Säwi” para las partes del cuerpo.....	95
Figura 4 “Säwi” para el hogar y la comunidad.....	99
Figura 5 “Säwi” para los hábitos	105
Figura 6 “Säwi” para las actitudes y comportamientos positivos	107
Figura 7 “Säwi” aymaras para las actitudes y comportamientos negativos	110
Figura 8 “Säwi” para los animales	112
Figura 9 “Säwi” para las aves.....	114
Figura 10 “Säwi” para los fenómenos naturales.....	119
Figura 11 “Säwi” para la tierra	121
Figura 12 “Säwi” para el tiempo	123
Figura 13 “Säwi” aymaras para los alimentos.....	126
Figura 14 “Säwi” para los objetos	130
Figura 15 Frecuencias de la tipologización de las “säwi”	134
Figura 16 “Säwi” aymaras educantes para el ciclo vital	135
Figura 17 “Säwi” para la gestación	136
Figura 18 “Säwi” para el neonato.....	139
Figura 19 “Säwi” para la niñez.....	144
Figura 20 “Säwi” para la juventud	147
Figura 21 “Säwi” para el matrimonio.....	154
Figura 22 “Säwi” para el liderazgo.....	157
Figura 23 Niveles de “säwi” para el ciclo vital	162
Figura 24 Funciones pedagógicas y normas de conducta de las “säwi”	164
Figura 25 Función pedagógica de las “säwi”	165
Figura 26 Canalización de las funciones pedagógicas	175
Figura 27 “Säwi” para definir normas de conducta.....	179
Figura 28 Niveles de "säwi" para definir normas de conducta.....	185

ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro 1 Tipología del refrán	53
Cuadro 2 Procedencia de las fuentes	76
Cuadro 3 Plan general de la propuesta	190
Cuadro 4 Primer seminario taller de la propuesta	192
Cuadro 5 Segundo seminario taller de la propuesta	193
Cuadro 6 Tercer seminario taller de la propuesta.....	196
Cuadro 7 Cuarto seminario taller de la propuesta	197
Cuadro 8 Resultados de objetivos específicos.....	198
Cuadro 9 Resultados del objetivo general	199

ÍNDICE DE ANEXOS

Anexo 1 Codificación de instrumentos	217
Anexo 2 Modelos de las guías de entrevista verificativas o de pre diagnóstico	219
Anexo 3 Guía de entrevista a personas específicas	221
Anexo 4 Mapa de ubicación del Municipio de Pucarani.....	222

Abreviaturas, siglas y símbolos

“	Comillas simples para las traducciones.
”	Para resaltar palabras textuales.
()	Paréntesis para los códigos, aclaraciones.
<i>Cursiva</i>	Para resaltar las unidades de análisis, citas textuales.
(O.4,V/72/MPc)	Codificación de datos.
APG	Asamblea del Pueblo Guaraní.
CEA	Consejo Educativo Aymara.
CEAM	Consejo Educativo Amazónico Multiétnico.
CENAQ	Consejo Educativo de la Nación Quechua.
CEPOG	Consejo Educativo del Pueblo Guaraní.
CIDOB	Confederación de Indígenas del Oriente Boliviano.
CONAMAQ	Consejo Nacional de Markas y Ayllus del Qullasuyu.
CSUTCB	Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia.
FNMCB-BS	Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia – B. Sisa.
INE	Instituto Nacional de Estadística.
IGM	Instituto Geográfico Militar.
PDM	Plan de Desarrollo Municipal.
UDAPE	Unidad de Apoyo a la Pequeña Empresa.

RESUMEN

Es objetivo de este estudio, la descripción de las prácticas pedagógicas que se expresan a través de las “säwi” aymaras en la tradición oral de Pucarani, siendo que estas constituyen las bases fundantes de relación armoniosa, equitativa y equilibrada en las relaciones familiares, socioculturales en el ámbito andino aymara; por lo que es de beneficio como recurso pedagógico en la conservación de valores humanos en el proceso educativo y útil para las generaciones presentes y futuras.

La investigación fue realizada bajo el enfoque cualitativo, de tipo descriptivo no experimental, en base a una muestra no probabilística con técnicas como la entrevista y la observación participante, que permitieron organizar las percepciones respecto a los valores y construir los conocimientos desde la propia experiencia de los pobladores acerca de las “säwi” aymaras.

Como resultado del análisis de los datos se comprende que las funciones pedagógicas de las “säwi” aymaras se manifiestan de manera directa e indirecta, figurativa o metafórica; a través de la formulación de advertencias, la afirmación de constataciones y la estipulación de consejos que se canalizan mediante las comparaciones, aspiraciones, ejemplificaciones, justificaciones, previsiones y predicciones. Estos son recursos educativos para corregir o justificar problemas, moralizar y restablecer los comportamientos que afectan la cotidianidad del individuo y la sociedad en todo el ciclo vital. Estos procedimientos educativos constituyen los elementos canalizadores de la pedagogía andina aymara válido para relacionamiento armónico entre los componentes del cosmos y demuestran su carácter pedagógico.

PALABRAS CLAVE: “säwi” aymaras, pedagogía andina, saber local, valores, refranes educantes.

INTRODUCCIÓN

La mayoría de los pueblos milenarios sin escritura alfabética transmiten sus patrones culturales, lingüísticos y educativos de manera oral; por ello, lo que acontece con las poblaciones aymaras del altiplano boliviano no es sorprendente. En la actualidad las formas educativas que se plasman a través del uso de las “säwi” aymaras, siguen vigentes, latentes y funcionales en la memoria colectiva de los pobladores andinos; para instruir a las generaciones presentes y venideras, sobre la manera más efectiva y digna de vivir en armonía comunal bajo las creencias de su cosmogonía. Puesto que, las “säwi” aymaras, son expresiones breves que canalizan enseñanzas, consejos o moralejas. Son frases ingeniosas de carácter figurado que se transmiten de generación en generación y que contienen la sabiduría popular acumulada en el tiempo. Estos refranes reflejan la cosmovisión, tradiciones y sabiduría del pueblo aymara.

Bajo esa perspectiva, la descripción tipológica de las “säwi” aymaras, manifiesta la existencia de refranes de enseñanza para diferentes escenarios de la vida bio-psico-socio-cultural. Las “säwi aymaras contribuyen a comprender formas de enseñanza integrales, donde el ser humano forma parte con otros seres en su entorno; en el cual todos aprenden de todos, y se plasma efectivamente un crecimiento en la vida comunitaria.

Las “säwi” referidas al ciclo vital del hombre y la mujer aymara, reflejan la existencia de diferentes etapas críticas, para los cuáles existen “säwi” de enseñanza, oportunos y valederos. Así, las “säwi” aymaras se constituyen en recursos pedagógicos educativos para el proceso vital de todos los humanos; desde la gestación, la etapa neonatal, la niñez, la juventud, la adultez, el liderazgo, el matrimonio la ancianidad y la muerte.

Las funciones pedagógicas consisten en la formulación de advertencias, constataciones y consejos; a través del uso de expresiones idiomáticas metafóricas de enseñanza como las comparaciones, aspiraciones, ejemplificaciones, justificaciones, previsiones y predicciones, que concretan las normas de conducta contra vicios y realzando las virtudes. Definitivamente, estas “säwi” aymaras se constituyen en metáforas educantes, válidos para establecer lo razonable en cuanto a lo virtuoso como a lo vicioso en la cultura aymara.

El primer capítulo, del presente trabajo de investigación, presenta el planteamiento del problema y la estrategia metodológica. En la primera parte de este capítulo, se plantea la necesidad del estudio a través de los objetivos respectivos y las preguntas de investigación; en

la segunda parte, se formula de manera precisa las opciones metodológicas utilizadas, entre ellas, el enfoque metodológico, el tipo de investigación, las técnicas, los instrumentos, el diseño de investigación y la cualidad de los datos.

El segundo capítulo constituye el fundamento teórico del trabajo. Contempla la definición de la pedagogía, el transitar pedagógico, los sistemas pedagógicos, las corrientes pedagógicas, la pedagogía liberadora de Freire, la experiencia pedagógica andina, la “crianza” comunitaria como práctica pedagógica; y finalmente, el lenguaje, oralidad y tradición oral, y valores humanos. Todo ello constituye el sustento teórico necesario para analizar el carácter pedagógico de las “säwi” aymaras.

El tercer capítulo presenta la descripción de las principales características de la región de estudio como marco referencial. Especifica de manera esencial las características del contexto de estudio, los valores humanos andino-aymaras que se estiman hasta el momento, y las referencias puntuales sobre el estudio de las “säwi” aymaras en el contexto aymara; todo ello, para comprender el tema de manera contextual.

El cuarto capítulo presenta detalladamente el análisis e interpretación de los resultados de la investigación. En este capítulo también se presenta la propuesta de implementación de un “Ciclo de Seminarios Taller como estrategia para revalorizar los saberes locales y las prácticas comunitarias en el municipio de Pucarani”, en base a las “säwi” aymaras determinados en el estudio.

Finalmente, se presentan las conclusiones y las recomendaciones del estudio, las cuales son resultado de un amplio análisis en el estudio de las “säwi” aymaras y sus características de enseñanza para la sociedad aymara y boliviana.

CAPÍTULO I

DESCRIPCIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

1.1. Estado del arte o antecedentes

La cultura de los pueblos indígena originarios, como su idioma, sus costumbres, su cosmogonía o enseñanzas ancestrales; es tema de estudio por parte de varias disciplinas, las cuales han aportado con sus investigaciones, muchas razones para valorizar la enseñanza de la cultura aymara en la educación formal. Dentro de este parámetro esta el idioma aymara y toda su riqueza semántica sobre las virtudes que expresan, en las palabras, en dichos o refranes, o en las “sawi aymaras”.

Una de estas investigaciones sobre la valoración del idioma aymara para la educación, es la de Segura Marleny (2006) que realizó una investigación sobre el aprendizaje de la wawas¹ aymaras acerca de las virtudes mediante el idioma aymara y el contexto cultural que los rodea, mediante la socialización con sus padres, madres o familia.

Las wawas aymaras descubren lo que llamamos “virtudes” (en castellano), en la socialización con sus padres, madres, amigos, abuelo/as en la comunidad de origen y es en la práctica donde aprenden ha ser virtuosos y esto lo ejercen jugando, yanapt’asiña (ayudando) a sus padres, irnaqaña (en el trabajo), mayiqipt’asiña (en la reciprocidad), y uñantaña (visitando a los enfermos), etc., todos estos son espacios donde se practican y se viven las virtudes de manera natural (p. 33).

El objetivo de esta investigación es “identificar y describir los valores culturales de las wawas aymaras en relación al trabajo, la reciprocidad y la influencia de la escuela y los medios de comunicación en la Comunidad de Villa Santiago – Pomata” (Segura G., 2006, p. 16). Para lograr esta investigación Segura Marleny (2006) utilizó la metodología de la observación participante dentro de la comunidad de Villa Santiago, comunidad a la que también pertenece. Se centró en entrevistas y conversaciones con niñas, niños, personas mayores, madres de familia y comuneros del lugar.

Esta investigación logró en sus conclusiones establecer que la comunidad de Villa Santiago transmite a sus wawas, su modo de vivir, con sus valores culturales; a la vez que con

¹ En el idioma aymara wawa significa niño, niña o bebe. <https://es.glosbe.com/ayr/es/wawa>

estos valores transmiten el cariño a las demás gentes de la comunidad. Las wawas aprenden estos valores observando, preguntando y participando.

Las familias aymaras de la comunidad de Villa Santiago transmiten a sus wawas (hijos/as) sus modos de vivir (valores culturales) como: mayikipt'asiña (préstamo de dinero, objetos y productos, que luego son devueltos cuando es necesario), waxt'asiña (compartir), uñantaña (visitar a las personas delicadas de salud) y kuyapayasiña (ayuda a los necesitados). Estos valores se transmiten y se practican en uta (casa) y en diferentes espacios y tiempos. Asimismo, apjata/ayni son valores que se ponen en práctica, en el techamiento de una casa, sistemas de cargo de autoridad, fiestas patronales y carnavales (p. 192).

Otra investigación sobre el uso del idioma aymara de comunidades indígenas para la educación, la realizó Lauracio Hernán (2001), el cual con el objetivo de “determinar los contextos y el uso de la lengua aymara y del castellano en los niños menores de seis años, durante el tiempo que permanecen en los Programa No Escolarizado de Educación Inicial (PRONOEIs - wawa uta)” (p. 16).

Con esta investigación Lauracio Hernán (2001) trata de investigar las prácticas lingüísticas de las comunidades campesinas de Calliri y Siquicaballuni, del distrito de Juli, provincia de Chucuito, departamento de Puno - Perú. Con una metodología cualitativa exploratoria descriptiva apoyada en la etnografía, en base a dos disciplinas: la sociolingüística y la antropología cultural; este estudio se orientó a describir los espacios o situaciones donde los niños de estas comunidades hacen uso del aymara y el castellano.

Sus resultados revelaron “que el uso del aymara y del castellano por los niños menores de seis años está sumamente ligado a ciertos factores intervinientes en los espacios comunicativos, fundamentalmente, la situación (dónde) y el interlocutor (con quién)” (Lauracio H., 2001, p. 7). Los niños pequeños se adaptan para usar la lengua dominante que se utiliza en su familia o en su entorno. En el caso del Programa “Wawa uta”, el uso de las lenguas se daba en base al manejo de las mismas por el promotor, aunque fuera bilingüe o monolingüe, los niños se desenvolvían ampliamente; esto demostró que debían desarrollarse acciones, propuestas o políticas adecuadas para niños de esa edad, en la que se estableciera que era factible el uso de las dos lenguas.

Castillo, Cuevas y Huanez (2019) realizaron un estudio sobre las características del idioma o lengua aymara como factor de exclusión social o educativa bajo los determinantes de

la familia, la migración, el empleo, o el imaginario social de instituciones educativas como agentes de aculturización u olvido del idioma aymara.

Investigaron mediante una metodología cuali cuantitativa, tanto a estudiantes de ciclos primarios, como padres de familia y profesores de cinco colegios de la ciudad de El Alto.

Para la elaboración de este artículo se trabajó en tres fases, la primera consistió en la revisión de la bibliografía y contraste con el contexto de la ciudad de El Alto sobre el idioma aimara y la adquisición de la primera y segunda lengua en contextos Plurilingües. La segunda fase constó del diseño y aplicación de instrumentos como encuestas, cuestionarios y entrevistas. Se seleccionó una muestra de una población infinita de la ciudad de El Alto con un nivel de confianza de 95% y margen de error de 5%. Se aplicó una encuesta con 18 preguntas y 4 categorías a 384 personas cuyas características eran ser migrante, hablar el idioma aimara y poseer entre 18 y 60 años de edad. De la misma forma fueron aplicados 18 cuestionarios a personas clave como maestros, padres y madres de familia y 7 entrevistas con preguntas abiertas a niños y niñas de 8 a 13 años de edad. La última fase consistió en el procesamiento, interpretación y análisis de los resultados, a partir del procedimiento de triangulación metodológica de los instrumentos aplicados (p. 133).

Castillo, Cuevas y Huanez (2019) llegaron a la conclusión de que la revalorización de la cultura aymara con sus valores, costumbres y tradiciones, es transmitido de generación en generación; por otro lado, el idioma aymara puede ser considerado como factor de exclusión social y educativa ya que determina el actuar de las personas al momento de producir discriminación y otros sentimientos negativos. Esto conlleva que el idioma aymara no solo es lengua sino una expresión de cultura, tradiciones y costumbres. Pero esta realidad se da por falta de políticas sociales que regularicen y fortalezcan acciones que eviten la vulneración de derechos de las personas que se consideran aymaras.

Según Castillo, Cuevas y Huanez (2019), debe haber una revalorización del idioma aymara en la educación, desde las Escuelas Superiores de Formación de Maestros, Universidades y otras instituciones educativas. “Deben buscar la valoración del idioma y de hecho respetar el idioma materno y nativo de los diferentes sectores; la persona externa debe adecuarse a esas prácticas culturales, y no lo contrario: que la población se adecue a prácticas externas” (p. 141).

Otro estudio sobre el uso del idioma aymara en la educación, lo realiza Flores Mery (2003), al analizar el uso oral del aymara por parte de los niños/as de cuarto y quinto año de primaria de la Unidad Educativa Causaya en la comunidad de Causaya, provincia Ingavi

Departamento de La Paz. Esto con el objetivo de “analizar el uso oral que le da el niño/a a la lengua aymara, con relación a las propuestas de la Reforma Educativa, en cuanto a los contenidos desarrollados en las diferentes áreas de conocimiento” (p. 5).

La metodología de investigación de Flores Mery (2003), fue de carácter cualitativo bajo un estudio etnográfico, realizando una aproximación descriptiva de las características del uso oral del aymara en la muestra de la investigación, que son los niños de cuarto y quinto de primaria de la Unidad Educativa mencionada. La técnica aplicada para la investigación fue de entrevistas a los niños de la muestra, además de la observación participante en aula. Posteriormente, se analizaron los resultados con referencia a las nociones teóricas de la Reforma Educativa de esos años.

Las conclusiones de Flores Mery (2003), fueron que los niños y niñas del estudio utilizaban el idioma aymara tanto como el castellano, en el aula, fuera de clases, en el hogar y la comunidad.

Esto significa, que los ámbitos de uso de la lengua aimara se han extendido de los espacios familiares y comunales, a los cuales estaba relegado anteriormente, por la influencia del castellano, hacia el contexto escolar, gracias a la incorporación de las lenguas originarias en el ámbito educativo, con la implementación de la Reforma Educativa, que asume los lineamientos de la Educación Intercultural Bilingüe (p. 167).

También se concluyó que, para una mejor educación de los niños, es importante tomar en cuenta los intereses y preferencias de los escolares, que en esta investigación fue la contextualización con el idioma aymara, lo cual debería ser incorporado en los procesos de enseñanza y aprendizaje.

Otro estudio con referencia a la revitalización del idioma aymara en la educación, fue la de Cruz Yelim (2019), quien menciona que primero deben comenzarse en el hogar, como inicio de revitalización.

El ámbito del hogar es el núcleo donde se debe iniciar una transmisión intergeneracional, sin embargo, muchos padres jóvenes temen o se niegan a transmitir la lengua, debido a que sufrieron discriminación o estigma negativo que tienen acerca de la lengua originaria, para poder tener apoyo de los padres, se tiene que realizar la concientización a todos los padres, a través de talleres, visitas y otros (p. 12).

El objetivo de esta investigación es “promover y aplicar acciones para revitalizar, espacios y situaciones cotidianas de uso de la lengua aymara por los estudiantes de nivel Inicial

de la comunidad rural del distrito de Acora” (Cruz Q., 2019, p. 23). Para esto se uso una investigación cualitativa con un diseño de investigación de acción, en la población de los estudiantes del aula multiedad de la IIEE dede Thunuhuaya del distrito de Acora – Perú, según Cruz Yelim (2019).

Estudian 10 niños y niñas entre las edades de 3 a 5 años, con quienes se desarrolló las estrategias previstas en el plan de acción, en el proceso participativo también se incluyó a las madres y padres de los niños y niñas en un numero de 15, colaborando para que las estrategias se articulen con la educación comunitaria y a los sabios y sabias de la comunidad en número de 4 mujeres, ellas participaron en la investigación como referentes del saber comunitario necesario para el éxito de las estrategias previstas en el plan de acción (p. 23).

Las conclusiones a las que llegó Cruz Yelim (2019), fue que los padres y madres de los niños de la investigación, expresaron su cariño ante la lengua originaria que predomina en la comunidad. La buena actitud en el uso del idioma aimara se dio más en las personas que no sufrieron discriminación y fueron criadas en en el entorno de ese idioma, mientras para las personas que fueron criadas bajo el castellano, fue más difícil adecuarse al aymara. Para revalorizar el idioma aymara debe partir de la familia el hacerlo, pero también los educadores deben colaborar en informar a los niños y niñas, junto a sus padres que tienen el derecho para defender y hablar su idioma originario.

Estos estudios muestran el interés de los educadores por revalorizar y revitalizar el idioma aymara en el proceso de enseñanza – aprendizaje, sobre todo en los niños que recién inician su educación. También se habla de la recuperación de los valores que posee el idioma aymara, y que pueden ser parte de los contenidos educativos. Mientras se valoriza el idioma aimara, podrá ser preservado y hablado por más personas que lo hablan originalmente, o que pueden aprenderlo para mantenerlo en vigencia.

1.2. Planteamiento del problema

En los tiempos actuales, se da una apabullante influencia occidental, que afecta a los pueblos indígenas originarios campesinos; pues con ella se da una homogenización educativa, cultural y lingüística. A través de la explosión comunicativa de los medios de comunicación tradicionales, entre ellos la televisión, o los llamados Tecnología de Información y

Comunicación (TIC's)² como el internet; se transmiten otras formas de estilo de vida, muy alejadas de la realidad milenaria de los pueblos indígena originarios campesinos del Estado Plurinacional de Bolivia.

La proliferación de distintas formas de actuar social, como el machismo y el feminismo extremo, que no son parte de la dualidad chacha/warmi de los pueblos indígenas originarios, no responden al actuar complementario de las culturas andinas. Asimismo, la mimetización de la cultura con otros usos culturales, como la moda y lenguas extranjeras, cultos de belleza, etc.; y otras formas de actuar ajenas, traen consigo la gradual declinación de los valores culturales y humanos aymaras.

En ese contexto, siendo que el panorama educativo vigente en el país, aún con la existencia de la Ley Educativa 070 “Avelino Siñani-Elizardo Pérez” y la implementación del “Programa de Formación Complementaria de Maestros”, solamente instruye al educando en que debe ser competente e individualista en la búsqueda de sus metas profesionales. No se aprecia el saber y conocimiento ancestral en cuanto a los valores y comportamientos que las personas deben seguir en sus vidas.

Para promover una vida comunitaria, tolerante e inclusiva, se considera oportuno reflexionar sobre esta problemática, para volver a encaminar la formación humana sobre la base de prácticas comunitarias milenarias en complementariedad con los avances tecnológicos y científicos modernos; y que tengan pertinencia en nuestro entorno pluricultural y plurilingüe.

“Actualmente, la existencia de una educación urbana y otra rural, una educación fiscal y otra privada” (Choque & Quisbert, 2006), “un maestro rural y otro urbano, escuelas de formación de maestros urbanos y rurales, universidades públicas, privadas y del gobierno, etc. promueven la desintegración del sistema educativo” (Barral Z., 2004). Puesto que distancia la relación sociocultural entre culturas diferentes y profundiza los niveles de marginación social, psicológica, política y económica a gran escala.

² Para empezar, las TICs son todas las herramientas y soluciones tecnológicas que permiten eficientar, ordenar y procesar la información y las comunicaciones de cualquier tipo de persona, empresa u organización en pro de la eficiencia y la agilidad.

Asimismo, también puede decirse que son las prácticas y conocimientos conectados al consumo y transmisión de la información, desarrollados y potenciados luego de la transformación digital y el internet. <https://www.docusign.mx/blog/TICs>

Según la Organización de Naciones Unidas (ONU, 2022) aun existe mucha falta de respeto a la cultura propia de los pueblos indígenas, pese a tantos instrumentos internacionales que proclaman los derechos de estos pueblos, lo cual mantiene el abismo en la esfera educativa convencional, con la inclusiva.

La falta de respeto y la escasez de recursos crean una diferencia abismal en la educación. Con suma frecuencia, los sistemas de enseñanza no respetan las diversas culturas de los pueblos indígenas. Son muy pocos los maestros que hablan sus idiomas y sus escuelas suelen carecer de materiales básicos. Los materiales pedagógicos que proporcionan información exacta e imparcial acerca de los pueblos indígenas y de sus modos de vida son muy escasos (p. 1).

Muchos de las culturas de los pueblos indígenas y originarios, tienen valor cultural y educativo, por lo cual la ONU y sus países miembros, han incluido dentro de su agenda de Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODM) 2030 muchos puntos para revalorar y proteger la cultura de los pueblos indígenas. Según la ONU con su Departamento de Asuntos Económicos y Sociales Indígenas (2022), las naciones deben realizar programas y políticas para evitar la pérdida de cultura de estos pueblos.

Los programas y políticas relacionados con los ODM deben ser culturalmente sensibles e incluir la participación activa y el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas para evitar la pérdida de tierras y recursos naturales para los pueblos indígenas y la asimilación acelerada y la erosión de sus culturas. Por ejemplo, los Equipos de País de las Naciones Unidas en Bolivia y Kenia han establecido comités asesores de pueblos indígenas para guiar la programación sobre temas de pueblos indígenas (p. 2).

Pese a que desde las instancias del gobierno se manifiesta la existencia de cambios sustanciales, amparado por la Constitución Política del Estado (2009), en su artículo 30, parágrafo II, punto 11 y 12, que especifica los derechos de los pueblos indígenas originarios campesinos en el resguardo de su cultura. Derecho a “11. A la propiedad intelectual colectiva de sus saberes, ciencias y conocimientos, así como a su valoración, uso, promoción y desarrollo. 12. A una educación intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo” (Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia, 2009, p. 25); el contenido curricular continúa diseñado para expandir la cultura hegemónica en desmedro de las culturas andinas. Si bien se propone, a través de la educación formal, valorar e enriquecer la propia cultura, el respeto a la diversidad cultural, el diálogo intercultural, la toma de conciencia de la demanda de los pueblos

indígenas, incorporar la historia de los pueblos, sus conocimientos y tecnologías, sistema de valores y aspiraciones sociales y económicas, éstos no se plasman en los hechos, aún siguen invisibilizados. “Así ocurrió con las “säwi” aymaras, que no fueron tomadas en cuenta en los Contenidos Curriculares del Sistema Educativo Plurinacional al igual que en el Currículo Diversificado para la región aymara” (Consejo Educativo Aymara, 2012).

En la población de Pucarani, el uso de las “säwi” aymaras, particularmente por la población activa, está en evidente proceso de declinación. Se percibe una situación de encubrimiento o no visibilidad en muchas familias y aún más en los ámbitos educativos regulares. No obstante, para los ancianos, aunque su uso es reducido, las “säwi” siguen vigentes con recursos pedagógicos válidos para instruir y encaminar a las generaciones jóvenes en los distintos periodos del ciclo vital, pues, son válidos para la formación de la moral, conducir por una vida plena, el buen comportamiento, en armonía con sus semejantes y la naturaleza.

Las “säwi” aymaras constituyen frases cortas, con contenidos pedagógicos orientados a guiar las acciones y comportamientos de las personas, por ello, mientras no estén superados por la realidad, estas “säwi” seguirán vigentes para las generaciones presentes y futuras. Sus mensajes aún perdurarán para conducir a los habitantes aymaras por una trayectoria apropiada en el transitar de la vida. Por ello, se considera que las “säwi” aymaras pueden constituirse en aportes fundamentales para la educación, en cuanto a la conservación de valores, la determinación de las normas de conducta y las funciones didácticas que emanan de ellas.

1.3. Formulación del problema

1.3.1. Pregunta principal

¿Cuál es el carácter pedagógico que expresan las “säwi” aymaras en la tradición oral de Pucarani para ser usados como recurso en la conservación de valores humanos en el proceso educativo?

1.3.2. Preguntas específicas

- ¿Qué aspectos de la realidad bio-psico-socio-cultural del municipio de Pucarani, toma en cuenta la tipologización de las “säwi” aymaras?
- ¿Cuáles son las “säwi” aymaras relacionados con el ciclo vital del hombre y la mujer aymara?

- ¿Cuáles son las funciones pedagógicas de las “säwi” aymaras en relación a los diferentes valores humanos?
- ¿Cómo puede expandirse la importancia de las “säwi” aymaras del municipio de Pucarani en el contexto educativo?

1.4. Objetivos de investigación

1.4.1. Objetivo general

Demostrar el carácter pedagógico que poseen las “säwi” aymaras en la tradición oral del Municipio de Pucarani, para sugerir su uso como forma de conservación de los valores humanos en el proceso educativo.

1.4.2. Objetivos específicos

- Determinar la realidad bio-psico-socio-cultural, en la que se desarrolla la tipologización de las “säwi” aymaras.
- Identificar las “säwi” aymaras, relacionados con el ciclo vital del hombre y la mujer aymara.
- Caracterizar las funciones pedagógicas de las “säwi” aymaras sobre los diferentes valores humanos.
- Proponer un ciclo de talleres seminarios, como estrategia para mostrar la importancia de las “säwi” aymaras del municipio de Pucarani en el contexto educativo.

1.5. Justificación

En la historia de Bolivia, la cultura indígena originaria ha tenido un papel importante, ya sea como motivación para los movimientos revolucionarios, o como forma de expresión de conocimientos y sabiduría ancestral, ligada a la cosmogonía andina y la naturaleza. Por ejemplo, en la cultura aymara: “En la cosmovisión de la cultura aymara, el objetivo primordial es lograr un equilibrio entre los humanos y la naturaleza. Partiendo del concepto que la naturaleza es un medio sacro y se complementa con la reciprocidad del hombre” (Cultura 10, 2022). También en esta cultura existe una dualidad (hombre – mujer, día – noche), estos polos no luchan, conforman

un todo en tres espacios espirituales: Araxpacha (mundo de arriba), Akapacha (espacio vital), y Manqhapacha (mundo de abajo).

Este pensamiento aymara, se expresa en su idioma, y la construcción de frases como los “säwi” aymaras; que deben ser preservados como parte de la cultura boliviana, además, de que al ser parte de un idioma indígena originario, aun se mantienen vivos en las expresiones que devienen de los pueblos aymaras y sus costumbres.

Según los objetivos ODM de la ONU y su Departamento de Asuntos Económicos y sociales indígenas (2015) para el 2030, esta el de salvaguardar el idioma y sus significaciones, que llevan sabiduría ancestral y pueden aplicarse a la vida actual por su gran valor humano.

Durante la quinta sesión del Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas, muchos pueblos indígenas, a través de sus organizaciones, se pronunciaron sobre la urgente necesidad de redefinir los Objetivos de Desarrollo del Milenio o al menos de reconocer la necesidad de redefinir los enfoques para la implementación de los Objetivos. a fin de incluir las perspectivas, preocupaciones, experiencias y cosmovisiones de los pueblos indígenas (p. 3).

Es importante realizar estudios e investigaciones que rescaten en valor del idioma y cultura de los pueblos indígenas originarios, manteniendo así el legado de sus enseñanzas, y aplicarlas a la sociedad actual boliviana; no solo para preservarlas, sino para incluirlas a la cultura actual, que funciona a la par de la innovación tecnológica. Y no hay un área más adecuado para preservar y expandir esta cultura, como la educación; ya que puede enseñar el idioma aymara y su significación cultural en cuanto a sabiduría ancestral, a nuevas generaciones. Se puede mantener vigente las enseñanzas de las culturas indígenas originarias mediante su aprendizaje en las aulas educativas, de generación tras generación.

1.6. Delimitación de la investigación

1.6.1. Delimitación geográfica

La presente investigación se centró en el municipio de Pucarani, ubicado en la provincia de Los Andes, en el departamento de La Paz.

1.6.2. Delimitación temporal

Temporalmente la investigación se inició en la gestión 2017 concluyéndose en la gestión 2023.

1.6.3. Delimitación temática

El tema se delimita a las *säwi* aymaras y la demostración de sus características pedagógicas.

1.7. Determinación de variables

Variable Independiente

Las *säwi* aymaras de la tradición oral del Municipio de Pucarani.

Variable Dependiente

El carácter pedagógico sobre valores humanos de las *säwi* aymaras.

1.7.1. Conceptualización de variables

- Las *säwi* aymaras

Según Xavier Albo y Layme Xavier (1992), conceptualizan las *säwi* aymaras, como “decires”, o lo que dicen las personas para enseñar sobre la vida y los valores de la cultura andina. Son refranes que mencionan los valores que deben tener las personas, en su relación con las demás personas, con la naturaleza, la madre tierra y su comunidad.

- Carácter pedagógico

El carácter pedagógico de cualquier construcción como acción, contenido, palabra, texto, imagen, etc., según Pallares Marc, et al (2020) contiene conocimientos y valores que pueden ser transmitidos mediante la educación formal u otros procesos educativos.

El desarrollo de cualquier constructo pedagógico cuenta con unos hechos sobre los que se sustenta, y dispone también de un objeto de conocimiento; sin olvidar que contiene constataciones, que serán las que responderán a todo lo anterior. Así, se configuran una serie de orientaciones, que se erigirán en la base que genera el saber pedagógico (p. 533).

Así también, menciona Touriñan José (2017) que “la educación es siempre educación en valores y elección de valores y cualquier tipo de influencia no es educación, aunque cualquier tipo de influencia pueda ser transformada en un proceso de influencia educativo” (p. 42). También menciona que la misma educación es un valor, que enseña valores, por ello cualquier conocimiento y sabiduría es imprescindible en la educación.

- Valores Humanos

Los valores humanos que menciona Glover Marissa (2022), son aquellos que pueden darse individualmente o grupalmente, que se pueden clasificar por su naturaleza y características

Cuando hablamos de los valores de una persona nos referimos al conjunto de normas que facilitan la armonía y la convivencia en la sociedad. Estas normas son válidas en un tiempo y una época determinada y son parte del desarrollo humano, ya que fueron surgiendo mediante su crecimiento, humanización y la conquista por la libertad.

1.7.2. Operacionalización de variables

Para una mejor organización de la investigación, se realizó la siguiente operacionalización de variables.

Categoría principal	Dimensión	Indicador	Técnica	Instrumento
Las “säwi” aymaras en la tradición oral de Pucarani.	El carácter pedagógico de las “säwi” aymaras	Tipologización de las “säwi” aymaras	- Entrevista a pobladores del municipio de Pucarani. - Revisión bibliográfica sobre literatura aymara.	- Guía de preguntas. - Fichas de resumen bibliográficas.
		Funciones pedagógicas de las “säwi” aymaras.	- Entrevista a pobladores del municipio de Pucarani. - Observación	- Guía de preguntas. - Diarios de campo de observación.
	Valores Humanos de las “säwi” aymaras	Enseñanza de las “säwi” aymaras sobre el ciclo vital del ser humano.	- Entrevista a pobladores del municipio de Pucarani. - Revisión bibliográfica sobre literatura aymara.	- Guía de preguntas. - Fichas de resumen bibliográficas.
Enseñanza de las “säwi” aymaras sobre los valores humanos.		- Entrevista a pobladores del municipio de Pucarani. - Revisión bibliográfica	- Guía de preguntas. - Fichas de resumen bibliográficas.	

			sobre literatura aymara.	
--	--	--	-----------------------------	--

Fuente: Elaboración propia.

1.8. Formulación de la hipótesis

La hipótesis formulada en base a los objetivos como respuesta a la problemática de la tesis, es la siguiente:

H0 - El carácter pedagógico de las “säwi” aymaras de la tradición oral del Municipio de Pucarani, no es un recurso importante de conservación de los valores humanos que pueda ser usado en el proceso educativo.

H1 - El carácter pedagógico de las “säwi” aymaras de la tradición oral del Municipio de Pucarani, es un recurso importante de conservación de los valores humanos que puede ser usado en el proceso educativo.

Se tiene una hipótesis nula como respuesta al problema de investigación, pero para demostrar el cumplimiento del objetivo, se presenta también una hipótesis alternativa, la cual será demostrada con toda la investigación, los resultados y las conclusiones.

CAPÍTULO II

FUNDAMENTO TEÓRICO

2.1. Conceptualización de la pedagogía en el proceso de enseñanza

2.1.1. Definición de pedagogía

En su etimología, Picardo J.O. (2005) menciona que pedagogía significaba llevar o conducir al niño. Así, del griego “paidagogos”, donde “paidos” constituye el niño y “aggos” guiar o conducir. Se decía a las personas o esclavos que llevaban y traían al niño a pasear al campo, por ende, educarlos. Es más, “inicialmente en Roma y Grecia, se les llamó Pedagogos a aquellos que se encargaban de llevar a pacer a los animales” (p. 2).

“Actualmente la pedagogía trata el hecho educativo como un fenómeno típicamente social y específicamente humano en estrecha relación complementaria con las disciplinas como la sociología, la economía, la antropología, la psicología, la historia la filosofía y la medicina” (Hernández, 2003). La pedagogía constituye una ciencia de carácter psicosocial que busca explicar el sistema de relaciones que ocurre entre el estudiante la cultura y el maestro. Por tanto, según los autores Portuondo y Basulto (2000), Picardo (2005) y Romero (2009); la pedagogía es un conjunto de normas, leyes o principios que se encargan de regular el proceso educativo.

Según Álvarez de Zayas (1999) “la pedagogía es la ciencia que tiene por objeto el proceso de enseñanza y aprendizaje, es decir, la que estudia la formación, en general, de la personalidad de los hombres” (p. 12). Éste permite gestionar científicamente la formación de los ciudadanos de una sociedad para alcanzar altos niveles de calidad y excelencia que coadyuven al desarrollo a todo nivel. Cuyo proceso educativo en su sentido amplio se desarrolla en la familia o la sociedad en su conjunto, y en un sentido específico en la escuela.

En ese contexto, el proceso formativo que persigue la pedagogía tendrá básicamente tres dimensiones interrelacionadas: “la preparación en cuanto al desarrollo del pensamiento y otras facultades, la instrucción en relación con la apropiación de la cultura y la educación que tiene por objeto la preparación del ser humano para desenvolverse en la vida” (Álvarez de Sayas, 1999).

2.1.2. El transitar pedagógico

El ser humano transitó cuatro periodos educativos claramente diferenciables. La primera era una época en que la educación surgía como conocimiento basado en la imitación a los ancianos. “Se cultivó desde luego la memoria colectiva y la tradición para establecer los valores y principios morales al igual que las formas de comportamiento y convivencia social” (Ponce, 1981). Esta forma de educación aún esta presente en las comunidades rurales de Bolivia, puesto que hasta la fecha las personas adultas o de la tercera edad, enseñan con su ejemplo y enseñanzas a las nuevas generaciones.

Posteriormente se dió una educación aristocrática, donde se buscó lo trascendente a través de la religión y la moral; así fue como los hindúes y los chinos buscaron el orden del universo, los griegos cultivaron el mundo de las ideas, y los cristianos al Dios su Salvador. En la edad media la educación se complementó con el trivium: gramática, retórica y dialéctica; y el quadrivium: aritmética, geometría, música y astronomía. “Siendo la educación formalista y memorista, basada en la tradición oral o en textos escritos, generalmente sagrados” (Díaz, 2010).

Después surgió la educación para la producción y la calificación de la fuerza de trabajo con la revolución industrial y francesa. Según Picardo (2005), en el siglo XX, por la competencia del mercado capitalista y la revolución científica, la educación se torna gratuita y obligatoria con funciones de homogeneización cultural y formación de ciudadanos ilustrados para participar en los espacios de gobierno. Se enfatiza el verbalismo retórico tradicional acompañado de autoritarismo y verticalidad magistral, además de pasividad del alumno. Como contraposición a lo anterior surge la escuela nueva que propone una educación orientada a la actividad del estudiante, a la vida y a la producción social.

Con la revolución informática y la sociedad del conocimiento, y las nuevas tecnologías, llegó la educación virtual que vislumbra nuevos métodos basados en el hipertexto, la iconografía, la informática, la cibernética. Así llegó la sociedad del conocimiento, educadora, el capitalismo y economía global. “Con el riesgo de convertir la educación y la escuela en un proceso instrumental para formar trabajadores y posiblemente profesionales de primera categoría, pero seres humanos y ciudadanos sin sentimiento ni valores humanos” (Levis, 2007).

2.2. Sistemas pedagógicos

Los sistemas pedagógicos que estudia el proceso educativo de diferentes formas se mencionan a continuación.

2.2.1. Pedagogía General

“Se dedica el estudio de las bases generales de la educación, la instrucción y la enseñanza” (Portuondo y Basulto, 2000). “Entre sus dominios específicos contempla a la didáctica que constituye la teoría de la enseñanza y a la organización escolar” (Romero, 2009). La pedagogía general es el arte de enseñar, y donde se aplica la teoría que sobre la psicología de la enseñanza, y los métodos que se usan en la misma.

2.2.2. Pedagogías Especiales

Según Romero (1999) las pedagogías especiales se dedican al estudio de la enseñanza y aprendizaje de personas con discapacidades visuales, auditivas, del lenguaje y psíquicas, personas que necesitan de una educación especial. “Para ello toma en cuenta a las distintas disciplinas relacionadas con las discapacidades mencionadas” (Portuondo y Basulto, 2000).

2.2.3. Pedagogía Comparada

“Se dedica al estudio comparativo de los sistemas educacionales en los diferentes países del mundo” (Romero, 2009). Esta pedagogía hace una comparación intercultural de varios procesos educativos, en cuanto a sus elementos específicos de aplicación en una sociedad, esto para generar análisis, teoría, y mayor investigación en el avance de la educación.

2.3. Corrientes pedagógicas

Durante la evolución del proceso educativo hasta la actualidad, se han dado diversas corrientes pedagógicas, que tuvieron características acordes a la época en que surgieron, pero que hasta la actualidad se mantienen como base para muchos otros estudios educativos, Estas son las siguientes:

2.3.1. Pedagogía tradicional

La pedagogía tradicional inicia con sus postulados en el siglo XVIII con la creación de escuelas públicas en Europa y América. Por estar restringido a las comunidades cristianas, el proceso educativo tenía fuerte sentido estricto religioso.

Responde a la doctrina social del liberalismo, donde la adquisición de conocimientos se realiza en la instrucción escolar. La escuela constituye la base de la formación del ser humano que provee información para memorizarla, y no necesariamente debía ser analizada. Según Canlux (1996), el maestro constituye la persona portadora de conocimientos y es el centro del proceso enseñanza-aprendizaje con una metodología autoritaria, impositiva y coercitiva. El contenido educativo se compone de los valores y conocimientos acumulados por las generaciones anteriores y se las considera como verdades acabadas. En la evaluación, se busca medir los resultados de la reproducción de conocimientos.

2.3.2. La escuela nueva

Esta propuesta pedagógica inició a finales del siglo XIX y se desarrolló en su plenitud en las primeras décadas del siglo XX. Menciona Ramos (2007), que constituyó una respuesta a la transformación de la escuela tradicional. Se desarrolló casi simultáneamente en Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Italia, Bélgica y Alemania; y se conoce como sus principales representantes a Dewey en EEUU, Claparede en Suiza, Freinet en Francia, Decroly en Bélgica, Montessori en Italia. “Para este enfoque, el niño constituye el eje central de la educación desde una mirada genética, funcional y social” (Cerezo, 2007). También menciona Picardi (2005), que la escuela forma al niño para vivir dentro de su medio social, por lo que enfatiza “aprender haciendo”. El profesor tiene la tarea de movilizar y facilitar la actividad natural del niño, sea físico o intelectual, por lo que debe estar a disposición de los estudiantes para contestar a sus preguntas cuando tiene necesidad de su ayuda.

2.3.3. El conductismo

“El conductismo se desarrolla a principios del siglo XX en base a las ideas de Watson, Pavlov, Skinner, Gagné, Bloom, entre otros” (Díaz, 2010). La educación del niño se realiza sobre la base de objetivos instruccionales definidos en términos de conductas observables, alcanzables y verificables. Rojas y Corrales (1996), explican que el aprendizaje es una manera

de modificar el comportamiento de los niños. Los maestros deben proveer a los estudiantes un ambiente adecuado para el refuerzo de las conductas deseadas. El profesor se constituye en un programador, su presencia no es imprescindible a sabiendas que existen programas y paquetes instruccionales. La opción metodológica da cierta participación al estudiante e insiste en estímulos y refuerzos como estrategias de motivación. En términos generales, se busca una enseñanza individualizada y tecnologizada.

2.3.4. Pedagogía cognitiva

“Las fuentes de la postura cognitivista, responde a los postulados de Piaget en el siglo XX. El objeto de la educación para Piaget es un componente apropiado para potenciar el desarrollo intelectual mediante el proceso de asimilación, acomodación y equilibración” (Ramos, 2007). A través de ella busca la formación de hombres creativos, inventores, descubridores y críticos. Sanz y Corral (1996) plantean que el aprendizaje se realiza en tres periodos esenciales: el periodo de la inteligencia sensorio-motriz, el periodo de la preparación y organización de las operaciones concretas; y el periodo del pensamiento lógico formal. El maestro que se constituye en guía, ayuda al estudiante a construir su propio conocimiento.

2.3.5. Enfoque psicopedagógico histórico-cultural

Baquero (1997) menciona a Lev Vygotsky (1892-1934) como uno de los principales precursores del constructivismo social. “Este enfoque concibe al ser humano como un ente producto de procesos sociales y culturales, por lo que intenta articular los procesos psicológicos y socioculturales en la educación” (p. 27). “La fuente teórica se remite a la psicología dialéctica de Vygotsky, Leontiev, Galperin, Luria y otros” (Álvarez, 2012). La psicología sociohistórica fundamenta la educación como proceso social del niño, en la que desarrolla su capacidad de asimilación, reproducción y transformación de la cultura.

“A través del enfoque psicopedagógico histórico-cultural, se busca el desarrollo procesual de todos los miembros de una comunidad” (Sánchez y Huaranga, 1999). Menciona Canlux, Et ál. (1996) que la inserción social del individuo como sujeto de la historia, prioriza el desarrollo integral de la personalidad del ser humano. Estos aspectos importantes en la formación o el proceso educativo de los miembros de una comunidad se desarrollan mediante tres aspectos importantes, que serán expuestos más adelante.

2.3.5.1. Características del enfoque histórico-cultural

El modelo psicopedagógico histórico-cultural sustentado por Vigotsky, según Barral (2004) posee las siguientes características:

Origen: En las luchas sociales. A partir del materialismo histórico-dialéctico y la experiencia político-pedagógica en América Latina, donde “clase” y “etnia” se funden.

Objetivo: Educar al hombre histórico. Liberación del colonialismo. Construir la identidad y el estado plurinacional. Formación del ser humano omnilateral (polifacético).

Contexto – contenidos: Una interrelación dialéctica en la unidad teórica-práctica. Relación entre ciencia y realidad. Los contenidos son núcleos de transformación de la realidad.

Método educador educando: Trabajo productivo. Teoría-práctica de acuerdo al desarrollo individual y social. Colectivismo. Una interrelación de mutuo respeto, solidaridad, convicción, crítica y autocrítica (p. 16).

2.3.5.2. Fundamentos del enfoque histórico-cultural

Las bases fundamentales de este enfoque se plasman en la identificación de los procesos psicológicos superiores, la zona de desarrollo próximo y el lenguaje como praxis social. Dichas bases son las siguientes:

- Procesos psicológicos superiores

En principio, “Vygotsky distingue entre el desarrollo natural y el desarrollo social o cultural. El desarrollo natural produce funciones con formas primarias, entre tanto, el desarrollo cultural transforma los procesos elementales en superiores” (Pérez, 2009). Es decir, las funciones psicológicas como la memoria, la percepción, la atención y el pensamiento aparecen inicialmente en forma primaria para luego cambiar a formas superiores. Vygotsky (1997) afirma que:

Si tomamos al niño y lo comparamos con animales superiores, notaremos que en el aspecto biológico hay muchas semejanzas, pero en el aspecto psicológico el animal no posee ni un sistema de funciones elementales, mientras que en el hombre esas funciones se transforman en funciones psicológicas superiores, lo que constituye el proceso de hominización (p. 28).

“Referida al origen social de los procesos psicológicos superiores, entre ellos, la lengua oral, el juego simbólico, la lecto-escritura, que constituyen funciones superiores, no se forman sin intervención educativa” (Becco, 1997). En otros términos, Ferreiro (1996) argumenta que el medio social constituye la base esencial de interrelacionamiento y comunicación interpersonal,

es decir, de manera interindividual o “interpsicológico”, donde están los padres, los amigos, los compañeros, etc., para luego aparecer en el individuo como una categoría intraindividual o “intrapsicológico”. Es de esa forma que se dan los procesos psicológicos superiores.

- Zona de desarrollo próximo

La zona de desarrollo próximo constituye la distancia entre el nivel de desarrollo determinado por la capacidad de resolver independientemente un problema denominado “Zona de desarrollo real y el nivel de desarrollo potencial llamado Zona de desarrollo potencial” (Becco, 1997). Lo cual es determinado por la intervención o guía de adulto o par más capacitado, para la resolución de problemas.

Este proceso transita cuatro estadios progresivos, entre ellos, el estadio I, II, III y IV. Tovar (2001) explica estos estadios en el progreso de aprendizaje del niño o educando.

En el estadio I, los más capaces del grupo, sean padres, el maestro o los compañeros ayudan para que el educando logre aprender.

En el estadio II, el niño logra resolver los problemas sin la ayuda de sus pares o tutores.

En el estadio III, el educando ya no requiere ayuda de nadie, ni de otra persona ni de ella misma. Es decir, la información ya se automatizó y no hay cabida para transformarla.

En el estadio IV, la persona, sea niño o adulto, vuelve otra vez a transitar por la zona de desarrollo próximo cuando logra tener o quiere tener una nueva experiencia de aprendizaje (p. 38).

Este proceso de regulación, autorregulación y automatización, es vivido por todos los educandos en este proceso de desarrollo cognitivo.

- Lenguaje como praxis social

Para Vygotsky, el lenguaje suele ser el componente fundamental para la transmisión de las experiencias históricas de la humanidad. “Para el ser humano, cuando apenas tiene un año de vida, la lengua puede servir para descarga emocional al sólo escuchar la voz de los adultos y de contacto social cuando de pronto surgen risas, balbuceos o movimientos gestuales” (Vygotsky, 1997).

Así, la lengua constituye el papel central de los instrumentos de mediación en la constitución del psiquismo: herramientas y signos. “Las herramientas están orientadas hacia los objetos físicos, mientras que los signos permiten organizar el pensamiento, son herramientas

orientadas hacia el interior y exterior de un sujeto, produciendo cambios en los otros” (Becco, 1997).

En cuanto al aprendizaje del lenguaje oral o escrito, Vygotsky argumenta que dicha capacidad se aprende holísticamente. Es decir, de diversas formas interrelacionadas, que al final constituyen como un medio de vida social. Es decir, “el individuo y la sociedad están unidos en su génesis y en su desarrollo histórico” (Palacios, 2007). Así, la interpretación de la lengua separada de su entorno social no tendría ninguna significación. Puesto que la lengua constituye el medio natural mediante la cual se codifican experiencias cotidianas, se plantean problemas y se proporcionan soluciones; sirve para apropiarse de los saberes científicos y entender el mundo que circunda al ser humano.

2.3.5.3. Enseñanza y aprendizaje desde el enfoque histórico cultural

La misma exterioriza en cuanto a la concepción de enseñanza y aprendizaje, lo siguiente:

- Concepción de aprendizaje

Álvarez (2012) menciona que el aprendizaje constituye una actividad social, una actividad de producción y reproducción del conocimiento mediante el cual el educando asimila los modos sociales de actividad y de interacción en la familia y más tarde en la escuela a través de la zona de desarrollo próximo, mediado por los signos que constituye el lenguaje. El aprendizaje está ligado con el nivel de desarrollo biológico del individuo. “Cuantos más tránsitos exista entre la ‘zona de desarrollo real’ y la ‘zona de desarrollo próximo’ habrá mayor potenciamiento en el aprendizaje de lo que no se conoce” (Ferreiro, 1996).

- Concepción de enseñanza

La enseñanza posibilita la igualdad de condiciones para la realización plena de todos los miembros de la comunidad, una formación integral que implica el desarrollo cognitivo, capacidades y habilidades y la personalidad. “Se concibe un sistema de enseñanza que coadyuve al proceso de transformación social y personal” (Álvarez de Zayas, 2011).

- Metas de la educación

La educación promueve el desarrollo sociocultural e integral del educando. “El desarrollo humano en el proceso de la evolución histórico cultural del individuo se realiza en un

contexto colectivo. En esta postura, la educación se despliega mediante la manifestación de la ‘zona de desarrollo próximo’” (Pérez, 2002). Es necesario el aprendizaje espontáneo, experiencial o autónoma del estudiante, y el nivel de desarrollo potencial que se realiza con la intervención de otras personas.

- Papel del maestro

La teoría histórico cultural asigna al maestro dos roles esenciales. Cerezo (2007) distingue estos dos roles de la siguiente manera:

- Primeramente, el maestro debe ser un directivo del proceso de enseñanza – aprendizaje. En este caso, debe planificar y formular andamiajes sobre conocimientos, habilidades y procesos, en palabras de Bruner, por donde transitan los estudiantes.
- En segunda instancia, el maestro debe ser un inductor o guía. En este caso, el profesor se constituye en un experto que guía y mediatiza los saberes socioculturales que deben aprender e internalizar los estudiantes (p. 5).

El maestro tiene la tarea constantemente en la zona de desarrollo próximo, en un ambiente de interactividad, negociando significados que posee como agente educativo.

- Concepción del estudiante

La interacción sociocultural es fundamental para el desarrollo cognoscitivo y sociocultural del educando. “El estudiante constituye un ente social, protagonista y producto de las múltiples interacciones sociales en que se ve involucrado a lo largo de su vida escolar y extraescolar” (Pérez, 2002). “El estudiante reconstruye el conocimiento en principio en el plano interindividual, es decir en grupo, luego en la intraindividual, es decir por sí solo. Estos dos aspectos complementarios se denominan como la ley de la doble formación de desarrollo” (Álvarez, 2012). Resultado de ello en muchos casos, los estudiantes no solo serán capaces de resolver problemas sino plantear los problemas.

- Metodología de la enseñanza

Constituye como método eficaz del enfoque vygotskiano, las “zonas de desarrollo próximo”. Menciona Álvarez (2012), que la creación de “zona de desarrollo próximo” responde a la interactividad existente entre el estudiante y el maestro. Al inicio el estudiante no podrá lograr las capacidades necesarias sin la ayuda del profesor, posteriormente será capaz de lograr mayor aptitud sin la ayuda de nadie. “En otras palabras, el maestro puede utilizar las siguientes

estrategias para los continuos abordajes de zonas de desarrollo próximo como: el modelamiento, la provisión de retroalimentación, instrucciones verbales, moldeamiento, planteo de preguntas, contexto y explicación del profesor” (Pérez, 2002).

- Evaluación

La evaluación de conocimientos se aplica sobre los productos de nivel de desarrollo. Es decir, sobre los ciclos evolutivos contemplados mediante pruebas de rendimiento escolar. Pero también se evalúa el nivel de desarrollo potencial. O sea, las competencias emergentes que son puestas de manifiesto por las interacciones con otros que les proveen contexto. La combinación de ambos logrará a que se evalúe la amplitud de la competencia cognitiva en dominios específicos de conocimiento. “Por lo tanto se hablará de una evaluación dinámica, se evalúan los productos, pero especialmente los procesos en desarrollo” (Ferreiro, 1996).

2.4. Pedagogía liberadora de Freire

“Paulo Freire inicia con la difusión de sus ideas pedagógicas liberadoras a la mitad de siglo XX. Cuando en la mayoría de los países del tercer mundo imperaba la economía dependiente, en otras palabras, subdesarrollada” (Carreño, 2010). En ese entonces, los pueblos de América estaban sumidos en grandes diferencias sociales, con niveles de pobreza flagrantes. Freire (1980) explica que económicamente, el Norte absorbía al Sur, en la que el Norte constituía la sociedad matriz. En esas situaciones era imposible comprender la situación del subdesarrollo en la que estaban sumidos los países del Tercer mundo, puesto que, por un lado, la dependencia parecía ser algo que no se podía cambiar y el desarrollo sólo era potestad del imperialismo. Esta situación problemática hizo que Freire señalara lo siguiente: “es imposible que comprendamos el fenómeno del subdesarrollo sin tener una percepción crítica de la categoría de dependencia. El subdesarrollo, en realidad, no tiene su «razón» en sí mismo, sino que, al contrario, su “razón” está en el desarrollo” (p. 18).

En esas circunstancias de dependencia económica y política, surgieron varias reflexiones pedagógicas con ideas revolucionarias y liberadoras. Una de esas reflexiones la menciona Carreño (2010), la cual dice lo siguiente:

Estas pedagogías, a pesar de la diversidad, poseen algunos puntos en común que manifiestan la semejanza de inquietudes que recorrían la región. Tales características comunes hacen referencia al reconocimiento de la politicidad de la educación, a la

denuncia de los factores de alienación provenientes del contexto económico y político y a la propuesta de transformación de la realidad, que contrasta fuertemente con el reformismo postulado por las pedagogías desarrollistas” (p. 11).

Entre ellos quien más sobresalió, constituyó la pedagogía liberadora de Freire. El pensamiento pedagógico de Freire planteaba que la educación debía ser un proceso emancipador. La práctica educativa debería buscar una sociedad más justa y más humana; todo con el objeto de solidarizararse con los grupos sociales más desfavorecidos y excluidos. Por ello, la pedagogía debería ser elaborada con los oprimidos y no para los oprimidos. Es decir, la sociedad excluida debería constituir el actor de su educación para liberarse de la opresión imperante. Así, “en el fondo es la pedagogía de los hombres que se empeñan en la lucha por su liberación [...] Y debe tener en los propios oprimidos que se saben o empiezan a conocerse críticamente como oprimidos, uno de sus sujetos” (Freire, 1978).

A través de la pedagogía liberadora, Freire enfatizaba la toma de conciencia sobre la realidad conflictiva que existe entre los grupos sociales, a la que llamaba “concientización”. A través de ello se pretendía generar la acción transformadora. Proponía mediante el “círculo cultural” la práctica de un proceso de aprendizaje creativo, participativo y dialogal mediante las “palabras generadoras”. El profesor ocupaba el lugar de ‘coordinador’, en lugar de lecciones previamente elaboradas, y se utilizan ‘codificaciones’ recién compiladas. “El medio de aprendizaje más importante era el diálogo, la conversación y la discusión. El círculo cultural desarrollaba el método de formulación de problemas, ello posibilita en los participantes contrastar los aprendizajes constantemente con la realidad” (Freire, 1971).

2.4.1. Proceso de enseñanza y aprendizaje en la concepción de Freire

La enseñanza y el aprendizaje, se efectivizan a través de palabras generadoras y temas generadores; y van de lo general a lo particular. Utilizan la praxis para la reflexión y la acción, donde la realidad constituye la fuente de conocimiento y creación. “Su concepción educativa integra lo gnoseológico y lo comunicativo para producir un conocimiento que se construye en las relaciones de transformación y que se perfecciona en la problematización crítica” (Delizoicov, 2008).

El logro de las capacidades del educando, así como del educador se obtiene mediante el diálogo, el cual no solo implica la relación entre el estudiante y el profesor, sino también

conlleva el diálogo de conocimientos. La postura del estudiante, así como del profesor confluye de esta relación. “Del diálogo brotarán las ideas problematizadoras sobre la realidad, que luego se constituirán en herramientas de concienciación” (Chesney, 2008) Como expresa Freire (2002) “para la sociedad que requiere la liberación” (p. 45).

2.4.2. Concepción del estudiante

Para Freire, el estudiante es el ente social protagonista y producto de las variadas interacciones sociales en la que se desenvuelve en la vida. El estudiante asimila las experiencias de su entorno social a través del diálogo y lo transforma mediante la reflexión crítica para el beneficio de él, como de la sociedad en la que se desenvuelve. “Similar a la postura Vygotskyana, al inicio el conocimiento estará en el plano interindividual para luego pasar al plano intraindividual” (Ferreiro, 1996). En este proceso transformador, el estudiante logrará convertirse en un hábil investigador crítico. Puesto que comprenderá los significados, resultado de la lectura de la realidad, para luego transformarlos en significados críticos.

2.4.3. El papel del profesor

Al profesor se le considera como un sujeto que conoce y actualiza constantemente su conocimiento. La función del maestro, en el proceso formativo freiriano consiste en suministrar las condiciones necesarias al igual que los educandos para alcanzar nuevos conocimientos críticos. Ello conlleva, que los educandos como los educadores deben ser: “creadores, instigadores, inquietos, rigurosamente curiosos, humildes y persistentes” (Freire, 2004). También Freire (2004) menciona el rol del maestro en esta relación de diálogo.

El maestro juega un rol importante como facilitador, cuando tiene por misión ayudar al estudiante para que éste logre las máximas reflexiones críticas sobre la realidad. No obstante, el maestro también aprende al igual que el educando del proceso de diálogo emprendido por ambos (p. 46).

2.4.4. Relación profesor estudiante

Entre el profesor y el estudiante, existe una interdependencia vinculada de colaboración, unión y organización. Cuando el profesor posee un conocimiento sistematizado al máximo y el educando un conocimiento sistematizado al mínimo, logran un producto mediante el diálogo. Resultado de ello, “ambos se transforman en sujetos del proceso en que crecen juntos, ambos se hacen simultáneamente educadores y educandos” (Pérez, 2002).

2.4.5. Metodología de la enseñanza

La metodología que Freire propone para el aprendizaje liberador, consta de tres fases dialógicas Según Freire (1971) Primeramente es necesario realizar el estudio del contexto sobre cualquier temática que afecta los intereses de la población oprimida, de donde luego surgirán las palabras y los temas generadores.

En base a ese aprendizaje colectivo se logran identificar los temas y las palabras generadoras, que constituye la fase de la tematización. En este proceso, será importante contextualizar dichos elementos mediante una visión crítica y social. Aquí será necesaria la ayuda de la enseñanza de la lectura y la escritura, para que se de un aprendizaje colectivo.

Posteriormente se concluirá con la fase de la alfabetización o problematización. Tanto la lectura como la escritura se tornarán en instrumentos de lucha política y social de manera complementaria entre el educador y el educando. Aquí se logrará objetivar lo ideal que constituye el problema, que es lograr un aprendizaje que libere a las clases oprimidas mediante el conocimiento.

2.5. Experiencia pedagógica andina

En el contexto andino, la educación responde a las necesidades de la vida, “en” y “para” la vida. Por ello, en la antigüedad mencionan Gonzáles e Illescas (2002), los mayores enseñaban a los menores, para que hicieran lo mismo a futuras generaciones.

Las abuelas-abuelos, desde el sentimiento de la Pacha con todos sus “contenidos” o “características”, desarrollaron un proceso “educativo donde fundamentos-contenidos-planes-programas-proyectos-fines-metas-propósitos-objetivos-factores-medios se encuentran unidos, combinadamente e intracombinadamente, construyendo una Unidad, que permite el génesis del sentimiento de la Unidad del “Proceso Educativo Ancestral” (p. 10).

La educación fluye en toda la comunidad para resolver sus problemas y necesidades de existencia. “Los niños como centro del proceso educativo son introducidos a la vida social a temprana edad y se entrenan junto a los mayores en las tareas de importancia para la comunidad” (Villca, 2011). Así, según Barral (2004), antiguamente existieron diferentes experiencias pedagógicas desde la propia perspectiva de los originarios. Entre estos el “ayni ruway”, y la “escuela ayllu de warisata” entre otros.

“Por ejemplo, el ayni ruway tenía tres componentes básicos: el ruway ‘trabajo’, el phujllay ‘juego’ y el khuyay ‘amparo’” (Barral, 2004). Era una educación integral que implicaba el trabajo, el juego, la protección, el saber como una totalidad, dinámica y recíproca “La educación era como un todo y un proceso dinámico entre el hombre y la naturaleza” (Villca, 2011).

2.5.1. En busca de la liberación: escuela Ayllu

Por su lado, con el modelo de la escuela de “Warisata” “se buscaba la liberación del indio, la revalorización cultural, la propiedad comunal de la tierra, la organización político social de las comunidades y la autodeterminación de las mismas” (Barral, 2004). En palabras de Claire (1989) las funciones sociales de las escuelas indígenas eran las siguientes:

- Resistencia comunitaria: defensa de las tierras y organización de la vida social comunitaria.
- Funciones sociales de las escuelas indígenas: la reproducción de la vida comunitaria, la recreación de la identidad comunitaria indígena, la revalorización de la cultura andina.
- Parte activa de la resistencia comunitaria: afirmación de su otredad, la afirmación del ser ontológico indígena (p. 5).

Según Salazar (1997) la escuela Ayllu tenía los fundamentos políticos, sociológicos, económicos, pedagógicos, culturales y filosóficos. Lo propio ocurría con los pensamientos pedagógicos de Leandro Nina Quispe, quien fuera el primer maestro indígena, según menciona Ticona (2010).

A partir de la segunda mitad de la década de 1920 y principios de la de 1930, Eduardo L. Nina Quispe comenzó a plantear que la liberación de los aymaras, quechuas, tupi-guaraníes, moxeños y otros pueblos indígenas de esta parte del continente americano sería posible a partir de una genuina educación y alfabetización, con contenidos programáticos propios (p. 9).

Para esta liberación, la escuela de Warisata tenía bases ideológicas claras para lograr el cometido de liberar al indígena mediante el conocimiento.

2.5.2. Bases de la escuela Ayllu

En relación con lo mencionado anteriormente, las bases que consolidaban como una entidad educativa productiva y comunitaria a la escuela “Ayllu”, estaban fundamentadas en la práctica de la reciprocidad y la solidaridad; así como se da en la comunidad, donde existe la

relación productiva en relación con la naturaleza. A partir de ello, según las investigaciones de Mamani (2011) los fundamentos de la escuela ayllu comprenderían los siguientes aspectos:

- La comunidad a la cabeza del congreso de amautas (formado por ancianos y padres de familia) llevan a cabo el autogobierno y la autogestión económica, así como en su vida cotidiana.
- La libertad como premisa fundamental se entiende que no se puede educar en un estado de esclavitud y servidumbre.
- Los valores de solidaridad y reciprocidad que impulsa a una comunidad a hacerse responsable de cada uno y de todos, además los llama a expandir la labor educativa a las comunidades cercanas.
- La producción formó parte de la idea misma de educación, ya que en cada actividad se le veía su lado productivo, desarrollándose la educación en talleres, granjas y criaderos de animales; logrando que la escuela sea autosuficiente, tanto en términos de su alimento como de sus materiales de construcción y mobiliario.
- Volver a dar valor a su identidad cultural, que reafirma con hechos el verdadero valor de saber, la ciencia y la organización de la cultura andina indígena.

“Desde la experiencia Ayni ruway en el contexto quechua, Warisata y otros se vislumbra un comunitarismo pedagógico: una escuela productiva, un aprendizaje colectivo canalizado a través del ayni, en cuanto los trabajos se ejecutaban colectivamente en beneficio de la escuela” (Schroeder, 1994). “Es creativo, comunitario, muestra amor a la naturaleza, es productivo, participativo y transformadora” (Pérez, 1992). Según Barral (2004), este enfoque basado en la cosmovisión originaria enfatizaba la formación del hombre y la mujer comunitarios, la interrelación con la naturaleza, la reciprocidad en las relaciones económico-sociales, la revolución cultural, la democracia comunitaria, por los mismo, son los ejes articuladores para el desarrollo integral del Bolivia hasta la actualidad, donde el valor de los conocimientos ancestrales es importante para el propio Estado.

2.5.3. Articulación pedagógica

En esta experiencia andina educativa con la escuela “Ayni”, se tiene la articulación pedagógica con sus dimensiones, principios y objetivos, los cuales son los siguientes.

2.5.3.1. Dimensiones en el sistema formativo

Según Yapu P. (2006) menciona que “la pedagogía originaria se expresa a través de ciertas dimensiones en el sistema formativo, de principios educativos y procedimientos formativos” (p. 56). Y asimismo este autor explica estas dimensiones de la siguiente forma:

- Ruway/luraña: se relaciona al “pacha”, como uno de los fundamentos más importantes de la vida del ayllu. Está relacionado a la ética y al trabajo.
- Munay/munaña: se relaciona con los principios prácticos vivos del ayllu, que corresponden al conocimiento de la vida espiritual, es decir, las creencias, vivencias, ideales, incluso la ideología.
- Atiy/atiña: se relaciona con la organización del ayllu, esta dimensión de vida del ayllu corresponde al campo de poder, las autoridades y la prestación de servicios. El poder está expresado en la capacidad de servir a la comunidad.
- Yachay/saber: está relacionado a las técnicas y proyectos comunes, esta dimensión se relaciona con la formación, educación y la sabiduría (p. 57).

2.5.3.2. Principios educativos

De la misma forma Yapu p. (2006) menciona los principios de Ayni, en la formación educativa.

- Principio del ayni: el ayni en el campo de la formación impone la responsabilidad de todos, no sólo de la familia.
- Principio del tinkuy (consenso): se educa o se forma para servir y convivir juntos, no se educa para generar prestigios y privilegios.
- Principio del kawsay/jakaña (todo tiene vida): este principio hace valorar, respetar, cuidar y desarrollar el medio ambiente natural y social al mismo tiempo. Existe el diálogo entre el hombre y el mundo cósmico en un franco proceso formativo.
- Principio de la dualidad: la dualidad permite educar diferenciadamente, pero no para disputarse el poder, el varón y la mujer cumplen roles diferentes y se complementan para vivir en armonía. (p. 58).

Estos principios se aplican en los procedimientos, de una forma más cotidiana y natural.

2.5.3.3. Procedimientos formativos

Los procedimientos del Ayni, mencionados por Yapu P. (2006) son cinco, y se aplican en la vida cotidiana de los niños y jóvenes, enseñados por los mayores, y en este caso por los profesores.

- Uñaqaña/qhawaqay: es la forma de aprendizaje por la observación.
- Yatiqaña/yachaqaqay: es el proceso de aprendizaje por la acción o aprender haciendo.
- Isuqaña/uyariy: es el proceso de aprendizaje por el oír.
- Amxasiña/Jap'iqay: es la forma de aprendizaje por la memorización.

- Lup'ña/Yuyaychay: esta forma de aprendizaje se centra sobre la base de la meditación y reflexión (p. 59).

2.5.3.4. Articulación de saberes y pedagogía

“En el contexto andino, los saberes y la pedagogía pueden integrarse en la estructura curricular de centro educativo, puede relacionar distintas disciplinas, respondiendo a cada una a su campo específico” (Bedoya, 2005). A partir de esa conceptualización, en el campo de la educación comunitaria andina, este proceso puede interrelacionarse como sigue, según las ideas de Bedoya:

- Pedagogía

Es una experiencia que tiene como punto de partida la realidad misma de la comunidad, es decir, los procesos histórico-sociales y la práctica social de la comunidad. La pedagogía educativa toma esta realidad para transformar las condiciones de exclusión, segregación y pobreza en la que viven y se desarrollan, se fundamenta en estrategias, principios, valores y prácticas de solidaridad, reciprocidad, que involucra a hombres, mujeres (niños, jóvenes y adultos) de toda la comunidad.

Se incorpora en los procesos educativos a los mismos hombres y mujeres de la comunidad como facilitadores/as de los procesos de aprendizaje-enseñanza. Los amawt'as (ancianos-sabios) de la cultura aymara son también los facilitadores de los procesos educativos

- Saberes

Los saberes se dan en torno a la vida sociocultural, económica, espiritual, etc. de las poblaciones milenarias de los andes. Cuyos saberes cotidianos y especializados son el resultado de sus necesidades de sobrevivencia en los distintos espacios territoriales. “Estos saberes holísticos están ligados a la práctica cotidiana individual y colectiva. Constituyéndose en el germen de una educación para la “buena vida” “suma qamaña”, que implica formar gente como recurso útil a la sociedad” (Choque, 1996).

Una mirada interdisciplinaria a la pedagógica liberadora, al enfoque psicopedagógico histórico-cultural y la pedagogía comunitaria, puesta en práctica en la escuela ayllu; hacen entrever que la educación debe utilizar una pedagogía participativa, donde la concepción del educador y el educando son sujetos ambos de enseñanza y aprendizaje. Ello a su vez, propicia

el desarrollo de habilidades, valores y la apropiación de conocimientos para la transformación de la realidad que se vive.

A estas alturas de la historia, ya no es prioritario mirar los enfoques pedagógicos foráneos para replantear nuestra práctica educativa. Toca pues, desentrañar los misterios pedagógicos que aún conservan los ancianos y ancianas de las comunidades indígenas, para plantearla como un modelo pedagógico propio.

2.6. “Crianza” comunitaria como práctica pedagógica

Parte de la propuesta de una educación pedagógica en la escuela ayllu, se menciona a la crianza como una estrategia para apoyar la formación en la educación formal. A continuación, se muestran las características de la misma.

2.6.1. Atributos de la crianza comunitaria

La pedagogía andina conocida como “crianza” comunitaria tiene una concepción holística y hologramática. “Desarrolla en el ser humano una serie de entramados en las relaciones socioeconómicas, culturales y ecológicas con el propósito de lograr fines solidarios y complementarios con todo el entorno. Está ligada a la categoría de ‘uywaña’, ‘criar y dejarse criar’” (Zambrana, 2006). Van Der Berg (1997) menciona que la Uywaña es el soporte esencial de la sabiduría andina que se fundamenta en el origen de la agricultura, es decir, la crianza recíproca entre la naturaleza, las deidades y los seres humanos. Van Kesel y Condori (1992) cita al mismo autor Van Der Berg al explicar que la “sociedad humana, sociedad extra-humana y la naturaleza” se crían recíprocamente.

También menciona Cachihuango (2007) que, en las culturas andinas, es muy importante la cosmogonía que se aplica a la vida cotidiana.

Las prácticas cotidianas de vida, las experiencias y la aplicación permanente del conocimiento intuitivo lleva a la capacidad de conocer los misterios más profundos de la naturaleza, el pariverso³, el tiempo-espacio, la Divinidad, la vida, el amor, la espiritualidad, la religiosidad, la muerte, la tecnología de la crianza de la vida, la ecología, la economía, y toda la sabiduría (p. 15).

³ En la sabiduría andina, este concepto equivale a la dualidad del universo masculino y el universo femenino. El par dual es el principio de la totalidad andina que se conoce en otros casos como “*paya ch’ama*” > “*pachamama*”. (Cachiguango, 2007)

Esta sabiduría, que en quechua se denomina: “Ñawpa-Rimay” ‘narraciones del tiempo-espacio adelante’ implica entender, comprender y vivir en todos los “tiempos-espacios”. De ahí, constituye la fuente de la crianza “pedagogía” andina. El pasado está delante, se conoce y se sabe sus lecciones. El presente es el espacio-tiempo de la intuición, donde la vida se va convirtiendo poco a poco en pasado. El futuro está detrás, no se conoce, no se puede ver por su inexistencia, el futuro se construye con la experiencia conocida del pasado dinamizada con la acción del presente. “El tránsito del ser humano hacia el futuro en el tiempo-espacio es de espaldas con la vista fija en el pasado. En otras palabras, el ‘pachakuti’ ‘retorno del tiempo’. Lo que fue en el pasado volverá a ser en el futuro” (Cachiguango, 2007).

La crianza, sinónimo de educación en el occidente, es conocer la sabiduría de la tierra, de la naturaleza. Es escuchar la voz de la tierra e intercomunicarse con ella, porque “todo tiene vida”. Esta ley natural enseña a los humanos el trato de convivencia y diálogo entre el mundo humano, el mundo natural, el mundo divino y el mundo de los ancestros. “Los cerros, los ríos, así como los animales y las plantas cuidan del hombre, de la misma manera que el hombre cuida de ellos, bajo un equilibrio que no se puede romper so pena de sanción” (Padilla, 2004).

La sabiduría de la crianza de los niños y niñas en los distintos pueblos y culturas precede a la palabra educación⁴. A esto menciona Cachiguango (2007), que puesto que los pueblos indígenas de América, portadores de una cultura de afectividad y de interrelación con la naturaleza ya tenían prevista en la crianza la formación social, política, económica y cultural. Resultado del mismo fue el florecimiento de una sociedad más humana, solidaria, ecológica, equitativa y espiritual.

2.6.2. Principios de la “crianza” andina

Entre los principios más importantes que se emplea en la pedagogía “crianza” andina, los menciona Cachiguango (2007) de la siguiente manera:

- Todo tiene vida

Desde el ser más complejo que es el ser humano hasta el ser más simple como la piedra tiene vida. La que fortalece el conocimiento de la espiritualidad, ecología, tecnología, género, cultura, salud, sabiduría y la comunicación.

⁴ El concepto ‘educación’ aparece en francés el año 1498, en inglés el año 1530 y en español en 1632, Lope de Vega “menciona a la educación como una cuestión novedosa” (Cachiguango, 2007).

- Sabiduría geocéntrica

El conocimiento, el saber y la experiencia surgen desde la naturaleza. La tierra y todos los seres de la naturaleza son las fuentes de la sabiduría. La experiencia de vida humana y la visión pariversal parten de la observación y la convivencia con la naturaleza.

- Dualidad

Desde el ser más grande hasta el ser más diminuto del universo son duales. Macho y hembra, luz y oscuridad, caliente y frío. Lo masculino es negativo porque es caos, destrucción y desequilibrio. Lo femenino es positivo porque es armonía, equilibrio y construcción. Esta dualidad se mostrará en la divinidad, los planetas, los astros, los ancestros, las montañas, las piedras, la tierra, las plantas, los animales, los humanos, la espiritualidad de la naturaleza.

- Reciprocidad

Es el principio de la equidad comunitaria. Todo es un dar y recibir en el pariverso. La reciprocidad ecológica beneficia a sí mismo, la reciprocidad cultural: fortalece el interés de los infantes en los valores culturales materiales y espirituales. La Reciprocidad política-organizativa, cultiva el interés por la vida organizada y transparente. La reciprocidad económica, conforta el valor de ser trabajador/a, productivo/a y ahorrador/a. La reciprocidad espiritual, fortalece la espiritualidad y el conocimiento. Y la reciprocidad tecnológica, hace que la práctica sea la base del aprendizaje.

- La palabra

La palabra dada es una deuda moral que es necesario cumplirla en su totalidad. Para cumplir con la palabra dada no es necesaria la existencia de evidencias materiales como el papel sino un alto espíritu moral para consigo mismo, la familia, la comunidad, la sociedad y para con el pariverso corporal espiritual. La oralidad es un código cultural que valora la palabra a través de las leyes andinas “ama qhilla (no ser ocioso), “ama suwa” (no ser ladrón) y “ama llulla” (no ser mentiroso) reforzada actualmente con “ama similla (no ser demagogo).

- Tiempo cíclico

El tiempo no es lineal sino circular y cíclico. “Ñawpa” significa “tiempo adelante” que designa los orígenes como el final. El pasado y el futuro se unen para iniciar todo de nuevo. “Pachakuti” es el eterno retorno de los tiempos, es decir lo que fue en el pasado volverá a ser en el futuro.

- Trabajo festivo (phayna, mink’a)

El trabajo es la razón de la presencia humana en el universo para la búsqueda continua del equilibrio. El trabajo permite la autorrealización humana tanto corporal como espiritual. El trabajo permite la competencia sana de habilidades en un ambiente de alegría y perfecta armonía con el entorno comunitario y el entorno natural. El trabajo no es un castigo y no necesita de un descanso porque la misma cotidianidad es una continua celebración a la vida (p. 18).

Estos principios se aplican actualmente en las comunidades indígenas originarios, pero también mediante la Ley Avelino Siñani y Elizardo Pérez, deben ser parte de la toda la educación en Bolivia.

2.6.3. Fundamentos de la “crianza” comunitaria

Los fundamentos son los frutos de los principios, las bases materiales sustentadas por el conocimiento comunitarios, son visibles y constituyen el cuerpo de la cultura material, y la identidad externa. Estos cambian en el tiempo-espacio de acuerdo a las circunstancias y condiciones de vida de una cultura. Entre los principales fundamentos culturales que ayudan a la crianza andina, mencionados por Cachihuango (2007), son:

- El idioma: El idioma tiene consigo el código cultural del conocimiento andino.
- Los juegos: El ciclo agrícola anual conlleva una infinidad de juegos que facilita el desarrollo psico-físico-socio-cultural. Entre estos existen: juegos cotidianos, festivos y ceremoniales.
- La literatura: Es la forma de transmisión de la cultura y la sabiduría a través de la literatura oral, gesticular, poética, gráfica y simbólica. La cotidiana, implica las leyendas, relatos, tradiciones, historias, narraciones, cuentos, consejos, anécdotas, chistes, etc. La gesticular, conlleva la dramatización, gesticulación y representación de los seres del entorno entre otros. La poética, se evidencia en los cantos, los poemas, los dichos, las coplas, los discursos, los refranes y las máximas de nuestras comunidades. La gráfica, se presenta en los utensilios prehispánicos. La simbólica, contiene las memorias o mitos, los cantos de evocación, las oraciones y rogativas.
- La música y el canto: es el resultado de la convivencia armónica con la naturaleza. Es la combinación de sonidos y la voz para producir melodías armónicas que expresan los sentimientos humanos de acuerdo a los ritmos propios con los instrumentos y voces propios de cada medio geográfico. Existe música y canto cotidiano, festivo y ceremonial.
- La danza: Es el lenguaje de expresión interna y externa del ser humano. Existen danzas ceremoniales, celebrativas y místicas.
- La medicina que inicia con el diagnóstico, utilizando animales, plantas, examen personal, entre otros son la herbolaria, energética, ginecológica, quiropráctica y psicológica.
- La tecnología: Es la sabiduría de saber criar la vida y dejarse criar por la vida. En los Andes no podemos hablar de técnicas ni tecnologías, sino de “saber hacer chacra” o “criar la chacra” y todas las actividades.
- Las celebraciones: Las celebraciones familiares y comunitarias son las ocasiones energizadoras de la identidad material, corporal y espiritual de los Andes. Por ejemplo, la anata, el pachakuti entre otros.
- La gastronomía: Se tiene a la gastronomía cotidiana, de celebración, convalecencia y ceremonial (p. 22).

Los fundamentos mencionados, son parte de esta pedagogía andina, en el saber, la crianza y la conversación, pero con procesos diferentes.

2.6.4. El saber andino, la crianza y la conversación

Los saberes y conocimientos andinos especifican la manera como las personas conciben el mundo, y participan en él en todo el proceso de su vida. “A este proceso se le llama endoculturación y se define como "una forma específica de adquirir desde el interior de la comunidad conocimientos transmitidos de generación en generación" (Caballero, 2002). A partir de ahí, la manera de relacionarse con el mundo, con el contexto y ser parte de la misma, se considera crianza y conversación, en palabras de Montes (1986), “la dialéctica de la oposición complementaria” (p. 35). Ello conlleva, “armonizar con sus ciclos y ritmos de vida mediante la conversación.

“La conversación se realiza para posibilitar el fluir de la vida, que no es espontánea, sino que se da a través de procesos de crianza mutua” (Rodríguez, 1997). Y según menciona Lechner (2007), muchos de estos conocimientos similares son obtenidos a través de la experiencia, sin conocer la explicación científica, y sin embargo son verídicos y funcionan dentro de esta misma experiencia.

La conversación conlleva compartir e intercambiar los saberes; la conversación es ser parte y aportar al mismo sin convertirse en iguales. Es siempre circunstancial por lo que no tiene un orden eterno y regular, tiene una adecuación permanente a las condiciones y circunstancias de cada momento y lugar. “Es la actitud cotidiana de la vida, donde uno busca sintonizarse permanentemente con su entorno para darle fluidez a su propia existencia y a la de los demás a través de un continuo regenerar” (Rodríguez, 1997).

Por otro lado, “la crianza es la expresión de la cotidianidad andina, es el esmero puesto para que brote la vida, siempre la misma, pero renovada” (Zambrana, 2005). No es la transformación radical de las circunstancias, es el paciente cultivo de las distintas formas de vida. Es la convivencia familiar en el “ayllu” y el “pacha”. “El acto de criar es siempre un acto de crear, pero la creación no surge de la nada, la creación es la facilitación del brotar de la vida a través de la crianza” (Rodríguez, 1997).

2.6.5. Sabiduría andina basada en la capacidad de mirar y escuchar

“La educación originaria andina se centra esencialmente en los conocimientos de la vida diaria, la agricultura, la ganadería, la vida sociocultural del ayllu y su entorno” (Choque y

Quisbert, 2006). Van Kesel y Condorí (1992) explican esta sabiduría andina como parte del trabajo y la crianza.

El trabajo es, para el andino, una actividad productiva y un culto sagrado en que el hombre se relaciona con el mundo - ayllu - en sus tres dimensiones: la comunidad humana, la comunidad divina y la comunidad natural silvestre, llamada “sallqa”, con el objetivo de cultivar la vida del todo y de sus integrantes, “criando y dejándose criar (p. 38).

Dicho proceso pedagógico requiere de la capacidad de mirar y escuchar “uñaqaña”, “isuqaña”. Donde ver, observar, escuchar asimilar y experimentar son aproximaciones para conocer y construir conocimientos observando la experiencia de la realidad. Puesto que, “el lado interior, anterior y posterior de la vida (...) el uso de otros sentidos sensoriales juegan un rol importante en los procesos de producción de la sabiduría andina” (Zambrana, 2005). El aprender mirando, escuchando, sintiendo, haciendo, reflexionando genera la formación integral del ser humano para la vida.

En relación a ello, existe un sinfín de “säwi” aymaras que definitivamente educan, es decir, crían al ser humano andino a ser responsable consigo mismo y con la comunidad. Puesto que las parabras sabias que surgen como “säwi” de los ancianos y ancianas, padres y madres, o incluso los propios niños y niñas trazan líneas de comportamiento en y para la vida.

2.7. Lenguaje, oralidad y tradición oral

En la educación el lenguaje es imprescindible para enseñar, para compartir, y para generar conocimiento propiamente. Es por ello que es necesario saber sobre lo que significa el mismo para la educación.

2.7.1. Lenguaje y el diálogo recíproco

El ser humano es un ser lingüístico, su lenguaje es generativo, se crean a sí mismos en el lenguaje y a través de él. Es un ser lingüístico, puesto que vive en el lenguaje y el mismo es el que lo hace el tipo particular de los seres que son; y lo generativo del lenguaje se muestra en su acción. “Nos hace partícipe del proceso continuo del devenir, crea realidades, modela identidades y el mundo en que vivimos. Se crean a sí mismos en el lenguaje y a través de él, puesto que la vida es el espacio en el que los individuos se crean a sí mismos a través del lenguaje#” (Echeverría, 2005).

Este lenguaje no solamente permite conversar entre los humanos, sino que, involucra a todos los componentes del cosmos. “Todo lo que existe tiene vida, la realidad es un mundo vivo, los seres vivos conversan dentro de la colectividad natural, se comunican a través de diferentes lenguajes y/o señales” (Van Den Berg, 1990). Zambrana (2005) menciona que esta comunicación mediante el lenguaje, es fundamental en el mundo andino.

Cada persona en el mundo andino está dotada de medios para expresarse; así, por ejemplo: el color y la posición de las estrellas; la cantidad, crecimiento, el color de la floración de las plantas silvestres; el anidamiento, y los sonidos de ciertas aves, la disposición de las hojas de coca en los rituales; la frecuencia e intensidad de los vientos/granizos/lluvias, etc.; todos están diciendo algo a través las señas que el hombre andino debe saber interpretar (p. 8).

Según lo explicado, se pueden mencionar las características del lenguaje andino, específicamente el aymara, las cuales son las siguientes:

2.7.1.1 Vivir en el lenguaje

Explica Millares, Et. Ál. (2004) que entre los aymaras los cerros, los ríos, el relámpago o cualquier objeto puede hablar con los animales, así como los animales u objetos hablar con el humano y a la inversa, que por supuesto son otros lenguajes. Pese a esto, solamente los seres humanos han adquirido la facultad semiótica del lenguaje hablado, lo cual les diferencia de los otros seres. Por ejemplo, en el entorno andino, dicen que son aymaras o quechuas y que durante muchos años fueron objeto de discriminación y postergación en su desarrollo como cultura. Todo lo anterior dice que el lenguaje es una facultad comunicativa imprescindible, un instrumento de comunicación que para los seres humanos se desarrolla al principio mediante signos orales.

Cuando los seres humanos nacen, nacen en el seno del lenguaje. Se concibe que los seres humanos son seres lingüísticos, seres que viven revoloteando en el lenguaje. El lenguaje precede al individuo formando los objetos mediante él. “Una taza de té es sólo una taza de té para nosotros, no para la mosca que vemos posada sobre ella. Y la mosca sólo es una mosca para nosotros, no para la araña que vemos acercársele” (Echeverría, 2005).

Esta capacidad semiótica, en palabras de Echeverría (2005) presenta tres postulados básicos:

- Los seres humanos como seres lingüísticos “habitan en el lenguaje, toda forma de conferir sentido, toda forma de comprensión o de entendimiento pertenece al dominio del lenguaje”
- El lenguaje como generativo “el lenguaje es acción, el lenguaje crea realidades, modelamos nuestra identidad y el mundo en que vivimos”
- Los seres humanos se crean así mismos en el lenguaje y a través de él. La vida es (...) el espacio en el que los individuos se inventan a sí mismos, sujetos a condicionamientos biológicos y naturales, históricos y sociales, los individuos nacen dotados de la posibilidad de participar activamente en el diseño de su propia forma de ser” (p. 13).

“El lenguaje es un dominio colectivo, funciona en un contexto social, por lo tanto, un dominio consensual. Genera la coordinación de acciones, en fin, es la coordinación recursiva del comportamiento” (Echeverría, 2005). Según Maturana (1990) los seres humanos “nos realizamos en un mutuo acoplamiento, no porque el lenguaje nos permita decir lo que somos, sino porque somos en el lenguaje, en un continuo ser en los mundos lingüísticos y semánticos que traemos de la mano con otros” (p. 37).

2.7.1.2 Palabra fecundante

Según Columbers (2005) la palabra es fundamental en el lenguaje, es la base para nombrar o determinar lo que las cosas o seres representan.

Todo es palabra en el universo, todo en el habla. La palabra es esencialmente poder, un poder nombrador, creador, fecundante, que pone en movimiento las fuerzas que permanecen estáticas en las cosas..., la palabra es el verbo en el que reposa toda acción verdadera” (p. 22).

A través de la exteriorización de las palabras existieron y se hicieron las cosas. Las teorías onomatopéyicas e interjectivas demuestran tal hecho. Las palabras surgieron cuando los seres humanos emitieron con poder sonidos que les llamaba la atención. “Ruidos naturales, animales, agua, viento, movimiento telúrico (...) o los sonidos que los seres humanos lograron exteriorizar espontáneamente para satisfacer sus contenidos emocionales “hambre, furia, dolor, placer...” (Espejo, 1994).

Entre las culturas americanas, en este caso aymara, existen una serie de onomatopeyas que se relacionan con nombres de animales, ruidos naturales, agua, viento, etc., como ‘*p’isaqa*’ del ave perdiz que emite ‘*p’is p’is p’is*’, ‘*liqi liqi*’, del ave centinela que emite el sonido ‘*liq liq liq*’, ‘*q’ixu q’ixu*’ del rayo que emite ‘*q’ix q’ix q’ix*’, ‘*qamaqi*’ del zorro que emite ‘*waq waq waq*’, etc.

Por otro lado, la palabra es la voz educadora que los abuelos y abuelas, las ‘*achachila*’, ‘*awicha*’ y ‘*amawt’a*’ sabios utilizan en la comunidad para forjar los arquetipos éticos de cultura comunitaria. “La palabra queda así definida como la esencia de lo humano, algo que circula por el esqueleto y lo mantiene erguido” (Columbres, 2005).

En algunas culturas, como las africanas, por ejemplo, “la palabra tiene carácter sagrado, debido a que se considera que tiene origen divino y en su interior lleva fuerzas ocultas depositadas que “constituyen un valor moral fundamental” (Bernal, 2004). Asimismo, entre los árabes, se piensa que la palabra tiene alma. Cuando ellos conversan sienten que transmiten de una persona a otra los espíritus vitales que están en las palabras.

En la cultura aymara, la palabra tiene una infinidad de matices significativos que sirven para especificar el carácter continuo de las actitudes en el contexto de uso. De la revisión del Vocabulario de Bertonio (1612), y del vocabulario que presenta De Lucca (1983) se identifican los siguientes:

Chuymachañ aru	‘palabras consoladoras’
Khuyañ aru	‘palabras compasivas’
Llamp’u aru	‘palabras delicadas’
Muxsa aru	‘palabras dulces’
Llaki aru	‘palabras tristes’
Watiq aru	‘palabras de desgracia’
Jaru aru	‘palabras desabridas’
Pampa aru	‘palabras sin propósito’
Ina aru	‘palabras ociosas o vanas’
Sawka aru	‘palabras burlonas’
Tuqi aru	‘palabras injuriosas’
Jaxsarañ aru	‘palabras espantosas’
Axta aru	‘palabras feas’

Por otro lado, en aymara, con las palabras pueden ejecutarse una serie de acciones que en la comunidad se consideran como prácticas malas o buenas:

Aru achu	‘chismoso’
Aru achuña	‘chismear, andar con chismes’
Aru apa	‘chismoso’
Aru apaña	‘chismear’
Aru q’ipi	‘murmurador’
Aru q’ipiña	‘murmurar’

Aru alqayaña	‘interrumpir al que habla’
Aru jilxatayaña	‘mentir, añadir palabras mintiendo’
Aru katuña	‘obediencia, acción de obedecer’
Aru phuqhaña	‘cumplir la promesa’
Aru mich’a	‘callado’

Las palabras expresan no solo un objeto, sino las cualidades que posee o debe tener un ser humano; esto para vivir en armonía con la naturaleza y entre la propia humanidad.

2.7.2. Oralidad

“Se consideran culturas orales primarias, aquellas culturas en donde sus habitantes no conocen la escritura alfabética. Desarrollan y practican la sabiduría sobre su cosmos, aprenden las prácticas culturales de su contexto social, pero no estudian” (Ong, 2006). En estas culturas, el conocimiento se acumula en la memoria colectiva e individual, por eso, en las comunidades aymaras se diría: *‘nayra achachilanakax ukjam... luräpxirina, jan ukax akjam sapxirinwa...’* ‘los antepasados así hacían o así decían...’, *‘nayax awichajan iwxap amtasktha’* ‘...estoy recordando los encargos de mi abuela’, *‘nayrax ukjamänwa’* ‘así era antes’, etc. “De la capacidad de recordar dependía prácticamente la sobrevivencia de la comunidad y la continuidad de su cultura” (Ong, 2006), que traducido al aymara sería: *‘aski saräwinakax amxasiñawa, ukatx uka saräwinakax jutir sullkanarakuw yatiyaña’*.

En las culturas como las de Bolivia, la oralidad no declina fácilmente, se revitaliza constantemente a través de la retención en la memoria colectiva y el proceso de creación y recreación lingüística, que va de generación en generación de los ancianos/as a los nietos y bisnietos. En la oralidad se teje el contenido simbólico de la cultura. “Es portadora de una vasta experiencia en cuanto a conocimientos prácticos que resuelven fácilmente los problemas de la vida cotidiana. Por lo mismo, no será factible dejar de practicar en el presente” (Columbers, 2005).

Bernal (2004) menciona que los rasgos esenciales de la “poética de la oralidad” son sus múltiples características y funciones que ésta cumple, aunque lo oral en la actualidad se ve poco a poco sometida al campo de lo escrito. Asimismo, Ong (2006) las denomina como las “psicodinámicas de la oralidad”.

2.7.2.1. Características de lo oral

Bernal (2004) menciona las características de la comunicación oral, de la siguiente forma:

- El lenguaje es un medio de acción ‘cuando el pensamiento se pronuncia se convierte en realidad’.
- El pensamiento es activo y vivo ‘a medida que el pensamiento se va exteriorizando manifiesta vida’.
- Hay un cuerpo que habla ‘el cuerpo de quién habla se convierte en un espacio sonoro’
- La lengua es un espacio intencional afectivo ‘en lo oral habita las emociones de quién habla’.
- Se apoya en recursos que ayudan a la memoria ‘recursos que ayudan a preservar el mensaje’.
- El discurso se produce cerca al mundo humano ‘está ligado a las prácticas de la comunidad’.
- Las palabras tienen raíces agonísticas ‘desafían y comprometen a los oyentes para que hablen’.
- Viven intensamente el presente ‘los mensajes orales del pasado se readaptan al presente’.
- El autor es legión ‘los textos orales son patrimonio de todos y todos cuentan su versión’.
- El texto oral pervive en sus variantes ‘hay muchas versiones, pero con un solo núcleo temático’.
- El lenguaje es transgresor de la norma ‘no necesariamente conserva la norma escrita’.
- El lenguaje es envolvente ‘la voz del hablante trasciende al interior del oyente, funde los significados’ (p. 25).

2.7.2.2. Funciones de la oralidad

Ong (2006) menciona las funciones que la oralidad posee, las cuales son las siguientes:

- Poner orden al caos ‘e lenguaje clasifica y ordena el cosmos, da sentido a cada cosa’.
- Ser por la palabra ‘el ser humano toma conciencia de sí y se construye como sujeto’.
- Descubrir al otro ‘a través de la palabra conoces al otro, su ideología, sus valores,...’.
- Reinventar la realidad ‘sobre lo que ya existe, reconstruyen y recrean nuevas posibilidades’.
- Convocar, crear la común unión ‘genera acuerdos sin excluir a nadie’.
- Construir un idioma común ‘crea procesos de identidad colectiva y nueva conciencia lingüística’.
- Servir al ritual ‘la oralidad constituye el elemento esencial de la ritualidad’.
- Conservar la cultura ‘es la lengua que a través de las tradiciones orales mantiene la cultura’.
- Otorgar un sentido de identidad ‘se aprende a actuar como miembro de una sociedad’.
- Servir de correo ‘sirve como medio de comunicación para los miembros de la comunidad’ (p. 18).

2.7.3. Tradición oral

Los seres humanos, en el transcurrir de la vida, crean valores culturales a comparación con las otras especies, que no pueden realizar tales. Los recursos culturales son “elementos constitutivos del pensamiento humano” (Geertz, 2003). “La relación con nuestro entorno, nuestra familia, nuestra comunidad o nuestra nación, genera experiencias y conocimientos que transmitimos a las generaciones futuras para que ellas acumulen en la memoria y posteriormente den a conocer a nuestros descendientes más jóvenes” (Bernal, 2004). Es decir, menciona Dopico (2006), la tradición oral está relacionado con la memoria colectiva como organización del pasado en relación al presente, constituye un arquetipo en una comunidad determinada.

Las experiencias creadoras de los valores culturales se plasman en el entorno de la tradición oral. Tradición oral que se define como “el conjunto de testimonios concernientes al pasado que se transmiten de boca a oído y de generación en generación”. “...para su delimitación se toma en cuenta: la verbalidad (incluye lo hablado, lo contado), el pasado (recorrido temporal de una generación a otra), indirecta (testimonios indirectos que las personas no participaron en ellas)” (Bernal, 2004).

“La tradición oral es depositaria de los saberes y conocimientos colectivos, sean la visión de mundo, la realidad material, histórica, educativa, sus valores, el quehacer cotidiano” (Estrada, 2004). En otras palabras, “la tradición oral transmite la conciencia colectiva de una comunidad. El entorno comunitario y sociocultural es lo que le da sentido a este flujo de información diacrónica” (Bernal, 2004).

2.7.3.1. Géneros verbales de la tradición oral

“La tradición oral se teje a través de una serie de géneros verbales” (Bernal, 2004)”, que se practican de generación en generación en las comunidades. Entre estos, en la tradición oral aymara existen los mitos y leyendas ‘tunupa, chullpa timpu,..., tiwulamp tawaqumpi, pukupukump jaqimpi,...’; las prácticas espirituales y ritos de iniciación ‘achuqalla, jaqicha, rutucha,...’; los recetarios de medicina y observaciones astronómicas ‘ajay qulla, janchi qulla, ñanqha qulla,...,warawaranaka, lakan phaxsi,...’; los cantos y refranes ‘jayllinaka, chapar

arunaka, iwxa arunaka, säwinaka'; los bailes y las artes 'thuqt'äwinaka, yänak luräwi'; usos y costumbres 'uywächäwi, p'iqinchäwi, jakäw thakhi,..'; la historia oral de los pueblos, etc.

Así, en la cultura aymara, la tradición oral posee una virtud ética para el cumplimiento de lo prometido, '*arsusax phuqhañawa*' 'la promesa se cumple'. El fanfarrón que no cumple su palabra pierde confianza y respeto en la comunidad que integra, por lo que no sería sujeto electivo para la conformación de relaciones de compadrazgo, el liderazgo comunitario, las fiestas patronales entre otros.

2.7.3.2. Educación basada la oralidad

“Entre los pueblos antiguos, la educación se funda en la palabra” (Columbres, 2005). El sistema de enseñanza aprendizaje en los entornos naturales de actividad y trabajo se manifiesta a través de la oralidad. La oralidad organiza la vida, se aprende y se enseña habilidades, normas y costumbres, para comprender el entorno y así mismos. “Los estilos de aprendizaje oral son compartidos por la comunidad y dan contenido a la cultura tradicional transmitida oralmente y presenta prácticas didácticas en contextos reales” (Dopico, 2006).

“El conocimiento surge del sentido común, es decir, de los modos en que las personas organizan su experiencia diaria en su entorno social, surge espontáneamente según la costumbre” (Eisner, 1998). Entre los aymaras se diría '*arux katuqasiñawa, janiw maysa jinchut mantayasax maysa jinchut mistuyañäkiti*', 'hay que conservar la palabra, no hay que desecharla'.

2.7.4. Las “säwi como referente pedagógico

Las “säwi” aymaras, que podrían definirse como una especie de refranes o pensamientos andinos, que son transmitidos oralmente a través del tiempo con la enseñanza andina; llevan mucho conocimiento ancestral, que hoy día es valorado culturalmente. A continuación, se analizará las características de las “säwi” en el contexto en la que se usan.

2.7.4.1. Fuente de las “säwi”

En el contexto andino, la crianza tiene sus bases en la solidaridad y la cooperación que se transfiere de generación en generación a través del lenguaje oral. Por lo mismo, la fuente de las “säwi” constituye el lenguaje oral. “Asimismo, la socialización de los saberes se realiza a

través de las “säwi” que constituye el lenguaje oral en las prácticas de la vida comunitaria” (Zambrana, 2005).

Las “säwi”, exteriorizadas por medio del lenguaje oral codifican las experiencias de la vida. Menciona Labrador (1990) que a través de la lengua se sufre, se teme o se desea, se acepta o se rechaza, se orienta o se castiga.

La lengua es un instrumento al servicio de los hablantes, quienes pueden manipularla conforme tanto a su experiencia de mundo (lo que ven y observan), como a su experiencia de lengua, grado de conocimiento, dominio y desarrollo de la facultad del lenguaje (p. 19).

Las “säwi” aymaras se componen de una serie de géneros que difícilmente coinciden con otros géneros literarios. Al interior de las “siwa” ‘cuentos’ pueden encontrarse los relatos orales de distinta naturaleza, al igual que la “tiwula y la tawaqu”, el “mallku y la tawaqu”, el “jamp’atu y la wayna”; entre los “säwi” ‘dichos’, se encuentran algunos como: “janirak anu, janirak jaqi”, utax “quri tap qullqi tapawa”, etc. En ese contexto, las “säwi” ‘decires’ constituyen el género de carácter sentencioso que sirve para “usar en los encargos formadores y previsores” (Soria, 2007), es decir, las “säwi” se canalizan a través de las “iwxa” para la eficaz convivencia entre humanos, así como con la naturaleza. Pero, además, involucra otros recursos como los dichos y los proverbios.

Las “säwi” no concuerdan con la literatura, puesto que la literatura es la creación de la belleza verbal oral o escrita por el hombre, esto es, el arte verbal. Pero sí concuerdan en cuanto a su objeto, puesto que las “säwi” tienen la facultad de mostrar la realidad, reflejar experiencias, denunciar la injusticia, manifestar la intrahistoria, irradiar los valores, el conocimiento, etc. Por ello, para una cultura oral, aprender o saber significa lograr una identificación comunitaria y estrecha con lo sabido. “En las culturas orales, la ley misma está encerrada en refranes y proverbios formularios que no representan meros adornos de la jurisprudencia” (Dorra, 1982).

Según Albó y Layme (1992) las “säwinaka” ‘decires’ llevan el conocimiento ancestral del pueblo aymarapara la vida en equilibrio.

Son cápsulas de sabiduría popular que encierran el genio de un pueblo y de su cultura. En la doble selección aquí presentada aparece reiteradamente la importancia que da el aymara al sentido de medida, equilibrio, reciprocidad, a la solidaridad y la compasión (p. 33)

Por ello, “El refrán es la sabiduría encerrada en unas pocas y sustanciosas palabras” (Madroñal, 1991).

2.7.4.2. Propiedades de las “säwi”

Las “säwi” aymaras en relación con la definición castellana tienen bastante proximidad con los “refranes”. En Bolivia, las “säwi” no tienen una tradición teórica, no existen escritos sobre ella y menos estudios. A partir de ahí, se considera oportuno explicar las cualidades de las “säwi” en comparación con el “refrán” por la similitud funcional y estructural que presenta. Las “säwi” tienen similitud con los “refranes”, puesto que existe en muchas culturas de manera similar. El concepto del “refrán” también puede ser apropiado para interpretar las cualidades de las “säwi” aymaras. Desde esa perspectiva, De Lucca (1983) define la “säwi” como “palabra, dicho, refrán, frase o sentencia” (p. 17). Posteriormente Layme (1992) amplía la definición de “säwi” como “Refrán. Dicho. Proverbio. Dicho sentencioso de carácter didáctico o moral” (p. 78). En ese sentido, la “säwi” no solamente tiene como su campo de acción a los refranes, sino también a los proverbios, dichos, por ende, a la palabra. El objetivo de la misma, corresponde al aspecto pedagógico en el saber local.

Es por ello que las “säwi”, pertenecen a la sabiduría milenaria andina, sirven para aconsejar, orientar y trazar líneas de convivencia recíproca, complementaria, correspondencia, relacionalidad y solidaridad entre los humanos y la naturaleza. Son dirigidos a niños/as, jóvenes, adultos/as, líderes, etc., para que vivan de manera integral. En la mayoría de los casos, las “säwi” tiene dos elementos, uno que expresa la causa y el otro el efecto. A partir de ello, Albó y Layme (1992) mencionan que:

Cuando en la vida ordinaria se usa un refrán, es frecuente añadirle siwa ‘dicen’, ukhamaw ‘así es’ o alguna otra forma que remite a un conocimiento y sabiduría popular generalizada transmitida de generación en generación. Pero además la contextura misma de muchos refranes es un juego entre dos formas de conocimiento: primero se da una norma y enseguida se refrenda con lo que ‘dice’ la gente si no se cumple (p. 29).

Por otro lado, “el ‘refrán’ proviene del latín ‘efingere’ que quiere decir ‘repetición’” (Conca, 1987, p. 42). A esto menciona Uribe (2004) que los refranes son expresiones

idiomáticas o frases de carácter polisémico⁵ que condensan la sabiduría cotidiana aleccionadora con contenido moral o doctrinal presente en las culturas y épocas de la humanidad que expresa conocimientos sobre el hombre y la vida a través de una serie de “consignas”. A este tipo de función didáctica aleccionadora se denomina en la cultura boliviana “*säwi*”. Por ello, incluso, sus símiles como el aforismo, el adagio, el dicho, el proverbio, el apotegma, la máxima, entre otros son estudiados por la paremiología⁶.

Ahora bien, a lo largo de la historia, ha sido bastante dificultosa la conceptualización del refrán al interior de la paremiología. “Los problemas son evidentes cuando se quiere delimitar entre el refrán, el proverbio y el dicho” (Mahdi, 2006). Se ve dicho conflicto, cuando resalta la sinonimia entre la forma invariable y su origen en la sabiduría popular de los tres tipos de paremias en el diccionario de María Moliner (2006).

El refrán es cualquier sentencia popular repetida tradicionalmente con forma invariable (...) el proverbio será una frase con forma fija en que se expresa un pensamiento de sabiduría popular (...) Y el dicho una frase hecha que contiene una máxima o una observación o consejo de sabiduría popular (p. 39).

A partir de esto, Mahdi (2006) citando a Doval, definen el refrán bajo los siguientes principios:

- Es una frase independiente, breve, por lo común transmitida oralmente y conocida y utilizada por casi todos en un definido grupo de individuos.
- Su autor no es conocido y su origen, por lo tanto, difícil de establecer con seguridad.
- Contiene una conclusión didáctica sacada de una experiencia común.
- Generalmente está escrito en forma sentenciosa y muchas veces también humorística, expresando, entre otras cosas, un consejo, una advertencia o un deseo.
- Usa muchos recursos estilísticos para lograr una imagen que se pueda recordar fácilmente. Algunos ejemplos de estos recursos son la rima, la metáfora o la aliteración. Además, si es necesario, valora la sonoridad y la rima por encima de una sintaxis correcta para facilitar su comprensión y su memorización.

⁵ Un mismo refrán puede contener varios significados cuya diversidad depende del hablante que lo emplee y del momento en que lo habla (Uribe, 2004).

⁶ El término *paremia* es muy sugestivo y amplio, pues denota un enunciado sentencioso. Según Conca (1987) el término *paremia* procede del griego *paroimia*, que significa “instrucción” o enseñanza de unos conocimientos prácticos. La *paremia* es un enunciado que expresa de un modo breve un consejo o juicio aplicable a la vida práctica. La fuente de estas sentencias puede ser popular, como en el caso de los refranes y los proverbios, o bien culto, como sucede con las máximas y los aforismos. La disciplina que estudia las *paremias* sean descriptivas o prescriptivas es la paremiología, y lo hace mediante instrumentos filológicos, lingüísticos y antropológicos (Laborda, 2004).

- Normalmente está formado por dos frases que dada una de las cuales refuerza la idea de la otra. Con el tiempo, sin embargo, muchos refranes han perdido su segunda parte, lo que dificulta su comprensión, así como su correcto uso (p. 5).

El refrán está presente en muchas culturas e idiomas, por ejemplo, en árabe. Según Singer (1913) menciona que:

Los refranes representan una parte de la personalidad de la lengua árabe, y manifiestan la imagen verdadera de la vida diaria de estos pueblos que hablan el árabe, porque son eco de sus pensamientos, sus sentimientos, sus deseos, su miedo, su seguridad, y sobre todo, son su sabiduría diaria, y cada uno que tiene conocimiento del Oriente Cercano sabe cuánto quiere esos pueblos sus dichos refranísticos y cómo los usan en su plática diaria, y se estallarían guerras, en muchas ocasiones, por un refrán que se dijo a tiempo, y por otro, volverían unos que estaban tristes, a reírse, solamente por escuchar otro refrán (p. 22).

Moliner (2001) menciona las propiedades de los refranes, las cuales serían las siguientes:

- Frases breves que expresan un consejo, pensamiento o deseo;
- Conclusión didáctica inferida de la experiencia;
- Se transmite de forma oral y tiene carácter anónimo;
- Suele tener cierta rima, lo que facilita su memorización (p. 7).

Asimismo, Carreter (1980) atribuye al refrán “rasgos de tipo funcional-ideológico muy relacionados con la supervivencia de estas unidades en el devenir de la propia lengua” (p. 30). “Los refranes también pueden ser de carácter predictivo o explicativo con sentido a veces figurado, portador de una serie de valores, principios y pautas de comportamiento en que se fundamenta una sociedad” (Salkjelsvik y Martínez, 2006). Al respecto menciona Bernal (2004) que en el refrán, el contenido sentencioso o la frase que lo expresa es una unidad bimembre o plurimembre. También Laborda (2004) menciona que los refranes pueden ser morales, meteorológicos, geográficos, entre otras; así como son las “säwi”.

2.7.4.3. Las “säwi” como referente pedagógico

Los refranes, en adelante “säwi”, contienen muchas cualidades; “son portadores de una verdad que se considera objetiva en la sociedad en la que se circunscribe y persigue un afán didáctico” (Salkjelsvik y Martínez, 2006). “También tienen existencia de vida propia y doble significación, la literal y la figurada” (Casares, 1969). “Las “säwi” son de carácter popular, con ritmo, bimembre y de frecuente jocosidad” (Peira, 1988).

“Las “säwi” de carácter educativo-formativo, tienen un papel claro y didáctico, los cuales, desde la infancia son transmitidos de generación en generación para mostrar normas de conducta u otra cualquiera enseñanza” (Salkjelsvik y Martínez, 2006). “Se quiere influenciar y persuadir de algo a alguien, individual o colectivo” (Ramírez y Álvarez, 2006). Menciona también Uribe (2004) que con los refranes se quiere lograr así su asimilación y acomodación, por parte de todos los individuos de una cultura y un idioma; y se convierten en elementos lingüísticos alegóricos y figurados utilizados para enseñar, argumentar y explicar, y sensibilizar a los miembros de la familia y la comunidad.

Arewa y Dundes (1964) da un ejemplo sobre el uso de los refranes en la educación.

El niño sabe que el refrán que emplea el padre o la madre que lo regaña no lo compuso él o ella. Es un refrán que proviene del pasado cultural y cuya voz expresa la verdad en términos de tradiciones. Son los antepasados, los viejos que le hablan; es el Otro, el ‘se dice’, o el ‘dicen que’ que guía o dirige. El padre o la madre no pasa de ser el instrumento por medio del cual ese refrán le habla al oyente (es decir, al niño) (p. 74).

Según Ramírez y Álvarez (2006), las “säwi” encierra una serie de reglas que hacen posible su función didáctica, genera reflexión para producir sensatez, como, por ejemplo, que se expresan a través de comparaciones, aspiraciones, ejemplificaciones, justificaciones y previsiones. Dicha función didáctica educadora se plasma en las sentencias conducentes a solucionar o justificar problemas, moralizar y regenerar los comportamientos que afectan la cotidianidad del individuo o de la sociedad. Estos problemas pueden referirse al noviazgo, amistad, animales, comida, edad, físico, salud, hombres, mujer, naturaleza, oficios, parientes, personas, religión, saber, tiempo, dinero, valores, torpeza, vida, destino, entre otros.

“Asimismo, las “säwi” pueden contener advertencias, constataciones y consejos para un sin fin de situaciones de la vida humana, con el propósito de ofrecer normas de conducta que definan vicios o virtudes: la pereza, la envidia, la hipocresía, la bondad, la maldad ...” (Mahdi, 2006). A través de sentencias de los refranes, se puede aconsejar y recomendar actitudes y comportamientos tanto para situaciones concretas de la realidad, así como para los problemas permanentes de la humanidad. Es decir, las “säwi” son portadores de sabiduría, enseñanza, entendimiento, rectitud, justicia, equidad, prudencia, discreción, entre otras.

Según Cantalapiedra y Moreno (2004) al interpretar a De Castro, resaltan que las “säwi” son usados por el pueblo marginado por los hombres doctos y explicada en la lengua del saber,

en este caso el “Latín” en el que, el refrán debería ser elevado a rango de ley por la filosofía popular que conlleva sobre la base de tres aspectos: Uno, los refranes deberían llamarse ley antigua; dos por la veneración de la antigüedad, porque el decir de los antiguos debe considerarse como derecho; y tres. los refranes vulgares deben considerarse como derecho y como derecho pueden alegarse. Por esto, propone la dignificación del refrán para elevar a rango de ley o norma, para esto, sugiere consultar con los ancianos de la comarca, en Bolivia, se debe consultar a los ‘*amawt’a*’ o ‘*yatiri*’.

Geertz (2003) explica las claves simbólicas de las “*säwi*”, las cuales sirven de la siguiente manera:

a) para situaciones de vida, advertencias, constataciones, consejos; b) ofrecer normas de conducta para definir vicios o virtudes, la hipocresía, la bondad la maldad; c) sus sentencias pueden tener la función de aconsejar y recomendar actitudes y comportamientos; d) señala, problemas sociales concretos de la realidad cotidiana y problemas generales permanentes de la humanidad; e) tiene carácter didáctico a través de símbolos parcialmente extralingüísticos (claves culturales), su manifestación explícita a través de consejos literales de manera alegórica y figurada. Donde “el simbolismo supone la capacidad de poner entre dos términos un vínculo permanente de manera que uno “represente” al otro (p. 44).

2.7.4.4. Las “*säwi*” como metáforas educantes

“Las “*säwi*” cuando asignan lo que debe decirse o hacerse, tomando en cuenta el equilibrio la reciprocidad la solidaridad o la compasión, son por naturaleza afirmativas y convincentes” (Albó y Layme, 1992). Fraser (1986) explica que, pese a ello en su configuración significativa, responden a las metáforas educativas. Puesto que los mensajes que se tejen a través de las “*säwi*” mediante las metáforas no son directas, sino indirectas e implícitas, donde un término real presupone uno imaginario o simbólico, entre las cuales existe una relación de semejanza o analogía. Su campo semántico se torna más amplia para ser aplicable a diferentes situaciones. Por ello facilita la comprensión del mensaje para diferentes situaciones de vida.

Siendo que el uso de las metáforas en el discurso humano no es nuevo, sino que se remontan a la misma aparición del lenguaje humano, el uso de las metáforas a través de las “*säwi*” también son tan antiguas con el lenguaje humano. Los estudios sobre el lenguaje no tomaron en cuenta a las metáforas como parte de la vida cotidiana, sino como recursos decorativos y retóricos, hasta que Lakoff y Johnson (1980) refutaron dicha creencia tradicional.

Cuenca e Hilferty (1999) mencionan que desde entonces la metáfora se entendió de la siguiente forma.

Como un proceso cognitivo que impregna nuestro lenguaje y pensamiento habitual. La conclusión a la que se llega es que la base de la metáfora radica en nuestro sistema conceptual: constituye un mecanismo para comprender y expresar situaciones complejas sirviéndose de conceptos más básicos y conocidos (p. 67).

“Así, la metáfora no solamente está en el lenguaje sino también en el pensamiento y la acción. Puesto que lo se piensa o cómo se actúan generalmente suele ser de naturaleza metafórica” (Lakoff y Johnson, 1995). Desde esa perspectiva, el uso de las metáforas en la educación también se tornó relevante. Scheffler (1960) señaló que “las metáforas educativas, más que estar atadas a procesos de verificación experimental y predicción, contribuyen a organizar el pensamiento social sobre las prácticas asociadas con la escuela; a su vez, a reflexionar sobre éstas” (p. 14). Por su lado Petrie (1986) formuló que “la virtud de la metáfora es salvar el abismo epistemológico entre el conocimiento viejo y el conocimiento radicalmente nuevo que se suscita en el aprendizaje” (p. 77).

2.7.4.5. Estudios puntuales sobre las “säwi”

Garate (1995), mediante un estudio denominado “Características de los refranes vascos”; tras casi 30 años de trabajo de campo reunió más de 10.000 refranes en lengua vasca. Estos refranes en su mayoría expresan la vida del mundo rural Euskaldun.

Desde el punto de vista tipológico, identificó refranes relacionados con los animales, las plantas, las cosechas, el tiempo, el trabajo, lo atmosférico, la vida religiosa, la geografía, la holgazanería, etc. Por ejemplo, en la tradición vasca se toleran todos los vicios menos el ocio. “Es mucho mejor ser borracho, jugador, mujeriego que holgazán”. Por lo mismo, la mayoría de los refranes están formulados como metáforas educantes en cuanto a los valores humanos.

Otro estudio fue el Mahdi (2006) mediante la tesis doctoral “El refranero iraquí: aspectos semánticos y socioculturales”, caracteriza las cualidades morfosintácticas, léxico-semánticas y retóricas; así como la simbología y reflejo sociocultural de la realidad del refrán.

El estudio tiene como fuente la lengua árabe que usan los habitantes de la población de Irak. En sus conclusiones considero que mejor sería definir las como paremias a este tipo de secuencias lingüísticas más que como refranes, debido a la dificultad de su traducción como

refranes. Asimismo, resalta que El Islam otorgó gran importancia al proverbio como medio de transmisión de ideas de la moral, la sabiduría, el arrepentimiento y la meditación. En el propio Corán se encuentra un gran número de *amṭāl*, o sea refranes. En ese sentido Mahdi (2006) menciona:

Los refranes son el espejo en el que se reflejan la vida y la civilización de los pueblos. Sus palabras, pocas, pero cargadas de elocuencia, expresan de manera fidedigna las costumbres, creencias y normas de convivencia social. En ellos se recoge la esencia de sus gentes, sus experiencias de mundo, el conocimiento que han ido acumulando durante largos siglos de existencia y las transformaciones que han ido moldeando la sociedad en la que viven (p. 167).

También Martín (2009) en su tesis doctoral denominada “El vocativo en el ‘vocabulario de refranes y frases proverbiales’ de Gonzalo Correas” registra como objetivo de estudio el análisis del vocativo desde una perspectiva estrictamente lingüística en sus vertientes pragmática, sintáctica, morfológica, de posiciones y funcionalidad. Toma en cuenta aproximadamente 306 paremias de entre los 18.000 refranes del “Vocabulario de Refranes y Frases Proverbiales” de (1568) de Gonzalo Correas. Para la efectivización del análisis, el autor identifica 28 tipologías consistentes en los siguientes:

Cuadro 1

Tipología del refrán

TIPOLOGÍA DEL REFRÁN	NOMENCLATURA, DEFINICIÓN E INTENCIÓN
Proverbio	Expresión paremiológica que se ha clasificado como una sentencia caracterizada por su naturalidad y sencillez; puede ser histórica.
Refrán jocoso	Sentencia burlesca.
Refrán jocoso Refrán festivo (en este estudio no hemos clasificado ninguna sentencia del corpus trabajado con esta etiqueta)	Enunciados con rima, ritmo y destinados a pronunciar en eventos y festividades
Refrán determinativo	Sentencia que resulta de tomar una resolución.
Refrán determinativo y dictamen o juicioso	Paremia que proporciona una determinación y una opinión.
Refrán reflexivo	Sentencia que es un pensamiento.
Refrán reflexivo y admonición y canción	Proposición proverbial que reflexiona y riñe, todo ello con un ritmo o sonsonete.
Refrán reflexivo y jocoso y canción	Sentencia reflexiva que ironiza y por su extensión puede ser cantable.
Refrán reflexivo y admonición	Paremia reflexiva y que reprehende al interlocutor.
Refrán reflexivo y determinativo	Proposición proverbial que reflexiona y determina.
Refrán reflexivo y canción	Expresión proverbial que reflexiona y puede ser cantada.

Refrán reflexivo y admonición y jocoso	Sentencia que reflexiona y riñe, todo ello con una implicatura irónica.
Refrán dictamen o juicioso	Proposiciones paremiológicas que son un juicio, opinión o parecer.
Refrán determinativo y reflexivo	Sentencia que aporta una determinación y en su última parte, una reflexión.
Refrán determinativo y reflexivo y jocoso	Proposición proverbial que reflexiona y riñe, todo ello con una implicatura irónica.
Refrán admonición	Sentencia con la que se riñe a alguien.
Refrán admonición y determinativo	Proposición proverbial que riñe, y posteriormente proporciona una determinación.
Refrán determinativo y admonición	Sentencia con la que se toma una resolución y se reprende a alguien.
Refrán determinativo y admonición y jocoso	Proposición proverbial que determina algo, todo ello con una implicatura irónica.
Refrán determinativo y jocoso	Sentencia con la que se toma una resolución dándole un toque de ironía y sátira.
Refrán determinativo y jocoso y canción	Proposición proverbial que tiene como intención determinar, todo ello con una implicatura irónica y puede ser canción.
Refrán dictamen o juicioso y jocoso	Paremia que pronuncia un juicio con toque burlesco.
Refrán dictamen o juicioso y canción	Proposición proverbial que pronuncia un juicio y puede ser canción.
Refrán dictamen o juicioso y reflexivo	Expresión proverbial que pronuncia una opinión y tras esta, una reflexión.
Refrán dictamen o juicioso y admonición	Sentencia que dictamina algo y reprehende al interlocutor.
Refrán reflexivo y jocoso	El pensamiento que pronuncia de forma sentenciosa tiene un matiz irónico.
Refrán admonición y jocoso	Sentencia que tiene como finalidad reñir al oyente con un matiz satírico.
Refranes líricos	Proposiciones orientadas a poder ser cantadas: a. Refrán reflexivo canción b. Refrán determinativo y canción c. Refrán jocoso y canción d. Refrán reflexivo y jocoso y canción.

Fuente: Martín, 2009, p. 59.

La tipologización que se plantea en esta tesis atiende a la naturaleza, a la función social y a la intención (finalidad) de este tipo de enunciados que forman el corpus del trabajo.

Benítez (2011) mediante una tesis doctoral denominada “Refranes en el calendario. Propuesta de análisis y clasificación de paremias referentes al ciclo cronológico anual”, describe una serie de paremias que se usan para referirse al calendario en la lengua castellana.

El trabajo utiliza una serie de fuentes documentales como libros clásicos grecolatinos, libros medievales y renacentistas, obras literarias hispanas, prensa, etc. En ellas identifican dos tipos de refranes. Los primeros se refieren a refranes científico-técnicos del calendario consistente en: los refranes meteorológicos, climatológicos, los refranes de tipo pronóstico o

refranes pronosticadores, los refranes agrometeorológicos y de meteorología náutica, los refranes sobre los astros, los refranes sobre plantas y animales, los refranes de ciencias aplicadas o técnicos, las diferencias con los refranes de ciencias naturales, los refranes agronómicos o refranes de agricultura y ganadería, los refranes de caza y pesca, los refranes médicos o medicinales: refranes de mesa o dietéticos y refranes higiénico-medicinales. Asimismo, entre los segundos están los refranes antropológico-culturales del calendario como los refranes de cronología popular, refranes de estimación cronológica, refranes de medición cronológica, los refranes en torno a las creencias, los refranes hagiográficos, los refranes con motivos religiosos, los refranes supersticiosos, los refranes de economía, los refranes socio-laborales, los refranes de sociedad, los refranes domésticos, los refranes laborales, los refranes de política, los refranes culturales, los refranes sobre el saber popular y de sentido figurado. Sus conclusiones proponen que el estudio constituye un modelo para futuras investigaciones.

Otra investigación fue la de Rahman (2011) en su tesis doctoral “La vida rural en el refranero iraquí: un estudio semántico y comparado con los refranes españoles”. Esto con el objetivo de conocer la naturaleza y función de los refranes en relación con la sociedad, la familia y el individuo; describe tres tipos de refranes: los refranes sobre la agricultura, la ganadería y las actividades relacionadas con la vida del campo. Asimismo, indica que, “estos refranes desempeñan un importante papel en la transmisión de conceptos, valores, normas y pautas de comportamiento humano” (p. 122).

Gallego y Salinas (2012) a través de una tesis de licenciatura denominada “Variables sociales y variantes lingüísticas en el uso del refrán en la ciudad de Pereira”, caracterizan las variantes y variaciones que los hablantes tienden a hacer de la cognición social, del concepto de Unidades fraseológicas (Ufs), acerca de la economía lingüística, entre otras.

El corpus objeto de análisis considera las diferentes variantes lingüísticas y variables sociales que influyen en el uso del refrán en la ciudad de Pereira. Para ello se entrevistó a personas de diferentes capas sociales, niveles de instrucción y género; para analizar sus enunciados desde la intencionalidad, y las variantes semánticas que aparecen en cada uso del refrán.

Los refranes identificados fueron categorizados en función al contenido ético-moral como el desconocimiento, los consejos, el agradecimiento y la desconfianza, los irónicos, los de

advertencia, los religiosos, los de tiempo y los sexuales. Asimismo, Gallego y Salinas (2012) propone una guía pedagógica de cómo llevar el refrán al aula por medio de algunos recursos, como el periódico mural. Con ello se busca a que el estudiante sea la encargada de transmitir el valor cultural y educativo del refrán a los miembros de la sociedad.

Finalmente, Barani (2012) a través de la tesis doctoral “Aspectos de la utilización de las paremias en el diario El País: hacia el desarrollo de materiales didácticos para la enseñanza del español a hablantes de persa”. En este trabajo describe las paremias más frecuentes utilizadas en el diario El País de España para incluir en los materiales pedagógicos complementarios para la enseñanza de la lengua castellana a estudiantes extranjeros de habla persa.

Este estudio ofrece una descripción de las características más importantes de estas paremias cuando son utilizadas en los textos reales del corpus del periódico. Sugiere que dichas características principales deberán tenerse en cuenta para el diseño de los materiales pedagógicos en la dimensión de la aplicación en la enseñanza del castellano a los extranjeros.

Estos estudios permiten observar los procedimientos o caminos que siguieron dichas investigaciones, para analizar la importancia de los refranes o paremias en el diario vivir de las personas. Al igual que las “säwi”, los refranes y paremias llevan mucha enseñanza social sobre los valores humanos, los cuales están presentes en el diario vivir sean tomadas en práctica o no.

2.8. Valores humanos

En la sociedad humana los valores siempre están presentes, en menor o mayor grado, en grupos pequeños como la familia o macros como la misma sociedad. Los miembros de una familia como de una sociedad cimentan su existir en torno a los valores. “Estos valores muestran las cualidades que se aprecian en los actos objetivos o subjetivos en las que se desenvuelven los seres humanos” (Tierno, 1996). Así, en el proceso educativo, sea familiar o formal, los valores muestran un camino orientativo por el cual debe transitarse. En ese comprendido: “el valor es una cualidad real o ideal, deseada o deseable por su bondad, cuya fuerza estimativa orienta la vida humana” (Gervilla, 1998).

De las distintas posturas y perspectivas, los valores han sido clasificados en diferentes tipos. Entre estos, Cortina (2001) y Tierno (1998) establecen la siguiente tipología de valores:

- Valores sensibles (placer/dolor; alegría/pena).
- Valores útiles (capacidad/incapacidad; eficacia/ineficiencia).

- Valores vitales (salud/enfermedad; fortaleza/debilidad).
- Valores estéticos (bello/feo; elegante/inelegante; armonioso/caótico).
- Valores intelectuales (verdad/falsedad; conocimiento/error).
- Valores morales (justicia/injusticia; libertad /esclavitud; igualdad/desigualdad; honestidad/desonestidad; solidaridad/insolidaridad).
- Valores religiosos (sagrado/profano)

Las “säwi” aymaras manifiestan estos valores para los distintos ámbitos de la vida familiar como comunitaria. Al margen de cualquier tipologización, los valores están tejidas en este lenguaje persuasivo con el fin de forjar una sociedad armoniosa, equilibrada, intracultural, intercultural; puesto que: “los valores (...) valen realmente porque, como diría Xavier Zubiri, aunque en otro contexto, nos permiten “acondicionar” el mundo para que podamos vivir en él plenamente como personas” (Cortina, 1997).

CAPÍTULO III

MARCO REFERENCIAL

3.1. Caracterización del contexto de estudio

En este marco referencial se verán los aspectos que posee la población de Pucarani, en el departamento de La Paz.

3.1.1. Antecedentes

Según datos históricos, contemplados por el autor De la Calancha (1639), Pucarani antes de los aymaras e incas estaba habitado por los puquinas. Los aymaras constituyeron una cultura bastante vigorosa, quienes asimilaron cultural y lingüísticamente a los puquinas. A partir de ello, la tierra de los habitantes de Pucarani correspondía a los Urqusuyu y Omasuyu en el espacio territorial del Qullasuyu. Posiblemente esta organización territorial haya subsistido hasta la época colonial.

Desde la república, Pucarani forma parte del departamento de La Paz. En primera instancia, la provincia Los Andes integraba parte de la provincia Ingavi hasta 1826. Luego fue anexada a la provincia Omasuyos. Finalmente, Quispe (2012) explica la creación de la población de Pucarani.

En el gobierno de José Gutiérrez Guerra, el 24 de noviembre de 1917 se crea formalmente la provincia Los Andes, cuya capital llega a ser la localidad de Pucarani que anteriormente había sido creada el 7 de septiembre de 1863, bajo la presidencia de José María De Achá (p. 56).

Tras la aplicación de la Ley de Participación Popular del año 1994, Pucarani se constituye en la primera sección municipal de la provincia de Los Andes, a partir del cual recibe recursos económicos del estado para su funcionamiento autónomo.

3.1.2. Ubicación geográfica

Pucarani se ubica geográficamente en la provincia de Los Andes del departamento de La Paz, a una distancia de 45 km. de la ciudad de La Paz, con una topografía conformada por serranías bajas, clima frío, temperatura promedio de 10.5° C y la humedad relativa de 46%. **(Ver mapa en anexo 4).**

Según el POA del Gobierno Autónomo Municipal de Pucarani (GAMP, 2016) los límites de este municipio son los siguientes

La superficie territorial de Pucarani está constituida por 724 Km². Sus límites territoriales son: al Norte con el municipio de Batallas, al Este con la provincia Murillo, al Oeste con la provincia Ingavi y el lago Titicaca y al Sur con el municipio de Laja (p. 5).

Su organización política esta determinada por cantones y comunidades, divididas en tres zonas, que se describen a continuación.

3.1.3. Organización política administrativa

Según el Diagnostico Municipal Consolidado por el GAMP (2015), el municipio se compone por 12 cantones y 67 comunidades organizadas en 3 zonas: la zona Norte comprende los cantones Vilaque, Corapata, Huayna Potosí, Palcoco y Patamanta. La sub-alcaldía de esta zona está asentada en Villa Vilaque. La zona central está conformada por los cantones Pucarani, Chiarpata, Iquiaca y Chipamaya. En esta zona está establecida la capital del gobierno Municipal de Pucarani. La zona Sur comprende los cantones Chujasivi, Lacaya, Catavi y Cohana, esta zona no tiene Sub-alcaldía.

3.1.4. Conflictos territoriales

Así como ocurre en muchas poblaciones altiplánicas, Pucarani enfrenta una serie de problemas limítrofes con los municipios de Batallas, El Alto, Laja y Puerto Pérez. Estos problemas obedecen a diversas situaciones, entre ellas la aplicación de la Ley de Descentralización y la Ley de Participación Popular.

Según Diagnostico Municipal Consolidado por el GAMP (2015), el municipio de El Alto, de manera arbitraria quizo anexar grandes espacios territoriales afectando a los cantones Patamanta, Vilaque, Corapata y parte del cantón Pucarani. Este problema territorial actualmente se ventila en los estrados judiciales. Lo propio ocurre con los municipios de Laja, en relación con la comunidad Capacasi que fue devuelta a su jurisdicción original mediante un acuerdo. Cohana con sus cinco comunidades por desición propia se anexó al municipio de Puerto Pérez, pese a que actualmente existen acercamientos para que estas comunidades vuelvan a la jurisdicción de Pucarani.

3.1.5. Población

Según los datos del Censo 2012, del Instituto Nacional de Estadística (INE, 2012), Pucarani cuenta con 28.465 habitantes entre varones y mujeres, con una esperanza de vida promedio de 59 años.

Según el Diagnostico Municipal Consolidado por el GAMP (2015), existe un nivel de pobreza del 97,7%, siendo uno de los municipios más pobres del departamento de La Paz. El cantón con mayor densidad demográfica corresponde a Villa Rosario de Corapata con 109.8 habitantes por Km², luego la población de Chojasivi con el 92.8 habitantes por Km² y con menor densidad población con el 92.4 habitantes por Km² corresponde al cantón Chiarpata. En el ámbito municipal, el promedio es de 37 habitantes por Km².

3.1.6. Economía

Económicamente, los habitantes de Pucarani se dedican a la agricultura y ganadería precaria. Entre ellas, la mayoría de la población se dedica a la crianza de ganado vacuno, ovino, porcino, camélido, entre otros, dependiendo de la ubicación geográfica.

La producción agrícola contempla los tubérculos constituidos por diversidad de papas, y los cereales, la quinua y los granos. Estos recursos constituyen las fuentes principales de ingreso económico en la región. “Complementariamente, existen otras fuentes de ingreso como la lechería, la pesca, la extracción de piedra caliza, yeso, arena, piedra y oro” (UDAPE, 2022).

3.1.7. Manejo espacial

El uso y ocupación del espacio difiere de acuerdo a la zonificación del municipio. Según Diagnostico Municipal Consolidado por el GAMP (2015), la zona Norte se caracteriza por una temperatura bastante fría, donde abundan cantidades de pastos nativos aptos para la crianza de camélidos entre las comunidades de Murukantaña, Quchapampa entre otros.

La zona central se caracteriza por el mayor grado de parcelamiento de las tierras. El uso del suelo en las comunidades Ikiaka, Arriba, Baja, Cota Cota, Pucarani, Siviruyo entre otros, generalmente se destina a la agropecuaria, pero también se garantiza la alimentación del ganado existente con el cultivo de las plantas forrajeras como la alfa alfa, la avena, cebada, etc.

La zona Sur se asienta entre la carretera Tambillo – Taraco, sus poblados generalmente se ubican en las partes altas de las cerranías para que las inundaciones no afecten en la época de las lluvias. Esta zona se caracteriza por abundante producción agrícola al igual que en Lakaya Pata y otras.

3.1.8. Educación y deportes

Según la Diagnostico Municipal Consolidado por el GAMP (2015). en el aspecto educativo formal, Pucarani posee 75 unidades educativas, 22 colegios fiscales, 445 docentes, una escuela de formación pedagógica y una universidad privada. La educación en familia comunitaria, sin desmerecer el aporte que realizan las unidades educativas, aún constituye el núcleo vigoroso en cuanto a la formación de los hijos, sean estos menores o mayores. Puesto que, lo que se pudo observar, es que la escuela generalmente tiene la finalidad de la alfabetización. Ahí, se aprende a leer y escribir en castellano, pero no se aprende a leer y escribir su propia lengua, en este caso el aymara.

En cuanto a la formación para la vida, la escuela aporta medianamente. Cuando el bachiller egresa de la Unidad Educativa, no está capacitado para ejercer alguna ocupación como mano de obra calificada o algo similar; pero sí, en el hogar, junto a la familia aprenderá lo que la familia realiza cotidianamente para sustentarse en la vida. “Posiblemente ello sea algo insuficiente para la juventud, por lo que optarán migrar a los centros urbanos, para trabajar de empleados mal remunerados económicamente” (GAMP, 2015).

Asimismo, esta población es bastante conocida por la ubicación de un autódromo y actualmente cuenta con una cancha de césped sintético en una de las partes aledañas al centro urbano.

3.1.9. Atención de salud

La atención de salud en esta población se realiza mediante dos sistemas. Los seis centros de salud y un hospital de 3er. nivel existente en la región atienden las especialidades: pre natal, sala de partos, consultorio de medicina general, odontología, quirófano, consultorio de gineco – obstreticia y laboratorio. Por otro lado, la población también acude a la medicina tradicional milenaria.

Según los datos del Diagnóstico Municipal Consolidado de la GAMP (2015) en la región existen 53 yatiris y 42 parteros. Ellos utilizan una serie de plantas medicinales para remediar las enfermedades como el ajayu, reumatismo, bilis, anima, khari khari, antawalla, etc., que se presentan en el lugar.

3.1.10. Lengua aymara

La lengua aymara constituye la expresión del pensamiento filosófico, pedagógico, político y cultural. En Pucarani, la mayoría de las comunidades, por no decir todas, excepto algunas personas del centro urbano hablan la lengua aymara, de entre ellos, un 36.78 % habla solamente la lengua aymara y otros 60.73 % son bilingües aymara – castellanos, esto según GAMP (2016).

Aquí, es precisamente, donde se manifiesta la utilidad de la lengua aymara para simbolizar la cosmovisión, por lo mismo su realidad a través de las “säwi” paremias. En este caso, las “säwi” parte de la tradición oral constituye uno de los fundamentos esenciales de la existencia de los aymaras de Pucarani, como parte de una nación milenaria con educación propia. Puesto que las “säwi” refieren a un sinnúmero de normas y valores familiares y sociales, cuyo incumplimiento puede afectar a una persona, a las familias o toda la comunidad.

3.1.11. Organización comunitaria

La organización comunitaria en Pucarani, se asienta en las bases de la dualidad andina, llamada en estos últimos tiempos como “chacha-warmi”, quienes tienen la obligación de velar por los intereses de la comunidad en su conjunto. Este liderazgo comunitario está constituido en las comunidades por el Secretario General, en las zonas por las Subcentrales y todo el municipio por la Central Agraria, todos ellos pertenecen a la CSUTCB Tupak Katari.

Según Diagnóstico Municipal Consolidado por el GAMP (2015), la elección en cada una de las estructuras se la realiza mediante el sistema rotativo articulado con la tenencia de la tierra. Toda decisión que se considere necesario para el bienestar de la comunidad se la realiza mediante el consenso comunitario, sin llegar a votar en ningún caso, sino, lo que vale y define es la buena razón.

En cuanto a las funciones que realizan estos líderes, serán los mismos que la organización comunitaria originaria antes de los años 50 del siglo anterior. No obstante, en los

últimos años, también surge la organización denominada CONAMAQ, aunque con algunos tintes políticos ligados a los gobiernos de turno.

3.1.12. Mecanismo de relacionamiento entre organizaciones

Al margen de las organizaciones de la CSUTCB, consideradas como organizaciones territoriales de base, también existen las juntas vecinales y las asociaciones comunitarias al igual que el Comité de Vigilancia. Todas estas organizaciones y los sindicatos agrarios se relacionan con el gobierno municipal mediante diferentes mecanismos de coordinación e información, sea para la elaboración del Plan Operativo Anual, los informes en cuanto al avance de los proyectos, los diferentes trámites administrativos, etc.

3.1.13. Organizaciones funcionales

Según el GAMP (2016), en el municipio de Pucarani se conoce como organizaciones funcionales al Comité de aguas, Agentes cantonales, Juntas escolares, Asociación deportiva Pucarani, La Iglesia católica, Sindicato de comerciantes, Sindicato de transportes Pucarani, Comité de vigilancia. Cada una de estas organizaciones tiene un carácter institucional propio de acuerdo con el fin que fue creado para satisfacer las necesidades de sus afiliados.

3.1.14. Tenencia de la tierra

En el aspecto de la tenencia de la tierra, el supuesto aporte de la Reforma Agraria fue el minifundio y el surcufundio. Según el GAMP (2015), debido al crecimiento vegetativo de la población, la tierra tuvo que fraccionarse constantemente a tal punto de llegar a tener una familia nueva un surco donde sembrar su producto para sobrevivir. Este hecho ocasionó la migración de las familias jóvenes a las ciudades e incluso al exterior del país, quedándose en la comunidad solamente las personas ancianas.

3.2. Valores humanos andino-aymaras

Las prácticas rituales insertas en las diferentes relaciones comunitarias caracterizan que los pobladores de la región de Pucarani aún mantienen vivas la relación armoniosa con la naturaleza. Prueba de ello, es que en muchas comunidades aún se realizan una serie de rituales con propósitos diferentes. Se observan actividades festivas en relación a la “anata” en el mes de febrero, lo propio ocurre los primeros días de agosto donde se dice que la tierra tiene la “boca

abierta” y que requiere la reciprocidad de los humanos mediante las “waxt’a”, “wilancha” y “luqta”.

Por su lado, menciona Sánchez (2007) en cuanto a los valores humanos también se constata la conservación de las prácticas comunitarias recíprocas basadas en la complementariedad y ayuda mutua. No se concibe como conductas virtuosas, la adulación, la mentira, la flojera, el robo, etc.; sino basándose en muchas prácticas discursivas relacionadas al buen accionar humano, se utilizan cuentos, mitos, encargos, refranes, adagios, máximas, etc., para educar a los miembros de la comunidad en su conjunto.

De la misma manera, aún se conserva la relación del humano con la astronomía o la misma naturaleza en cuanto a la producción agraria en su conjunto. Prueba de ello, es que persisten las prácticas de los bioindicadores climáticos para prever los aciertos y desaciertos, las carencias y las abundancias en cuanto al trabajo agrario.

Entre los valores humanos en el contexto andino-aymara, referidos hasta el presente por Chipana (1986) y Gundermann (2001), se toma en cuenta el respeto y obediencia; la responsabilidad y laboriosidad; la reputación; la reciprocidad; la competencia y superación; la austeridad; la honradéz; y la acumulación, patrimonio y capital. “Estos valores son transferidos a las generaciones jóvenes como una forma de educación para la vida en el proceso de socialización” (Llanque, 1990).

3.2.1. Respeto y obediencia

Una forma recomendada para que exista la convivencia en armonía es precisamente el respeto entre las personas adultas y los menores de edad. Ello conlleva a su vez el respeto hacia la naturaleza e incluso lo sobrenatural, como son los “achachila”, la “pachamama”, entre otros. Por ejemplo, el respeto y la obediencia se plasman en la forma cortez en que tratan los niños a las personas adultas y a la inversa.

La humildad es sinónimo de respeto, los niños no pueden saludar a los adultos por su nombre; tampoco, cuando reciben alguna dádiva pueden recibir con una mano, el invitado o visitante no puede negar comer lo que provee el anfitrión. Por el favor que se recibe debe agradecerse, y la opinión de las personas adultas debe ser escuchada atentamente por los menores. “No se puede entrar a la casa de una tercera persona sin pedir permiso, ni tomarse las

cosas sin el consentimiento de los propietarios. Puesto que, en todo ello circula el valor de respeto y la obediencia” (Gavilán, Et ál, 2006).

3.2.2. Responsabilidad y laboriosidad

Según Gavilan, Et ál. (2006), en el mundo aymara los niños y niñas aprender a trabajar y ser responsables de las actividades que les asignan los adultos desde muy temprana edad. Existen roles para los niños y las niñas, desde temprana edad, los niños ayudan a los padres y las niñas a las madres. En algunos casos envían a los niños y niñas al lado de los parientes u otras personas de la comunidad para que experimenten la responsabilidad, ello permitirá al niño, niña o joven ser responsables frente a las otras personas sin que el padre o la madre puedan percatarse de su desenvolvimiento. A partir de ello, si los niños o niñas o jóvenes son laboriosos y responsables serán conocidos por los miembros de la comunidad por sus buenos actos. Asimismo, por su desenvolvimiento lograrán obtener recursos económicos propios e incluso aportarán para el gasto familiar.

3.2.3. Reputación

Cada una de las familias aymaras vigila cuidadosamente la reputación de sus miembros. Menciona Gavilan, Et ál. (2006), los hijos y las hijas no pueden menoscabar el lugar o el prestigio ganado por sus padres. Lo que implica que los hijos no deben hacer quedar mal a sus padres. Se considera loable el respeto a los deberes sociales y el cumplimiento de las normas comunitarias establecidas.

Las mujeres deben ser muy recatadas ante el resto de los miembros de la comunidad, como también los varones. Si alguno de los miembros de la familia comete algún error moral, en principio será amonestado, si reincide castigado y finalmente, cuando no se corrige, será echado de la familia y la comunidad. Por ello, los padres advertirán a sus hijos con esta “säwi”: “janiw sutij alt’aykitasmati, jaqjamaw sarnaqañama”.

3.2.4. Reciprocidad

Gundermann (2001), menciona que el valor de la reciprocidad se canaliza a través de las practicas laborales conocido como “ayni”, “mink’a”, “sataqa”, “apxata”, “rutucha”, el techado de casa el matrimonio y otros. En todo caso, cada uno de los miembros de la familia son

recíprocos con las actividades de los otros miembros de familias, así como con los de la comunidad.

Los presentes que se ofrecen en los diferentes acontecimientos sociales a cualquiera de los miembros de la familia o comunidad, deben ser retribuidos recíprocamente con el mismo valor e incluso con valor superior al recibido si se trata de parientes y familiares relativamente cercanos. Por lo mismo, es una práctica de reciprocidad tan antigua que en los últimos tiempos puede observarse en la organización de las fiestas en las ciudades.

La reciprocidad también se canaliza en la relación del ser humano con la naturaleza y los espíritus tutelares. Por ello en las diferentes fechas respectivamente se ofrecen una serie de ritualidades al entorno que los rodea como son la pachamama y los achachilas, etc.

3.2.5. Competencia y superación

La cultura aymara está en continuo cambio. También menciona Gundermann (2001), que ello permite transformarse en todos los ámbitos, sean éstos, sociales, culturales, económicos, educativos, etc. Cada familia vela por el bienestar de sus miembros, por ello mismo, los padres de familia buscan el bienestar y la superación de sus hijos.

Si en una familia uno de los miembros logra algo digno, como concluir sus estudios superiores o como resultado de su esfuerzo laboral un bien económico, como una movilidad o una casa; entonces las otras familias también dedicarán sus máximos esfuerzos para conseguir algo similar. Por supuesto, ello no será una envidia; sino un anhelo por superarse constantemente. Este actuar incluso podrá reflejarse entre familias, entre comunidades y entre pueblos cercanos.

3.2.6. Austeridad

Gundermann (2001) explica que los bienes que se consiguen con esfuerzo laboral, no se derrochan a la ligera. Como resultado de la actividad agraria se acopian cantidades necesarias de productos agropecuarios, como la papa, la quinua, la cañahua, entre otros.

Por otro lado, la actividad ganadera tampoco se desarrolla a gran escala, debido al espacio geográfico erosionado en su mayoría. Por ello, lo poco que se acopia se consume austeramente. Los productos acumulados, resultado de las diferentes actividades, deben alcanzar

para subsistir todo el año. Asimismo, el remanente debe guardarse para preveer épocas de hambruna o la falta de producción de la siguiente estación productiva. Por ello existen las “pirwa” o “siqi” consistente en una especie de silos para guardar por algún tiempo los productos excedentes.

3.2.7. Honradez

Sánchez (2007) menciona que ninguna persona que no sea objeto de confianza puede admirarse en la comunidad. Los niños a temprana edad son educados a través de las “säwi” e “iwxa” a ser responsables de todos sus actos, por lo mismo a ser honrados.

Ningún objeto ajeno puede tomarse sin el consentimiento de las personas adultas. Si se sospecha que algo pertenece a alguien que fue extraviado en cualquier lugar, probablemente por descuido, debe ser devuelto sin mayor reserva. Cuando los niños o jóvenes actúan responsablemente en todas las actividades posibles, se ganarán una amplia confianza, como personas honradas y obtendrán mayor credibilidad cuando sean adultos.

3.2.8. Acumulación, patrimonio y capital

La familia aymara tiene una visión proyectiva sobre el futuro. Si bien se piensa que el futuro está atrás, dicho atrás necesita ser prevista para sus descendientes. Ello permitirá a que se haga muchos esfuerzos laborales para lograr las riquezas que se pueda. Se valorará el gasto necesario, sin mayores comodidades.

Menciona Sánchez (2007) que en muchos casos las familias ahorran los recursos excedentes para adquirir una movilidad o una casa o lote en la ciudad; para ello se privan incluso de una buena alimentación y gastos superfluos. A la postre, esto servirá para beneficiar a los hijos y la familia, debido a que en los últimos tiempos la migración obliga a que la mayoría de los habitantes rurales tengan por lo menos una casa precaria en los márgenes de la ciudad.

Si las familias migraron hace mucho tiempo a la ciudad y lograron acomodarse trabajando en el comercio, el transporte o lograr una formación profesional tendrán una vivienda con mayores comodidades en el centro urbano; incluso pueden tener negocios muy rentables. La acumulación económica constituirá un patrimonio para lograr el capital y velar por la seguridad de sus descendientes a la postre.

3.3. Referencias puntuales sobre las “säwi” aymaras

Son escasos los estudios sobre las “säwi” aymaras en el contexto boliviano como en el exterior, sobre todo en una perspectiva pedagógica. Las pocas publicaciones identificadas, corresponden a simples compilaciones. En algunos casos con ciertas ordenaciones precarias. No existe un estudio sobre las “säwi” que haya sido objeto de análisis pedagógico, lingüístico, pragmático, filosófico o cultural. No obstante, a continuación, se caracteriza algunos trabajos al respecto.

Albó y Layme (1992) en la antología denominada “Literatura aymara” define a las “säwi” como ‘decires’, menciona que, a través de ellas, se da importancia en aymara al sentido de la medida, el equilibrio, la reciprocidad, la solidaridad y la compasión. A partir de ello, anotan como parte de la antología 25 “säwinaka” ‘decires’ recopilados por Víctor Ochoa en Puno Perú y Félix Layme en Bolivia.

Layme (1996) en su obra denominada “Säwinaka” caracteriza siete tipos de “säwi”. Entre ellos, “janiwa jayrañäkiti” no hay que ser flojo, “pachamamana jarhipanktanwa” estamos en el regazo de la madre naturaleza, “Munachi: waxraniñsa munakiri” avariento: a tí no te importa tener astas, “taqi kunasa ayniwa” reciprocidad: todo se paga, “taqi kunasa tuputawa” todo está medido, “jaqiñaxa ch’amawa” ser gente es muy difícil y “markasan jaqiñanitanwa” en nuestra comunidad tenemos la esperanza de ser persona. Como se puede constatar, se hace énfasis en el acto de la flojera, el respeto a la naturaleza, la avaricia, la reciprocidad, la discrecionalidad, la vida personal y ser persona en el ambiente de la comunidad. La obra se caracteriza por la formulación quizá pedagógica de las “säwi”, siendo su objetivo ser válido en las unidades educativas. Metodológicamente, este trabajo fue recopilado de las distintas partes del territorio aymara desde 1982 hasta 1996 de la boca de los ancianos y ancianas.

Miranda (1998) en su obra titulada “Jakawisata qillqañani” recopila ciento tres “säwi” aymaras referidos a la convivencia humana; de las aves, de animales cuadrúpedos, de productos alimenticios y para el cuidado de la naturaleza. Los aspectos que advierten dichas “säwi”, están relacionados con el respeto de unos a otros, la ayuda mutua que debe existir entre semejantes, vivir de acuerdo a las normas de la comunidad, los referidos a la decencia, el valor del trabajo, etc.

Los relacionados con los animales caracteriza el respeto a la fauna, la consecuencia de la manipulación de algunas aves, entre otras. Cuando refiere a los productos alimenticios, también resalta la consecuencia negativa que puede ocurrir a la inadecuada manipulación de los mismos; lo propio ocurrirá en relación al cuidado de la naturaleza. En todos los casos, la caracterización de los refranes que se menciona corresponde metodológicamente a trabajos asignados a los profesores de la Normales Superiores, quienes fueron los que recopilaron las “säwi” de los diferentes espacios geográficos.

Onofre (2006) en su obra denominada “Refranes y pensamientos de la cultura aymara” describe una serie de “säwi”. En ellas distingue seis tipos: los que caracterizan sobre la vida de las personas “jaqina sarnaqawipata amuyt’a”; “säwi” sobre las comidas “manq’anakanakaru uñtata säwinaka”; sobre animales cuadrúpedos “pusi kayuni uywanakaru uñtata”; “säwi” relacionados con el espacio y tiempo “pacharu uñtata säwinaka” y “säwi” concernientes a las aves “jamach’inakaru uñtata säwinaka”.

En el trabajo no se distingue las diferentes propiedades semántico-pedagógicas que registran las mismas. No obstante, menciona que las “säwi” son importantes para todas las actividades y tienen la utilidad orientar la vida de todas las personas: “Aymara markana tunu ch’ullqhi säwinakaxa marka markachirinakatakixa wali askiwa. Taqi jaqinakana sarnaqawinakapa sumaru kunkanchatãñapatakixa. Aka tama amuyt’a säwinakaxa jaqina suma amuytasisa kunsu lurañapatakiskapunirakiwa” (Onofre, 2006). En el aspecto metodológico no se menciona a los informantes y el lugar en donde se pudo recoger los mismos. Posiblemente según percepciones lingüísticas, correspondan a la región de Santiago de Machaca.

Gómez (2006) en su obra titulada “Literatura quechua y aymara” recopila ciento un “säwi” aymaras. Su contenido hace referencia a situaciones de vida humana, animales, productos comestibles, etc. Al igual que en los trabajos anteriores no existe el ordenamiento respectivo, no hay la interpretación necesaria, tampoco se menciona dónde se recopiló, ni de quienes se compendió.

En su tesis de licenciatura Choque (2008) “Aymar sawinakan amuyupa. Dichos aymaras: un análisis semiótico”, analiza las “säwi” aymaras desde una perspectiva semiótica. Su trabajo se centra en el aspecto geográfico en la población de Irpa Chico de la provincia Ingavi del departamento de La Paz. Teóricamente tiende a verificar la veracidad de los dichos aymaras

mediante el razonamiento lógico-deductivo. En base a ello, describe el significado de las “säwi” aymaras.

Soria (2007) en un artículo denominado “La educación andina: pautas del desarrollo de la moral andina” trata sobre la importancia de las “siwa” en la formación moral de los niños. Menciona algunos refranes específicamente relacionados con el uso de las “siwa” como recursos moralizadores en la crianza de los niños. Por ejemplo, menciona:

Cuando los niños incurrieran en conductas de desobediencia y cuando tendían hacia conductas desviadas, es cuando la madre recurría a los abuelos para que puedan reorientar la conducta de sus hijos, ellos con frecuencia usaban las siwa (sentencia morales breves) en las iwxa (encargos orientadores), que con su paciencia, afecto y firmeza, efectivamente influían en las conductas negativas de los niños (p. 13).

La lectura del trabajo hace entender que, no es el padre de manera directa quién utiliza las “siwa” como recursos moralizadores del niño, sino los abuelos. El abuelo es quién aplica el desarrollo de la moral de los niños en la familia como en la comunidad a través de las “siwa”. Pero también menciona que la formación moral de los niños sería resultado del control social de la comunidad. En otras palabras, la formación moral de los niños estaría bajo la responsabilidad de toda la comunidad. Cuando un niño, persona joven o adulta comete alguna contravención en relación con las normas de conducta, la responsabilidad de la misma recae en toda la comunidad. Toda la comunidad perderá la estima en relación a las otras comunidades.

De esta forma, el estudio resalta que: “Las siwas expresan las experiencias de vida de los adultos y en pequeñas sentencias de carácter moral que se emplea en la vida familiar y en la adaptación social del individuo en la comunidad” (Soria, 2007, p. 14) Por lo mismo, sugiere que estas sentencias breves deberían ser utilizadas en la escolarización de los niños en el sistema educativo, al igual que las säwi aymaras.

CAPÍTULO IV

METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

4.4. Estrategia metodológica

El presente trabajo de investigación esta acompañado de la siguiente metodología, la cual facilitará lograr las respuestas necesarias a las interrogantes de la tesis. Asimismo, permitirán cumplir con los objetivos propuestos.

4.4.1. Enfoque metodológico cualitativo

La presente investigación se rige bajo el enfoque cualitativo, fundamentado en los aportes teórico-metodológicos de Barrantes Rodrigo (2000), Rodríguez, et.al. (1996), Galindo (1998), y Hammersley y Atkinson (2001), desde una perspectiva fenomenológica. Con Yapu (2006) en la investigación interpretativa, y con Torrez (2001) en cuanto a los saberes locales o populares.

La investigación interpretativa “considera que la postura del investigador es facilitar la interpretación de la realidad estudiada. Se trata de identificar las estructuras de conocimiento que tienen los informantes o los sujetos de estudio” (Bunge, 2004); esto de manera inductiva, analítica y explicativa, para luego organizadas y formuladas de modo coherente para que se comprendan los hechos en su contexto con el propósito de fundamentar los nuevos conocimientos visibilizados resultado de la realidad objetiva y subjetiva observada.

Puesto que “los investigadores cualitativos estudian la realidad en su contexto natural, tal y como sucede, intentando sacar sentido de interpretar, los fenómenos de acuerdo con los significados que tienen para las personas implicadas” (Rodríguez, Et ál, 1996). Asimismo, la investigación cualitativa “se refiere a los estudios sobre el quehacer cotidiano de las personas o de grupos pequeños (...) interesa lo que la gente dice, piensa, siente o hace; sus patrones culturales; el proceso y el significado de sus relaciones interpersonales y con el medio” (Lerma, 2012).

El enfoque cualitativo permitió en la investigación interpretar la realidad sociocultural andina con carácter factual intrínseco desde las propias comunidades o ayllus. Se observó el manejo pedagógico de las “säwi” en todas las actividades económicas, culturales, espirituales y

laborales; y la práctica pedagógica en la vida cotidiana. Esto facilitó la construcción de conceptos a partir de las acciones o discursos lingüísticos como son las tradiciones, roles, valores, normas de conducta y otros que realiza la sociedad en sus distintas actividades socioculturales.

El hecho de optar la metodología cualitativa como camino que guía el proceso de investigación del trabajo: “carácter pedagógico de las “säwi”aymaras” implica a su vez tomar la opción adicionalmente del método crítico. El método crítico permitió la constante reflexión sobre los datos teóricos y prácticos que se examinaron. El método crítico “constituyó el complemento necesario en la triangulación o contrastación de los datos con la teoría para su respectiva interpretación” (Pérez, 2003).

4.4.2. Tipo de investigación

Por otra parte, el trabajo responde a un diseño de investigación exploratorio no experimental, del tipo descriptivo, pues se señala los tipos de “säwi” aymaras que existen en la región de Pucarani; además de mostrar sus componentes significativos, que trazan líneas de convivencia armónica entre los seres humanos, en relación con los animales y la misma naturaleza.

Hernández Sampieri, Et ál (2006) explica el diseño exploratorio en la investigación.

Los estudios exploratorios se realizan cuando el objetivo es examinar un tema o problema de investigación poco estudiado, del cual se tiene muchas dudas o no se ha abordado antes (...) Los estudios exploratorios sirven para familiarizarnos con fenómenos relativamente desconocidos, obtener información sobre la posibilidad de llevar a cabo una investigación más completa respecto de un contexto en particular, investigar nuevos problemas, identificar conceptos o variables promisorias, establecer prioridades para investigaciones futuras o sugerir afirmaciones y postulados (p. 100).

En esa línea, al constituirse las “säwi” aymaras en elementos pedagógicos, la enseñanza y el aprendizaje se desarrollan permanentemente en la comunidad. Cada miembro de la comunidad o ayllu es un mundo por descubrir. Cada comunidad encierra una forma particular de relacionarse con su medio y por lo tanto, constituye un saber, una tradición, unas expresiones y valores que son necesarias conocer para vivir en comunidad.

4.4.3. Técnicas de investigación

Para que exista coherencia en el manejo metodológico, se consideró adecuado la aplicación de las técnicas de la observación participante y las entrevistas semiestructuradas.

4.4.3.1. Observación participante

Menciona Quintana (2006), que la observación participante “realiza su tarea desde "adentro" de las realidades humanas que pretende abordar” (p. 61). Esta observación puede iniciar adentrándose en el objeto de estudio para identificar el problema que se convertirá en objeto de estudio.

A través de la observación participante, en la presente investigación, la información que fue objeto de análisis se acopió desde la fuente primaria, que constituyen los informantes. Ello implica haber sido partícipe activo de las distintas actividades que desarrollan los miembros de la comunidad. En dichas actividades, sean laborales, culturales, educativas, etc., fueron surgiendo de manera espontánea en el lenguaje oral las diferentes “säwi” sentencias pedagógicas, sean éstas para persuadir, orientar, convivir, etc. Por ejemplo, se asistió a la actividad de la siembra de la papa; en ella se recibieron las “säwi” relacionadas con el cuidado de las plantas, los productos agrícolas en relación a la preservación de la naturaleza, e incluso los relacionados con las actitudes de las personas con edades diferentes en correspondencia a diferentes situaciones de vida.

4.4.3.2. Entrevistas semiestructuradas

“La entrevista es una técnica, fundamentalmente de tipo oral, basada en preguntas y respuestas entre investigador y participantes, que permite recoger las opiniones y puntos de vista de dichos participantes o, eventualmente, según objetivos, intercambiar con ellos en algún” (Niño R., 2011, p. 64). En cuanto a las entrevistas semiestructuradas, estas tienen un instrumento de investigación (guía de preguntas), que no es rígido, sino abierto a cambios y a las respuestas de los entrevistados, y las entrevistas específicas se realizan a personas que tienen información importante, diferenciada de las demás entrevistas.

Mediante las entrevistas semiestructuradas, la corpora objeto de análisis se recopiló desde la propia experiencia de los pobladores de la región de estudio. Ninguno de los informantes dijo no saber sobre las “säwi” aymaras, sino que, todos o en su generalidad

asumieron que estos recursos pedagógicos propios fueron resultado de la transmisión intergeneracional. Es decir, que ellos sepan de las “säwi”, fue gracias a que las personas que le precedieron como los abuelos, abuelas, ancianos, ancianas de la comunidad, autoridades, padres, madres u otros, se los transmitió de manera verbal en los diferentes acontecimientos ocurridos en sus vidas como el matrimonio, la construcción de la casa, el nacimiento de los niños y otros.

Estas técnicas a su vez utilizaron como instrumentos de recolección de información, la libreta de observación, y la guía de entrevista semiestructurada.

4.4.4. Instrumentos de recolección de datos

4.4.4.1. Libreta de observación

La libreta de observación fue válida para anotar los datos requeridos en cualquier momento de observación. Siendo que los datos pudieron surgir de manera espontánea en cualquier momento de las actividades cotidianas.

4.4.4.2. Guía de entrevista

La guía de preguntas de la entrevista semiestructurada, coadyuvó en la recepción de la información de manera planificada, en hojas de papel. Este instrumento facilitó respuestas efectivas a los intereses de los objetivos específicos. Si bien fue necesaria la anotación de las respuestas, las mismas fueron respondidas sin titubeos y menos demora en el uso del tiempo, pese a que podían argumentar sobre la respuesta dada. Es decir, una vez formuladas las preguntas según las necesidades del cuestionario, los informantes justificaban y argumentaban sobre la importancia cultural, así como pedagógica de cada una de las “säwi”. (**Ver Anexo N° 2**). Esta entrevista fue sobretodo de verificación o de pre diagnóstico para saber el conocimiento de las “säwi” en los jóvenes de la población de Pucarani.

La guía para las entrevistas específicas constituyó un recurso importante para recopilar datos requeridos para el trabajo. Este instrumento se aplicó a los informantes clave, entre ellos, los/as ancianos/as, que, según las personas comunes, eran las voces autorizadas para hablar sobre las experiencias pedagógicas que se suscitaban en la comunidad. En otras palabras, los ancianos y las ancianas fueron entrevistados en base a la guía de entrevista elaborada para el efecto (**Ver Anexo N° 3**).

La importancia de estos datos radica en que su contenido se puede escuchar una vez y otra vez, al ser capturadas por instrumentos tecnológicos de grabación, para interpretar de manera coherente y reflexiva el sentido de las “säwi” aymaras.

4.4.5. Población y muestra

4.4.5.1. Determinación de la población

La población objeto de estudio se compone de personas adultas varones y mujeres que tienen conocimientos sobre las “säwi” aymaras, dedicados a las actividades agrícolas y ganaderas propias de la región. Son habitantes de las comunidades rurales de la localidad de Pucarani de la provincia Los Andes del departamento de La Paz, nacidos en el lugar.

Los cantones participantes en el estudio corresponden a las tres zonas del Municipio de Pucarani. La zona Norte se compone de Vilaque, Corapata, Huayna Potosí, Palcoco y Patamanta. La zona central está conformada por los cantones Pucarani, Chiarpata, Iquiaca y Chipamaya. La zona Sur comprende los cantones Chujasivi, Lacaya, Catavi y Cohana compuesto por 26.802 habitantes varones y mujeres.

La composición de los informantes contempla algunos parámetros necesarios: como personas adultas varones y mujeres, autoridades sindicales u originarias, ancianos y ancianas que tienen conocimiento amplio sobre la temática, y sabios o sabias que de una u otra manera vieron y experimentaron en sus experiencias las bondades, las consecuencias de la obediencia o desobediencia de las “säwi” aymaras en su cotidianidad.

4.4.5.2. Determinación de la muestra

Acorde con la postura metodológica seleccionada, se optó por el muestreo no probabilístico denominado “muestreo intencional, nominado, en bola de nieve o muestreo en cadena” (Martínez, 2006), tomando en cuenta dos factores necesarios como la pertinencia de los informantes y la consistencia de sus conocimientos. La aplicación de este muestreo consistió en primera instancia contactarse con los informantes más jóvenes, compuesto de estudiantes de distintos niveles de la Unidad Educativa Franz Tamayo de Pucarani, quienes sirvieron como trampolines para contactarse con sus padres, y de los padres con los ancianos y ancianas de las distintas comunidades compuesto por dieciocho personas varones y mujeres.

Cuadro 2

Procedencia de las fuentes

FUENTES	INSTRUMENTO	GÉNERO	EDAD	LUGAR
Primarias:	Guía de preguntas verificativas o Pre diagnóstico	V/M (60 estudiantes)	12-17	Unidad Educativa Franz Tamayo
	Guía de preguntas específicas	Varón	60	M. Pucarani
		Varón	52	M. Pucarani
		Varón	72	M. Pucarani
		Varón	50-80	M. Pucarani
		Varón	53	Anta Pata
		Varón	68	Chipamaya
		Varón	70	Hospital
		Mujer	80	Cohana
		Mujer	52	Pucarani
		Mujer	84	Cota Cota
		Mujer	72	Chojasivi
		Varón	53	Anta Pata
		Varón	64	Querarani
		Mujer	50	Pucarani
		Varón	75	Iquiaca
		Mujer	49	Pucarani
		Mujer	75	Vilaque
Varón	80	Patamanta		
Secundarias	“Jakawisata qillqañani” FMC			
	“Refranes y pensamientos de la cultura aymara” SO			
	“Literatura quechua y aymara” DGB			

Fuente: Elaboración propia.

4.4.6. Determinación de objeto de estudio

El objeto de estudio son las prácticas pedagógicas que se expresan a través de las “säwi” aymaras en la tradición oral de Pucarani y su uso como recurso pedagógico en la conservación de valores humanos en el proceso educativo.

4.4.7. Desarrollo de la investigación

Conocer la comunidad sugiere un proceso sistemático de aprendizaje, el cual puede desarrollarse en varias etapas y en distintos niveles a semejanza a como se conoce un fenómeno social. Vargas (1988) propone cuatro aspectos consecutivos, que se pueden desplegar desde la línea descriptiva en el diseño exploratorio: Observación, comprensión, valoración y compromiso.

Primeramente, se dio el acercamiento con los sujetos de investigación, que fue de manera gradual. Se contactó con los estudiantes de la Unidad Educativa Franz Tamayo, a través de ellos se logró interrelacionarse con las personas mayores. Una vez contactado con las personas mayores se logró la aquiescencia o el visto bueno para acceder sin reparos a las actividades de la comunidad. Una vez en la comunidad, se logró acceder a la información de los informantes claves, entre ellos ancianos y ancianas con mucha sabiduría sobre el tema, lo propio con los sabios de la comunidad. De ninguna manera se quiso imponer ideas contrarias a los informantes. Tampoco se utilizó juicios de valor en torno a las “säwi” aymaras, menos se desestimó el saber originario en torno a la pedagogía local.

El desarrollo de la investigación se dio en estas cuatro etapas, las cuales son:

- Primera etapa: Observación

Una primera etapa implicó conocer la comunidad mediante la observación directa de sus actividades cotidianas. En ella se identificó sus condiciones ambientales, sociales, culturales, económicas, entre otras.

- Segunda etapa: Comprensión

Esta etapa conllevó comprender la vida de la comunidad. Es decir, el descubrimiento de las circunstancias específicas en las que se utilizan las “säwi” aymaras, que incluso pueden estar ligadas al proceso social e histórico de la comunidad; que le dan sentido y significado a su mundo inmediato a través de las “säwi” aymaras.

- Tercera etapa: Valoración

Una tercera etapa se ligó con el proceso de aprendizaje y que adquiere un nivel de profundidad en el mismo. En otras palabras se valoró lo que sabe la comunidad, siendo que son

ellos los que reconocen y respetan como una expresión cultural que tienen un valor propio, de la cual se puede aprender a través del diálogo de saberes.

En esta etapa se realizó la aplicación de los instrumentos de investigación, para confeccionar la tipología de las “säwi” aymaras de la localidad de Pucarani.

- Cuarta etapa: Compromiso

Una cuarta etapa consistió en pactar un compromiso con la comunidad, esto implicó una acción concreta de transformación común con la comunidad donde se revela lo que es en realidad y lo que se puede ser. Aquí, la interpretación de datos tuvo validez para intercambiar las experiencias y los resultados de la investigación con los miembros de la comunidad en donde se realizó el estudio.

Precisamente, en este punto fue válida la propuesta del uso de las “säwi” aymaras en el Seminario Taller para recuperar incluso las otras prácticas culturales para la conservación de valores humanos en el proceso educativo. A partir de aquí, el estudio se convierte en insumo de análisis que en muchos casos puede constituir una vía de reflexión; por lo mismo, un trabajo de transformación y cambio constante. La comunidad se conoce en la medida en que va reflexionando sobre lo que hace, resultado de ello se irá transformando de manera notoria.

4.4.8. Calidad de los datos

La corpora discursiva objeto de análisis, compuesto por una serie de “säwi” aymaras, proviene de dos tipos de fuentes:

La primera, las fuentes primarias, constituyen las “säwi” formuladas por los informantes y las informantes de la población de Pucarani, que son habitantes de las distintas comunidades de la región. Las cuales fueron acopiadas mediante observaciones, y guía de entrevistas para un específicas, complementariamente se aplicó una guía de preguntas verificativas o de pre diagnóstico a los estudiantes de la Unidad Educativa Franz Tamayo sobre el conocimiento de las “säwi” aymaras tras haber recopilado de las personas adultas.

La segunda, las fuentes secundarias proceden de tres recopilaciones anteriores que corresponden a las obras “Jakawisata qillqañani” de Filomena Miranda, “Refranes y pensamientos de la cultura aymara” de Santiago Onofre y “Literatura quechua y aymara” de

Donato Gómez. Si bien las “säwi” contenidas en dichas obras corresponden a diferentes regiones, las mismas también se evidencian en la región de estudio.

CAPÍTULO V

PRESENTACIÓN Y ANÁLISIS DE RESULTADOS

Este capítulo registra tres partes interconectadas del análisis de las “säwi” aymaras como recurso pedagógico en la localidad de Pucarani. La investigación, mediante la aplicación de los instrumentos, permitió aprender mediante la oralidad, las enseñanzas de las “säwi” aymaras que las personas mayores enseñan a los jóvenes y niños; y en base a la teoría sobre las características de las “säwi” aymaras del marco teórico, se pudo identificar la tipología que se presenta en esta localidad, un tanto diferente a algunas investigaciones sobre el tema.

La primera parte presenta la tipologización de las “säwi” aymaras tomando en cuenta la realidad bio-psico-socio-cultural aymara. Resultado de ella se identifica cinco grupos de “säwi” aymaras relacionados con el ser humano, los animales, los objetos, la naturaleza y las deidades, y los alimentos.

La segunda parte del análisis registra las “säwi” aymaras educantes relacionadas con el desarrollo bio-psico-social del ser humano aymara que cubre el proceso evolutivo del hombre y la mujer aymara. Ahí, se identifican: “säwi” aymaras para la gestación, para el neonato, para la niñez, para la juventud, para el matrimonio, para el liderazgo y la ancianidad. Cubriéndose de esa manera todo el proceso evolutivo del ciclo vital del hombre y la mujer aymara.

La tercera parte muestra la descripción de las funciones pedagógicas a partir de la formulación de advertencias, la afirmación de constataciones y la estipulación de consejos. Las cuales a su vez se canalizan a través de comparaciones, aspiraciones, ejemplificaciones, justificaciones, previsiones y predicciones. Luego, se identifican las “säwi” aymaras válidas para precisar las normas de conducta que definen actitudes sobre los vicios y las virtudes.

A continuación, se detalla cada una de las partes mencionadas.

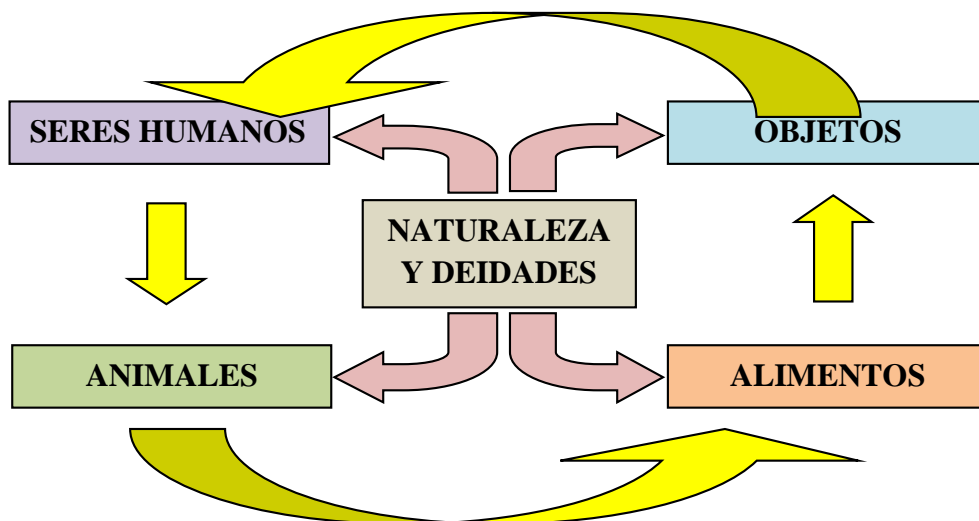
5.1. Tipologización de las “säwi” aymaras en relación con el aspecto bio-psico-socio-cultural

La tipologización de las “säwi” aymaras considerando la realidad bio-psico-socio-cultural aymara comprende cinco grandes grupos, cada una con sus propias particularidades. Entre ellas están, las acciones relacionadas con el ser humano, los animales, los objetos, la

naturaleza y los alimentos. A su vez, cada uno de estos grupos está constituido por varios subgrupos de “säwi” aymaras que se conectan entre sí formando un todo interrelacionado.

Figura 1

Tipologización de las “säwi” aymaras



Fuente: Elaboración propia.

Las “säwi” aymaras articulan la relación del todo en torno a la naturaleza y las deidades. El ser humano, los animales, los alimentos y los objetos comparten una vida armoniosa y recíproca junto a la naturaleza y las deidades. De esa manera se condensan el conjunto de valores que regulan las pautas de comportamiento de la vida humana y natural. Ahí precisamente radica la fuente pedagógica para la vida entre los aymaras. Sin mayores detalles véase cada una de las “säwi” aymaras.

5.1.1. Seres humanos

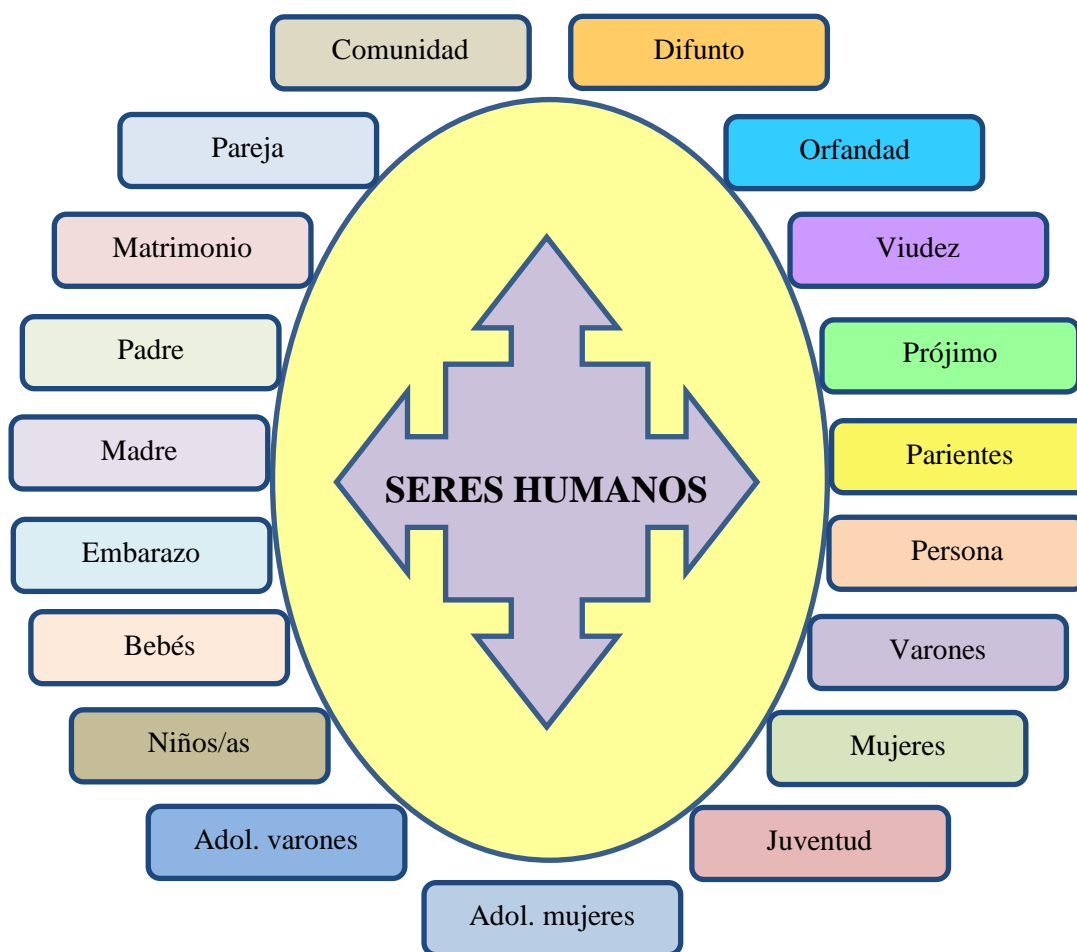
Las “säwi” aymaras que tienen relación con los seres humanos se compone del parentesco, las partes del cuerpo, el hogar, la salud, la identidad, el liderazgo, los hábitos, la riqueza, la ética, las actitudes y comportamientos, el destino y el saber.

5.1.1.1. Parentesco

Las “säwi” que tienen relación con el parentesco, se compone de la comunidad, la pareja, el matrimonio, el padre, la madre, el embarazo, los bebés, los niños/as, los adolescentes varones, las adolescentes mujeres, la juventud, las mujeres, los varones, la persona, los parientes, el prójimo, la viudez, la orfandad y el difunto.

Figura 2

“Säwi” para los seres humanos



Fuente: Elaboración propia.

- Comunidad

Refiere que la comunidad debe funcionar como miembros de una familia (001). Es decir, para alcanzar los objetivos que se persiguen, los miembros de la comunidad deben estar unidos.

La unidad en torno a la misma visión promueve que todos actúen en beneficio común de la comunidad. La práctica del ayni, la mink'a, la phayna, etc, son las formas más explícitas de trabajo unido y comunitario en beneficio de todos. Aquí precisamente se identifica una educación comunitaria válida para todos los miembros de la comunidad.

(001) *Mä wawak sartasiñasaw wakisi (C.8, V/53/AP)*

'es bueno que nos levantemos unidos'

- Pareja

Aquí, la "säwi" refiere a la selección adecuada de la pareja (002), la persona lejana como pareja (003), el amor al interior de la pareja (004), y una mujer rica como pareja (005).

(002) *Warmisa, chachasa, laq'utas ch'inqhatas marka masisapuniw munañ siwa*

(C.6, M/84/Cot)

'sea mujer o varón, sea con defectos, dice que hay que querer de nuestro pueblo'

(003) *Jaya jaqin wawapax jayrakipiniw siwa (C.8, V/53/AP)*

'El hijo o la hija de la persona lejana, dice que siempre suele ser flojo'

(004) *Janiw qamir warmix munañäkiti (C.8, V/53/AP)*

'no hay que buscar como pareja a una mujer rica'

(005) *Chacha warmix aymaranak taypin munasiñax jiwa qurpawa (C.8, V/53/AP)*

'El matrimonio entre el hombre y la mujer solo separa la muerte'

En principio recomienda que el hombre o la mujer preferida para pareja, necesariamente debe ser una persona conocida y de la comunidad (002). Esto garantiza que la persona elegida no sea floja o flojo, ni se tenga reparos de ella o él por parte de la comunidad (003). Es más, advierte a los varones que no debe tomarse una mujer de familia rica (004). Pero también legitima que la familia aymara debe ser duradera hasta que él o ella muera en cuanto haya amor (005).

- Matrimonio

En este caso, la "säwi" formula la unidad en el matrimonio (006), el respeto al padre y la madre (007) y la dualidad complementaria del matrimonio (008).

(006) *Chacha warmix jiwa qurpaw jakapxañap siwa (C.3, M/80/Co)*

'el hombre y la mujer, dice que deben vivir hasta que separe la muerte'

(007) *Awk taykapuniw kawkjans yäqataxa (O.4, V/72/MPc)*

'en cualquier situación, el padre y la madres siempre son respetados'

(008) *Chachax kupa ch'ankham sasi, warmix ch'iqä ch'ankham sasi (C.2, V/70/Ho)*
'el hombre es como el hilo derecho y la mujer con el hilo izquierdo'

Desde la concepción aymara los miembros de la familia construyen la familia nuclear. El eje central de dicha familia nuclear constituye la pareja; entonces esa pareja debe ser duradera, solamente la muerte los puede separar (006). Cuando una pareja está plenamente establecida, no hay duda, ni críticas de ninguna otra persona, por ello serán inspiración de respeto por todos los miembros de la comunidad (007). Es más, representarán la constitución de dos fuerzas en uno (008), que refleja la complementariedad del hombre y la mujer, en todas y cada una de las actividades que le toca desafiar en la vida.

- Padre

La "säwi" plantea que el llanto de los padres no puede recuperarse (009) y la importancia de la madre más que del padre (010).

(009) *Awkin jachapx janiw qullqi, quri kucharampis apthapksnati (C.8, V/53/AP)*
'No se puede recoger el llanto de la madre y el padre ni con cuchara de oro o plata'

(010) *Awkix awkikiwa, taykapuniw waranqax siwa (C.10, M/50/Pc)*
'el padre es solamente padre, la madre es imprescindible'

Definitivamente, esta "säwi" es una expresión educante metafórica. El llanto de la madre o del padre tiene más valor que el oro o la plata (009). Entonces hacer llorar al padre o la madre es sinónimo de perder más que el oro y la plata. En otras palabras el amor de los padres hacia los hijos no se compara ni con el oro y la plata. Pese a todo, los padres siempre velarán por el bienestar de sus hijos. Pero, de entre ellos también se hace una diferencia, el amor de una madre es más grandioso que el amor de un padre (010).

- Madre

Estas "säwi" consideran importante a la madre como dador de la vida (011) y la madre como protectora que alimenta a los miembros de su familia y la comunidad (012).

(011) *Taykan wilappitaw mä markax sarnaq siwa (Ob.1,F/1998/FM)*
'un pueblo dice que existe con la sangre de la madre'

(012) *Warmiw jaqi masiparusa, uywarusa, qamäwirus munasisa khuyapayisa, chuymanchisa (C.2, V/70/Ho)*
'la mujer es quién a su hogar, prójimo o los animales los ama, ayuda y anima'

En la “säwi” (011) específicamente se refiere a la madre naturaleza como dador de la vida. La tierra es la madre naturaleza, ella alimenta como con una especie de sangre por el cordón umbilical a todos los que viven sobre ella.

Los humanos son quienes viven de los productos de la madre naturaleza; entonces así como a la madre corporal, la madre naturaleza también merece respeto y consideración por parte de los que viven junto a ella. Por otro lado, si bien en esta “säwi” (012) se enfatiza a la madre humana como la administradora de su entorno, también se relaciona con la madre naturaleza como la sustentora, protectora y animadora de la vida y todos los que viven en ella.

- Embarazo

En este caso, las embarazadas no deben dormir mucho (013), tampoco deber estar constantemente sentadas (014), para no generar influencias estéticas en el feto.

(013) *Janiw anch ikiñati, wawaw t'arwararir siwa (C.9, V/64/Pc)*

‘no hay que dormir mucho, dice que suele el vello suele crecer mucho’

(014) *Janiw qunuñati, p'iqiw wawar pallall jilir siwa (C.12, V/75/Iq)*

‘no hay que sentarse mucho, dice que la cabeza del bebé suele crecer achatada’

En la “säwi” (014) se menciona que las embarazadas no deben dormir muchas horas. Ello implica que al igual que en la “säwi” (014), la acción de sentarse por muchas horas, perjudica estéticamente a la formación física de los fetos antes de nacer. Esto hace entrever que en el contexto andino aymara no se percibe como estético el tener muchos vellos en la piel, tampoco se concibe como atractivo tener una cabeza achatada.

- Bebés

Las “säwi” aymaras de este grupo indican, no amamantar el calostro a los recién nacidos (015), envolver a los recién nacidos con una tabla (016), no hacer ver el rostro de los bebés con mujeres que tienen el periodo menstrual (017), no besar a los bebés (018), no peinar a los bebés para que no tengan dientes separados (019), no hacer mamar a los bebés después de lavarlos (020).

(015) *Janiw asu wawarux puqix ñuñt'ayañati, manq'at awtjayasiririw siwa (C.9, V/64/Pc)*

‘no hay que hacer mamar el calostro al recién nacido, dice que suele tener hambre continua’

(016) *Wawarux tawlampiw k'iruntasiña, ukat jan jachirikiti (C.6, M/84/Cot)*

‘a los bebés hay que envolverlos con tabla, para que no llore’

(017) *Janiw wilan tawaqump wawax uñayañati, t'isiw mantir siwa (C.9, V/64/Pc)*

‘no hay que hacer mirar a los bebés con chicas con menstruación, dice que suele obstruirse las narices’

(018) *Janiw wawarux jamp’atiñati*, llawsa ch’aqiriw siwa (C.9,V/64/Pc)

‘no hay que besar a los bebés, dice que suele rebalsar saliva de los labios’

(019) *Janiw wawarux sanuñati*, laka williriwa (C.7,M/72/Cho)

‘no hay que peinar al bebé, dice que sus dientes suelen ser ralos’

(020) *Janiw wawarux jariqasax ñuñuyañati*, purak usuniriw siwa (C.3,M/80/Co)

‘no hay que hacer mamar a los bebés al lavar, dice que suelen tener dolor de estómago’

Cuando en la “säwi” (015) refiere amamantar o no el calostro a los recién nacidos, existe un efecto producto de ella. Cuando se amamanta inmediatamente se dice que a la postre siempre tendrá hambre, es decir, no podrá contener el hambre. Resultado de ella, generalmente en las comunidades, las madres prefieren dar al recién nacido en vez de la leche materna, la orina por lo menos el primer día de nacido.

En la “säwi” (016) se explicita, la causa por lo cual debe envolverse al recién nacido con una tabla. Por un lado, para que vaya formándose su cuerpo de manera erguida, pero también para que no tenga movimientos bruscos que pueden afectar a la maduración de sus huesos, resultado del cual podría llorar constantemente. En la “säwi”(017) refiere a que no debe permitirse que las muchachas con periodo menstrual vean el rostro de los bebés, probablemente por alguna sustancia que emanen de su cuerpo y causen la obstrucción de las narices del bebé.

Por otro lado, no se recomienda hacer reír a los niños (021), no hacer girar el sombrero del bebé (022), no hacer caer al suelo la ropa del bebé (023), no dejar en reposo el agua en la que se lavó al bebé (024), para que el bebé tenga buena vista hacer tomar la sangre del lagarto (025) y envolver a los bebés con pan para que sean apreciados al igual que el pan (026).

(021) *Janiw wawax aliqat laruyañati*, usuntiriw siwa (C.7,M/72/Cho)

‘no hay que hacer llorar a los bebés a propósito, suele enfermarse’

(022) *Janiw wawa sumirux muyuyañati*, p’iqi usuniriw siwa (C.9,V/64/Pc)

‘no hay que hacer girar el sombrero del bebé, dice que suele tener dolor de cabeza’

(023) *Janiw wawa isix uraqir jalaqtayañati*, pachaw jallpharir siwa (C.7,M/72/Cho)

‘no hay que hacer caer la ropa del bebé al suelo, dice que el suelo suele lamer’

(024) *Janiw wawa jarit umax jaytjañati*, supayaw jarisir siwa (C.12,V/75/Iq)

‘no hay que dejar el agua lavado al bebé, dice que suele lavarse el maligno’

(025) *Wawarux ari nayraniñapatakix jararankh wilaw umayaña* (Ob.2,M/2006/SO)

‘a los bebés para que tengan buena visión hay que ahcerle tomar la sangre del lagarto’

(026) *Imill wawarus yuqall wawarus t'ant'ampiw k'iruntasiña, t'ant'jam munatãñapataki*
(C.10,M/50/Pc)

'sea al niño o la niña, hay que envolverlos con pan, para que sea apreciado como pan'

En estos casos, las “säwi” aymaras están relacionadas con la enfermedad de los bebés. Las “säwi” (021, 022, 023, 024) resaltan diferentes tipos de enfermedades que pueden afectar a los bebés cuando no se tiene cuidado de las muchas circunstancias en la que se encuentra el neonato. Por otro lado, presenta como algo efectivo hacer beber o probar la sangre del lagarto para que la vista de los bebés sea saludable. Lo propio ocurre con la expresión simbólica de la “säwi” (026), cuando menciona que debe involucrarse a los bebés junto con un pan para que a la postre sea estimado o estimada por la población.

- Niños/as

Estas “säwi” mencionan que los niños no deben interferir el diálogo de los adultos (027), que las nenas para que tengan dinero a futuro se las debe hacer dormir junto a la lana (028), que la hija mujer vale oro (029), y que las niñas o los niños no deben tocar a los cachorros de los perros (030).

(027) *Wawäsax amukiskañawa, janiw jilirinakar kutkatasifiñati*(Ob.2,M/2006/SO)
'siendo niño se debe estar callado, no hay que discutir a los mayores'

(028) *Imill wawarux qamiriñapatakix t'awra pataruw ikiyaña*(Ob.2,M/2006/SO)
'a las niñas para que sea próspera hay que hacer dormir encima de la lana'

(029) *Imill wawaw qurixa* (C.7,M/72/Cho)
'la niña es oro'

(030) *Janiw wawar anuqallux apnaqayañati, silluw chawllachir siwa* (C.12,V/75/Iq)
'no hay que hacer manipular a los bebés el perro o gato, dice que las uñas suelen rajarse'

En el primer caso (027), en las comunidades aymaras no se tiene buena estima de los niños que interfieren el diálogo de los adultos, menos debatir o discutir a las personas adultas. En el caso de la “säwi” (028) se menciona una anticipación para que a futuro la niña mujer sea próspera. En la “säwi”(029) expresa firmemente que la hija mujer es valiosa, en el sentido de que ella es quién cuida de su familia, de sus padres e incluso de sus abuelos y abuelas, por ello compara metafóricamente con el oro.

- Adolescentes varones

Estas “säwi” indican que los adolescentes varones no deben comer papas grandes (031), que los varones no deben comer de la olla (032), que para los adolescentes no se debe tender costales para dormir (033).

(031) *Yuqalläsinx janiw jach 'a ch 'uqix manq 'añäkiti*, jach 'a warminiñaw siwa (C.8,V/53/AP)
'siendo varón no hay que comer papa grande, dice que se suele tener mujer alta'

(032) *Yuqalläsinx janiw phukhut manq 'añati*, manq 'at awtjayasiriñaw siwa (C.13,M/49/Pc)
'siendo varón no hay que comer de la olla, dice que se suele darse hambre constantemente'

(033) *Yuqall wawatakix janiw kustalax jant 'akuñati*, manu patakiriw siwa (C.3,M/80/Co)
'No hay que tender costal para los niños, dice que suele ser eterno deudor'

En estos casos, por ejemplo en la “säwi” (031), la papa grande se compara metafóricamente con una mujer grande. Entonces, ello hace entrever que la mujer de un varón no debe tener mayor estatura que el varón. Lo propio se menciona en la “säwi” (032) que los varones no deben comer directamente de la olla, de ocurrir ello, tendrán hambre constante. En este caso, la barriga se compara con la olla, la olla no siempre está llena, se cocina constantemente en ella, es decir tiene hambre constante.

En la “säwi” (033) las franjas del costal se comparan con la constante o eterna deuda. La deuda constituye un sinnúmero de franjas al igual que las franjas del costal, pero también se relaciona con la flojedad. Aquella persona que está echada al igual que un costal, necesariamente no le faltarán deudas.

- Adolescentes mujeres

En este caso, las “säwi” aymaras indican que, las mujeres adolescentes no deben sentarse en la puerta de la casa (034, 035), las hijas únicas lloran en comparación a doce niños (036), las mujeres adolescentes no deben contar las estrellas (037), las adolescentes no deben echarse en el suelo (038), no deben burlarse de los clarividentes (039) y las hijas son miembros de otra familia (040).

(034) *Imill wawanx janiw uta punkur quñuñati*, jaqiw parlasir siwa (Ent.2,V/80/Pt)
'las niñas no deben sentarse en la puerta, dice que gente suele difamar'

(035) *Imill wawax janiw uta punkur qunuñati*, jaqiw chah mayt 'asir siwa (C.5, V/47/Chp)
'las niñas no deben sentarse en la puerta, dice que otras suelen prestarse marido'

(036) *Sapa imill wawax tunka payan wawan jachañap jachir siwa* (C.8,V/53/AP)

‘dice que la hija única suele llorar el llanto de doce niños’

(037) *Imill wawanxa, janiw wara warax jakhuñati, ukja wawaniñayriw siwa*
‘las niñas no deben contar las estrellas, para no tenerlas ese tanto de niños’

(038) *Imill wawanx janiw winkuñati, jararankhuw mantasir siwa (O.2,V.M/50-80/MPc)*
‘las niñas no deben echarse, dice que el lagarlo suele entrar’

(039) *Imill wawäsinxa, janiw ch’amakanitx phiskasiñati, layqkatasiriw siwa (C.8,V/53/AP)*
‘Siendo mujer soltera, no hay que burlarse del clarividente, dice que suele embrujar’

(040) *Imill wawax jaqin jaqipawa (C.6,M/84/Cot)*
‘las hijas son miembros de otra familia

En un hogar la puerta es la parte principal por donde se ingresa a ella, entonces, las mujeres adolescentes simbólicamente representan el componente principal de un hogar, pretendido por otras personas sean hombres o mujeres que buscan pareja para su hijo y especialmente los varones en busca de pareja. Entonces las mujeres adolescentes que no son cuidadas, que se exponen al igual que la puerta de la casa, serán sujeto de habladerías (034, 035). Por otro lado, en la “säwi” (036) refiere que las hijas únicas suelen llorar el llanto de doce niños. Ello hace percibir que al ser hijas únicas, cuando eran solteras no tenían nada de obligaciones en su hogar paterno; pero cuando llegaron a tener su pareja, no pudieron desenvolverse en las diferentes actividades que conlleva la vida de pareja.

En las “säwi” (037, 038, 039) aconseja a las mujeres adolescentes a tener mucho cuidado sobre las diferentes situaciones que acontece en la vida. No se recomienda contar las estrellas, ello significa que debería tener cuidado en tener relaciones sexuales no planificadas, a no estar echada para no tener relaciones sexuales, a no molestar a los clarividentes, y finalmente que las adolescentes mujeres son hijas de otra familia (040). En este caso, deben ser ciudadanas y educadas para que se desenvuelvan de adultas en cualquier ámbito familiar.

- Juventud

Estas “säwi” enuncian que: debido a que la juventud tiene cuerpo vigoroso, todo le es posible (041), no debe causarse el llanto a los padres (042), que se puede caer en la desgracia (043) y todo lo que se hace en contra de los padres tiene castigo (044).

(041) *Waynatak tawaqutakix qullus pampa, pampas qulluwa (C.10,M/50/Pc)*
‘para la joven y el joven el cerro es pampa y la pampa cerro’

(042) *Janiw awk taykar jachayañati, jaka q’araw jiwañ siwa (Ent.2,V/80/Pt)*
‘no hay que hacer llorar a los padres, dice que hay que morir sin tener nada’

(043) *Awk taykarux janiw jachayañäkiti*, jachaysn ukax jachaparuw pursna (C.8,V/53/AP)
'no se debe hacer llorar al padre y a la madre, podemos llegar a su desgracia'

(044) *Janiw awk taykar kutkatsiñati*, kunas aynikiwa (Ent.1,M/75/VI)
'no hay que discutir a los padres, todo se paga'

La juventud constituye el período de vida más vigorosa del ser humano, entonces es este ciclo de vida la juventud no debe desaprovechar su tiempo (041). Con el esfuerzo se pueden plantear muchos desafíos y alcanzarlos. Cuando la "säwi" menciona que para la juventud el cerro es pampa y la pampa cerro, quiere explicitar que lo inalcanzable puede lograrse con voluntad y esfuerzo. Por otro lado, al igual que a los niños y adolescentes, en las "säwi" (042, 043, 044) exhorta a que sean respetuosos y cuidadosos con sus padres. Lo contrario, simplemente sería caer en la ruina o desgracia.

- Mujeres

En este caso, las "säwi" caracterizan que las mujeres son el referente esencial de la existencia de la vida (045), que las mujeres con periodo menstrual no deben aporcar las plantas de las papas y los maizales (046, 047).

(045) *Warmipan lups qhans uñjtan* (C.6,M/84/Cot)
'Por la existencia de la mujer vemos la luz y la claridad'

(046) *Phaxsi wilan warminx janiw ch'uqx tallmañapäkiti*, ch'uqi alinakaw q'illuntir siwa (C.8,V/53/AP)
'las mujeres con periodo menstrual no deben aporcar la papa, dice que las ramas de la papa se vuelven amarillentas'

(047) *Phaxsi wilan warmix janiwa tunqu yapxa jallmañapäkiti*, tunqu alinakaw q'illuntir siwa (C.8,V/53/AP)
'las mujeres con periodo menstrual no deben aporcar el maíz, dice que las ramas del maíz se vuelven amarillentas'

En la "säwi" (045) refiere que la vida se lo debe a la existencia de la mujer. La mujer constituye la esencia fecunda de la familia, la mujer es la constituyente fundamental de la comunidad. Pero también menciona en las "säwi" (046 y 047) que las mujeres, cuando están en su periodo menstrual no deben aporcar las plantas de las papas o los maizales probablemente, por alguna sustancia que emanen de su cuerpo y causen cierto deterioro a las plantas.

- Varones

En cuanto a los varones, las “säwi” mencionan que siendo joven no se debe buscar con empeño la pareja (048), que no es recomendable tener como pareja a una mujer de mayor edad (049), tampoco hay que tener como pareja a una menor de edad (050), y no debe permitirse que una mujer pase por encima de uno (051).

(048) *Waynuchüsax janiw anch warmix thaqhañäkiti*, warmix inawa, chhijchhit juyphich apixa (O.4,V/72/MPc)

‘siendo joven no hay que apresurarse en buscar pareja, existen muchas mujeres...’

(049) *Janiw awil warmix katusiñati*, mä qhiphürux chacharuw atipir siwa (Ent.1,M/75/VI)

‘no hay que casarse con una mujer adulta, dice que pasado un tiempo suele dominar’

(050) *Janiw jisk’a imillarux munañati*, mä qhiphürux amtasiriw siwa (Ent.1,M/75/VI)

‘no hay que querer una menor de edad, dice que pasado el tiempo suele revelarse’

(051) *Janiw warmip kachakipayasiñat siwa*, apnaqayasiriñaw siwa (O.2,V.M/50-80/MPc)

‘no hay que dejar que una mujer pase por encima de nosotros, dice que la mujer suele dominarse’

Cuando los jóvenes buscan pareja de manera apresurada probablemente se equivoquen. Por ello la “säwi” (048) menciona que a una mujer no lleva el granizo ni la helada. “Lo que será para tí ahí estará esperando”.

En la “säwi” (049) también advierte que no es recomendable tener por pareja a una mujer mayor de edad, puesto que con la experiencia que tiene de la vida probablemente subyugue o someta a su gusto. Pero también advierte que no debe tenerse como pareja a una menor de edad; puesto que con el pasar del tiempo querrá vivir su juventud, posiblemente busque una persona de su edad. Lo propio ocurre en la “säwi” (051) pasar por encima de una persona es sinónimo de dominación. En este caso, en las familias aymaras generalmente no hay dominación, siendo que existe el principio de complementariedad; no obstante, la cultura dominante de los últimos tiempos impone de una u otra manera la dominación masculina o femenina.

- Persona

Estas “säwi” mencionan que siendo casado debe comportarse como persona (052), cuando existen problemas en el hogar debe acudir a los ancianos (053) y que todas las personas comen y beben (054), y por tanto, es necesario a que todos trabajen.

(052) *Jaqisinx jaqjamaw sarnaqaña* (C.10,M/50/Pc)

‘siendo persona, hay que portarse como persona’

(053) *Jaqiñax ch'amawa, kuna jucha jikiñas utjapuniwa, ukax qullaqt'asiñakiwa*
(O.4,V/72/MPc)

'ser persona es muy difícil, siempre hay problemas, pero eso se tiene cura'

(054) *Jaqik jaqix manq'ir umuritanwa, janiw inak sarnaqañati* (O.4,V/72/MPc)

'todas las personas comemos y bebemos, no hay que caminar en vano'

En las comunidades aymaras, desde la perspectiva social, se considera como personas a las parejas casadas. En ese sentido, la pareja formalmente conformada debe mostrarse ante la comunidad con todos los derechos y responsabilidades. Por ello, a la pareja que se considera como persona, se exige el cumplimiento de todos los roles y funciones sociales ante la comunidad (052). Pero, al interior de las familias también pueden surgir problemas de incompatibilidad de carácter u otras situaciones. En este caso, es mejor acudir a los ancianos y ancianas para recibir consejos, que constituyen la medicina (053), esencial para continuar con una vida armoniosa.

Asimismo, en la "säwi" (054) las personas de cualquier distinción social se alimentan y beben de la misma manera, por ello no se concibe que se viva sin trabajar. El trabajo constituye uno de los valores fundamentales en la vida familiar así como en la comunidad, por lo mismo en la sociedad.

- Parientes

En relación a los parientes, las "säwi" mencionan lo que sigue: No debe pegarse a los tíos o los parientes cercanos para que a la postre no se lleve a la ruina (055, 056).

(055) *Janiw tiwular nuwañati, amparaw p'akiqtir siwa* (Ent.1,M/75/VI)

'no hay que pegar al tío, dice que se suele llegar a la ruina'

(056) *Janiw tiwular nuwañati, amparaw p'akiqtir siwa* (C.3,M/80/Co)

'no hay que pegar al tío, dice que se suele llegar a la ruina'

Al igual que a los padres, también se recomienda no faltar el respeto a los parientes (055, 056), en este caso a los tíos. Como consecuencia de ello, es decir pegar o insultar a los tíos, presumiblemente se tenga que sucumbir en la ruina o desgracia. Puesto que romperse las manos significaría metafóricamente volverse holgazán o perezoso.

- Prójimo

En relación con el prójimo, las "säwi" presentan lo siguiente: No es recomendable fijarse en los defectos de las personas para que no ocurra lo mismo en la familia (057, 058).

(057) *Janiw jaqir uñch'ukiñati, wawax kikapäriw siwa* (C.7,M/72/Cho)

‘no hay que mirar a la gente, dice que el bebé suele ser igual’

(058) *Janiw jaqirux k’umiñas uñch’ukiñasa*, wawasaw mä urux ukjamir siwa (O.4,V/72/MPc)
‘no se debe mirar ni mofarse de las personas, dice que a futuro nuestro hijo suele ser igual’

En las “säwi” (057 y 058) se caracteriza no fijarse en los defectos de las personas lejanas o cercanas al entorno. Puesto que lo que es de alguien, así como se concibe la realidad en las casas es tan valedera como el de los otros entornos. Si los padres pecan de ser insensatos, serán los hijos quienes sufran las consecuencias de dicha imprudencia.

- Viudez

Aquí, la “säwi” menciona que cuando una mujer queda viuda, acaba todo (059).

(059) *Ijma mamatakix chachap jiwxi ukaxa*, intis jalantiwa (C.10,M/50/Pc)
‘para la viuda, cuando muere su marido, hasta el sol se pone’

Ponerse el sol significa acabar todo. Cuando las mujeres quedan viudas, hasta las personas más cercanas de la familia, como los hijos, los hermanos y parientes dejan de respetar como a una persona y o madre. Resultado de ello, la mujer viuda sufrirá aislamiento y exclusión de las muchas actividades sociales en la que podía participar cuando tenía su esposo. Por otro lado, por parte de la gente común será objeto de burla, de acoso y amedrentamiento.

- Orfandad

Esta “säwi” menciona que (060) para el huérfano, hasta lo que es posible se hace imposible; lo mismo, (061) para el huérfano hasta las personas menos pensadas se tornan enemigas.

(060) *Wajchatakix jalkir umas wañt’iriw siwa* (C.10,M/50/Pc)
‘para el huérfano dice que hasta el agua que corre se seca’

(061) *Wajchatakix qalas pirqas arsuriw siwa* (C.7,M/72/Cho)
‘para el huérfano hasta la piedra o la pared dice que suele hablar’

Al igual que la mujer viuda, el huérfano de padre o de madre sufre consecuencias fatales (060). Secarse el agua que corre o que las piedras o las paredes hablen (061) significa que las personas menos pensadas, las circunstancias tan insignificantes se tornan contrarias a su vida. Pero, tampoco es recomendable hacer llorar a los huérfanos, aquellas personas que causen la tristeza o el sufrimiento de ellos también sufrirán secuelas.

- Difunto

En cuanto a los difuntos, las “säwi” mencionan que no debe codiciarse los bienes de los difuntos (062), las mujeres embarazadas no deben mirar a los difuntos (063) y los niños no deben ver a los difuntos (064, 065). Estos últimos casos, puede causar la pérdida de la memoria.

(062) *Amayan yänakapax janiw munañäkiti*, uta yänaks phusanukuriw siwa (C.3,M/80/Co)
‘no hay que querer los bienes del difunto, hasta lo que se tiene suele desvanecerse’

(063) *Janiw jaqi jiwatar uñañati*, laphaw mantir siwa (C.9,V/64/Pc)
‘no hay que mirar al muerto, dice que suele contagiarse el raquitismo’

(064) *Jaqi jiwata almax janiw wawanx unch ’ukiñati*, armasiriñaw siwa (Ent.1,M/75/VI)
‘no hay que mirar por un menor el cadáver de una persona, dice que se vuelve olvidadizo’

(065) *Janiw amayax uñch ’ukiñati*, chuym jallpharir siwa (O.2,V.M/50-80/MPc)
‘no hay que mirar al difunto, dice que quita la memoria’

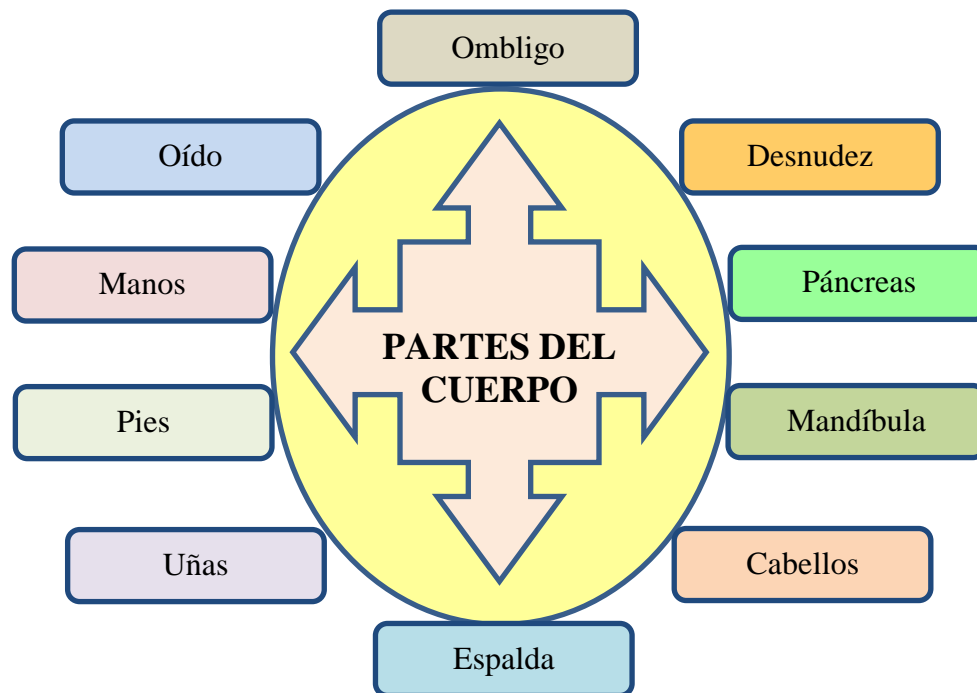
En primera instancia desear los bienes de los difuntos implica no trabajar sino intentar vivir a costa de los bienes ajenos. Entonces, si se actuase de esa manera probablemente las personas se olviden de trabajar y se vuelvan ociosos, lo que destruirá hasta lo que se tenía antes (062). Por otro lado, si bien en el contexto aymara se considera que los difuntos solo están en otra dimensión y no necesariamente mueren, las personas adultas recomiendan a los niños a no ver a los cadáveres (063, 064, 065). Si no contemplase dicha recomendación los niños cuando sean adultos podrían sufrir la pérdida de memoria o atolondrarse.

5.1.1.2. Partes del cuerpo

Las “säwi” referidas a los nombres de las partes del cuerpo mencionan al ombligo, el oído, las manos, los pies, las uñas, la espalda, los cabellos, la mandíbula, el páncreas y la desnudez. A continuación se muestra la figura y el análisis respectivo.

Figura 3

“Säwi” para las partes del cuerpo



Fuente: Elaboración propia.

- Ombligo

En este caso, para que las mujeres y los varones cuando sean adultos no sean pervertidos o lascivos, no deberían cortarse a los bebés el ombligo dejando un tanto largo (066).

(066) *Janiw wawa kururux jayat khariqañati*, qachu q'aririw siwa (C.9,V/64/Pc)
'no hay que cortar el ombligo de los bebés de muy largo, dice que suele ser pervertido'

Dejar a los recién nacidos con el ombligo largo, significa que a la postre muestren actitudes lascivos y constantemente estén con deseos sexuales. Se concibe que tener el ombligo largo hace que se tenga la necesidad sexual incesante de adulto o adulta.

- Oído

Esta “säwi” expresa que, no debe ignorarse los encargos que se reciben de los ancianos o ancianas, para que la vida sea armoniosa (067).

(067) *Janiw mä jinchut mantayasisax maysa jinchut mistuyasiñäkiti* (C.3,M/80/Co)
'escuchando el encargo, no se debe ignorar la misma'

Que las palabras ingresen por un oído y salgan por otro significa evadir las buenas enseñanzas de las personas adultas (067). Este aspecto ocurre generalmente en las comunidades, cuando se encarga a los recién casados por parte de sus padres, los padrinos y las personas ancianas. Quienes con la experiencia de vida transmiten oralmente una serie de preceptos para que la familia nueva tome en cuenta y viva sin mayores dificultades.

- Manos

Al igual que en los casos anteriores, las “säwi” que tienen como referente a las manos indican que: Las manos escuecen para recibir dinero (068), que no se recomienda darse el ají con las manos (069), que no es recomendable apoyarse las manos al levantar para que no muera un miembro próximo en la familia (070).

(068) *Amparax qullqi katuqañatakiw jasir siwa (C.10,M/50/Pc)*

‘dice que la mano escuece para recibir plata’

(069) *Janiw amparamp wayk’ax churasiñati, uñisisiñaw siwa (C.4.M/52/Pc)*

‘no hay que darse el ají con la mano, dice que hay que odiarse’

(070) *Janiw amparax thujrt’asiñati, tata mamaw jiwir siwa (Ent.1,M/75/VI)*

‘no hay que apoyarse las manos, dice que la madre o el padre puede morir’

Que escueza la palma de las manos constituye la alegría que una persona esta próxima a recibir dinero (068). El escozor de las manos significa la alegría de recibir dinero (068); mientras que cuando se recibe o se da el ají entre los miembros de una familia, significa que se generarán discrepancias entre los miembros de la familia (069). El darse ají metafóricamente significa la ocurrencia de problemas familiares al igual que la picantés de este producto, por esta situación al interior de las familias generalmente no se recibe ni se da ají. Por otro lado, las personas jóvenes especialmente no deben levantarse apoyándose al suelo. Apoyarse con las manos al suelo significa que se aplasta a los padres (070). También significa el maltrato o explotación de la madre naturaleza, resultado de ella surgirán problemas bioecológicos.

- Pies

La “säwi” aymara para esta parte del cuerpo, refiere que no es aconsejable caminar descalzo para no vivir en pobreza. Andar descalzo constituye sinónimo de pobreza.

(071) *Janiw wawarux q’ara kayuk sarnaqayañati, jan kunaniriw siwa (C.8,V/53/AP)*

‘no hay que hacer caminar a los bebés pies descalzos, dice que no suelen tener bienes’

Andar con los pies descalzos constituye no tener bienes. Entonces los pies descalzos equivalen a ser pobre (071), también significa andar desocupado, andar sin sentido en la vida, es decir, no tener visión de vida.

- Uñas

De la misma manera, no es adecuado cortar las uñas de los recién nacidos para que a la postre no sean delincuentes.

(072) *Janiw wawar sillux khuchhurañati*, lunthatiriw siwa (C.3,M/80/Co)
'no hay que cortar las uñas al bebé, dice que suele ser ladrón'

Las uñas se interpretan metafóricamente como la forma de codiciar cosas ajenas. Por este hecho, a los delincuentes suelen decir "jach'a silluni" que sería en el plano figurado aquella persona que tiene uñas largas; en otras palabras el delincuente que codicia objetos ajenos. Entonces para los neonatos, el cortarles las uñas, significa que a la postre podrían operar como delincuentes.

- Espalda

La "säwi" indica que las mujeres no deben resfriarse la espalda para que haya leche cuando tengan bebé (073).

(073) *Janiw jikhanit thayjayasiñati*, janiw lichi utjirikit siwa (C.7,M/72/Cho)
'no hay que hacerse resfriar la espalda, dice que suele haber poca leche'

En este caso, la "säwi" contiene un mensaje eminentemente salubre. El resfrío en la espalda constituye la causa para que no fluya leche para alimentar al bebé. También significaría lastimarse la espalda, o finalmente no alimentarse bien para que exista abundante leche.

- Cabellos

Esta "säwi" indica que no es recomendable votar al aire los cabellos para que recojan las aves y lleven a su nido (074). De ocurrir ello, probablemente la persona tenga que sufrir con el dolor de cabeza.

(074) *Janiw ñik'utax willtasiñati*, jamach'iw tapachasir siwa, p'iqi usuw mantir siwa (C.6,M/84/Cot)
'no hay que derramar el cabello, dice que el pájaro hace su nido, dice que se enferma con el dolor de cabeza'

No es recomendable que un ave silvestre lleve a su nido algo que pertenece al humano (074), en este caso el cabello. Desde el lado simbólico, el cabello al ser trasladado al nido del pájaro se junta con otros objetos, lo que significa la contaminación y la enfermedad producto de ella.

- Mandíbula

No se recomienda tocar fuertemente la mandíbula de los bebés para que no derramen la saliva (075), tampoco es aconsejable dar de comer la mandíbula de los animales, a los niños para que no tengan los dientes dispersos (076).

(075) *Janiw wawa inqhix llawq'añañati*, llawsa ch'aqiriw siwa (C.7,M/72/Cho)
'no hay que tocar el mentón del bebé, dice que suele derramar saliva'

(076) *Janiw tiringhuyax wawar manq'ayañañati*, lakaw awkirux chhulluqir siwa (O.3,V/52/MPc)
'no hay que comer de niño la mandíbula, dice que de anciano suele rechinar los dientes'

Tocar fuertemente la mandíbula de los niños puede causar daño a las glándulas salivales, resultado de ello, los niños probablemente no retengan la saliva. Asimismo, comer la carne de la mandíbula siendo niño, significa que a la postre se tenga que sufrir el rechinar de los dientes.

- Pancreas

Para las niñas, no se aconseja comer el páncreas de los animales (077) para que de adultas, cuando produzcan textiles, no tengan hebras saltadas.

(077) *Ch'ankharax janiw manq'añañati*, waru war sawusiriñaw siwa (Ent.2,V/80/Pt)
'no hay que comer el pancreas, dice que se suele tejer saltado'

Sea en el ámbito urbano o rural aymara, el pancreas de los animales no es comestible. Desde el lado simbólico, las niñas que comen el pancreas no tendrán las habilidades necesarias para elaborar buenos tejidos; puesto que comer el pancreas significa tener deficiencias en el manipuleo de las hebras del tejido.

- Desnudez

No es pertinente caminar desnudo para que no llegue el granizo (078). En este caso, la "säwi" se refiere a no caminar desnudo para no causar la llegada del granizo.

(078) *Janiw q'alal sarnaqañañati*, chhijchhintiriw siwa (O.2,V.M/50-80/MPc)
'no hay que caminar desnudo, dice que suele granizar'

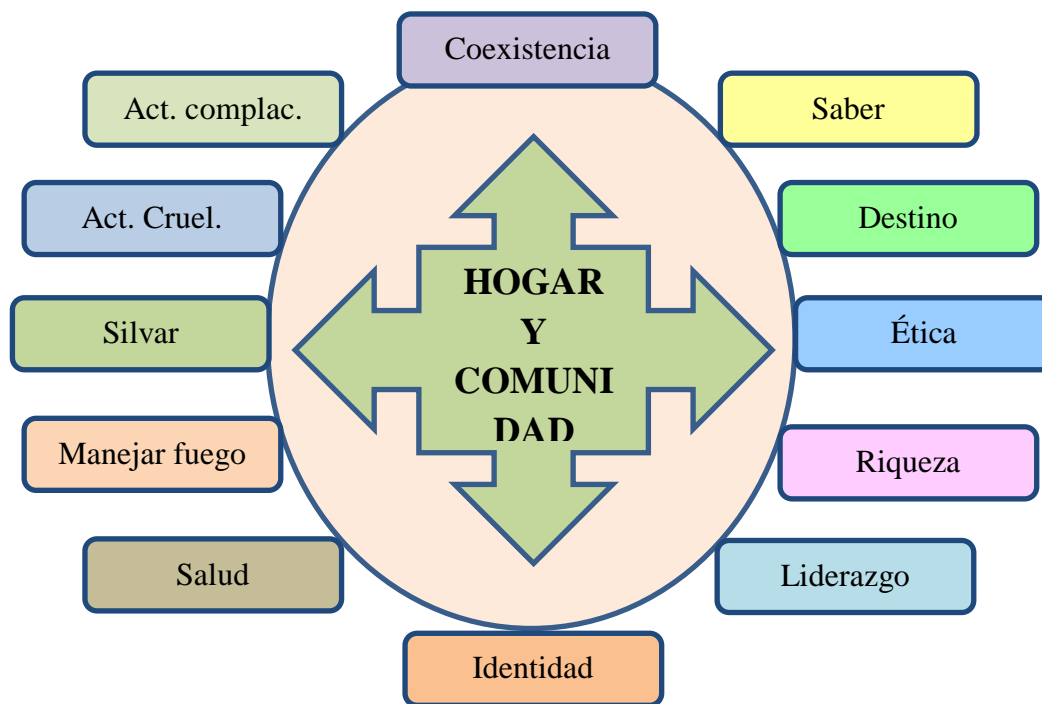
El granizo significa el castigo de la naturaleza al ser humano. Andar desnudo a la luz del sol es como faltarle el respeto a la naturaleza, resultado de ello se sufrirá las consecuencias de dicha acción.

5.1.1.3. Hogar y comunidad

Las “säwi” aymaras relacionadas con el hogar, indican sobre la coexistencia, el actuar complacientemente, actuar cruelmente, silbar en la casa, manipular el fuego en la casa, la salud, el liderazgo, la riqueza, la ética, el destino y el saber.

Figura 4

“Säwi” para el hogar y la comunidad



Fuente: Elaboración propia.

- Coexistencia

La “säwi” aymara de coexistencia (079) indica que cuando una persona sale del hogar vive en un entorno familiar en relación con las aves, los animales silvestres, a quienes considera como hermanos y hermanas.

(079) *Utat anqaru mistutatxa, pampa jamach'is jilama, pampa uywas kullakama*
(C.6,M/84/Cot)

‘al salir de la casa, las aves tus hermanos, los animales silvestres tus hermanas’

En este aspecto, la cultura aymara concibe como uno de los valores fundamentales la coexistencia entre los seres humanos diferentes, lo que actualmente se denomina como la interculturalidad. Pero también es importante la convivencia con los animales y la misma naturaleza de manera armónica y complementaria.

- Actuar complacientemente

Esta “säwi” indica que a las personas que visitan a otras, debe invitarse lo que se tiene, en última instancia, aunque solamente agua (080).

(080) *Utar wisitt'irirux umas waxt'añapuniwa (C.6,M/84/Cot)*
‘al que visita a la casa, por lo menos hay que regalar agua’

En el contexto aymara, las visitas, sean estos parientes o extraños, reciben un tratamiento preferente. Se considera que el visitante viene cansado, razón suficiente para convidarle algún alimento que está disponible en la casa.

- Actuar cruelmente

Lo propio ocurre con esta “säwi”, cuando menciona que al estar en el hogar, no debe actuarse con mal humor para que no ocurran inconvenientes en cuanto a las relaciones familiares (081).

(081) *Utjäwisänx janiw ancha qhuriñäkiti, llakisiñaruw puriñ siwa (C.3,M/80/Co)*
‘no hay que ser malo en la casa, dice que se suele caer en la tristeza’

La “säwi”, recomienda que los miembros de la familia, entre ellos especialmente los padres no deben mostrar un carácter malhumorado ante los otros miembros de la familia. El resultado de actuar de esa forma sería catastrófica, siendo que generaría una serie de problemas familiares en el hogar.

- Silbar en la casa

No es aconsejable silbar al interior de la casa para que los bienes que se tiene no envejezcan, se deterioren o finalmente se pierdan (082).

(082) *Janiw uta manqhanx khuyusiñati, uta yänakaw khuyurpayañ siwa (Ob.3,M/2006/DG)*
‘no hay que silbar en la casa, dice que se suele ahuyentar los bienes’

Silbar al interior de la casa significa distanciar las cosas que se tiene y alejar la fortuna, y tener los bienes necesarios para vivir dignamente. Por ello, las ancianas y los ancianos recomiendan a los niños no silbar al interior de la casa.

- Manejar fuego en la casa

Esta “säwi” indica que no debe manipularse el fuego al interior de la casa para que el ladrón no venga a robar los bienes de la casa (083).

(083) *Utan janiw ninax khiwiñati, lunthat jawsir siwa (Ent.2,V/80/Pt)*

‘no hay que atizar fuego en la casa, dice que suele llamar al ladrón’

Manipular el fuego al interior de la casa es atraer a los delincuentes. Al margen de ello, también se dice que la manipulación del fuego por los niños al interior de la casa significa que ellos podrán ser a la postre delincuentes.

- Salud

La “säwi” aymara en relación a la salud, considera que una persona que esté enfermo, debe aparentar que está sano ante las otras personas (084).

(084) *Usutäkasinx yaqha jaqitakix walikiw tukuñ siwa(C.2,V/70/Ho)*

‘cuando se está enfermo, no hay que decir que se está enfermo’

Mostrarse enfermo a las personas extrañas, se considera expresar la debilidad o la vulnerabilidad ante ellos. Esta situación podría ser aprovechada para que ellos abusen de las personas enfermas. Por ello no es recomendable mostrar la debilidad.

- Identidad

La “säwi” aymara que contempla el concepto de identidad, sostienen que si una persona se vista con las prendas del explotador o colonizador, seguirá siendo aymara (085).

(085) *Aymar jaqix q'ara isimp isthapisitas aymarakipiniškiwa (C.10,M/50/Pc)*

‘el aymara pese a vestirse con ropas del explotador, sigue siendo aymara’

En este caso, como el proceso cultural de un pueblo no es estático, sino se recrea continuamente, esta “säwi” es uno de los que se ha creado después de la llegada de los españoles al contexto aymara. Semánticamente, tiene mucha carga identitaria, puesto que no concibe como pérdida de identidad el uso de prendas de procedencia distinta al de la suya.

- Liderazgo: integridad, dualidad marido mujer, representatividad

Las “säwi” aymaras que utilizan palabras relacionadas con el liderazgo, se componen de la integridad, la dualidad marido y mujer, y la representatividad. En cuanto a la integridad, menciona que una persona cuando es elegida como líder, debe tratar que los pueblos convivan con respeto y en paz sin generar conflictos (086). También previene que para dirigir la comunidad, el hombre y la mujer deben estar unidos (087). Y menciona que el líder, primero debe escuchar la voz del pueblo (088), sin ella no podría representarla.

(086) *P'iqinchir chijllataxa, janiw markasamp yaqha markanakamp pixtthapiñat siwa* (C.8,V/53/AP)

‘si te eligen líder, dice que no debes problematizar tu pueblo y otros pueblos’

(087) *Mark irpañatakixa, chacha warmipuniw jaqjam sayt'aña* (O.4,V/72/MPc)

‘para liderar el pueblo, el hombre y la mujer deben afrontar unidos como una sola persona’

(088) *Jilirit sarnaqasax markan amuyunakampiw chamanchasiñ siwa* (C.7,M/72/Cho)

‘siendo líder, dice que hay que fortalecerse con el pensamiento del pueblo’

- Riqueza o poder: poder, explotación

En este caso, las “säwi” indican que las personas poderosas no son eternas (106) y no debe explotarse a las personas humildes (107).

(106) *Munañan jaqinakax janiw wiñayatakikiti, munañan markanakas wiñayäkaspati* (O.4,V/72/MPc)

‘Las personas poderosas no son eternos, tampoco son eternos los pueblos poderosos’

(107) *Janiw jaqin ch'amapax ch'iwrañati, ch'ama laq'aw sarnaqañ siwa* (C.5,V/47/Chp)

‘no hay que explotar a las personas, dice que hay que empobrecerse’

No es lo mismo ser rico que ser explotador. La persona que tiene muchos bienes en la comunidad es muy respetada y apreciada. Esta persona es bondadosa y ayuda a los otros. Pero la persona que solamente busca el poder o los pueblos poderosos son efímeros, pueden desaparecer con el tiempo. Por ello, aquella persona que explota las fuerzas de una persona humilde transita toda su vida con muchos afanes.

- Ética: valoración, sabiduría, veracidad, unidad, prevención y vergüenza.

Las “säwi” agrupadas en el dominio de la ética contemplan a la valoración, la sabiduría, la veracidad, la unidad, la prevención y la vergüenza. En la “säwi” (108) indica que la palabra empeñada de una persona es como el oro o la plata valorable. En el (109) advierte que las cosas

deben decirse sabiendo y teniendo una fuente segura, es decir, con sabiduría. En el (110) lo propio, indica que las cosas deben decirse viendo, o sea, con veracidad.

(108) *Jaqin arupax qurir qullqir uñtataw siwa (C.10,M/50/Pc)*

‘dice que la palabra de la gente es como el oro o la plata’

(109) *Yatisaw kunas arsuña, jan yatkasax amukiskañawa (C.1,V/68/Chp)*

‘sabiendo se dice algo, si no se sabe se debe estar callado’

(110) *Uñjasaw uñjt saña, jan uñjasax janiw uñjtw sañati (Ent.2,V/80/Pt)*

‘viendo se dice que he visto, sin ver no se dice que he visto’

(111) *Pä ch’ankhatpun kunas jikikipti, ukatw chachax kupi ch’ankham sasi, warmix ch’iqa ch’ankham sasi (C.12,V/75/Iq)*

‘todo se vuelve uno de dos hilos, por eso dice que el varón es como el hilo derecho y la mujer el hilo izquierdo’

(112) *Jaqin jan wali arunakapax janiw ist’añati (C.6,M/84/Cot)*

‘las malas palabras de la gente no hay que oír las’

(113) *Lunthatasiñax jaqitakis p’inqa, anutakis unra (O.4,V/72/MPc)*

‘robar es una vergüenza para la gente y onra para el perro’

En el (111) considera a la dualidad complementaria para todas las acciones como una unidad. En el (112) menciona que no debe escucharse las palabrerías de las otras personas, lo que conlleva prevenir y en el (113) advierte que no es recomendable robar, puesto que constituye una vergüenza ante la sociedad.

- Destino: tropezón, presagio, precaución, desgracia y muerte

Las “säwi” agrupadas en el dominio del destino, presentan a la acción de tropezar, el presagio, la precaución, la desgracia y la muerte.

La “säwi” (141) menciona que la acción de tropezar en un viaje es para fracasar en el viaje. En la “säwi” (142) revela que predecir un deseo es para que se cumpla, por lo que no debe conjeturarse a la ligera. En la “säwi” (143) indica que la precaución es la mejor manera de prever los hechos.

(141) *Sarkasin lanktasiñaxa, inamay sarañaw siwa (Ent.2,V/80/Pt)*

‘Cuando se tropieza en el camino, dice que es para ir en vano’

(142) *Janiw jiwakirista sañäkiti, arjasiñaw siwa (O.4,V/72/MPc)*

‘no se dice quisiera morir, dice que se suele predecir’

(143) *Qhip naysar uñtasaw sarnaqaña (C.3,M/80/Co)*

‘hay que caminar mirando atrás y adelante’

En la “säwi” (144) menciona que, cuando el gorrión canta es para caer en desgracia, por lo que debe tomarse en cuenta. En la “säwi” (145) revela que trenzarse el cabello por las tardes puede ser para que muera uno de los padres.

(144) *Phichhitankax laruski ukaxa*, chijir puriñatakiw siwa (*Ent.2,V/80/Pt*)
'cuando el gorrión se rie, dice que es para caer en desgracia'

(145) *Janiw jayp'ux k'anasiñati*, awk tayka jwayasiñaw siwa (*Ent.1,M/75/VI*)
'no hay que trenzarse muy tarde, dice que suele morir la madre o el padre'

- Saber: reflexividad, seguridad y racionalidad

Las “säwi” aymaras referidas a la acción de saber menciona a la reflexividad, la seguridad y la racionalidad.

De acuerdo a los datos, en la “säwi” (146) considera la importancia de la reflexión en el proceso del vivir. Asimismo, en la “säwi” (147) advierte la necesidad de estar seguros de lo que se expresa. Y en la “säwi” (148) indica categóricamente que, aún sabiendo, debe opinarse racionalmente sobre lo que acontece.

(146) *Qhip nayra uñtasisaw sarnaqaña*(*C.8,V/53/AP*)
'se vive fijándose el pasado y el futuro'

(147) *Yatisaw kunxats arsuña*, jan yatkasax amüskañawa (*C.8,V/53/AP*)
'sabiendo se habla, sin saber se debe estar callado'

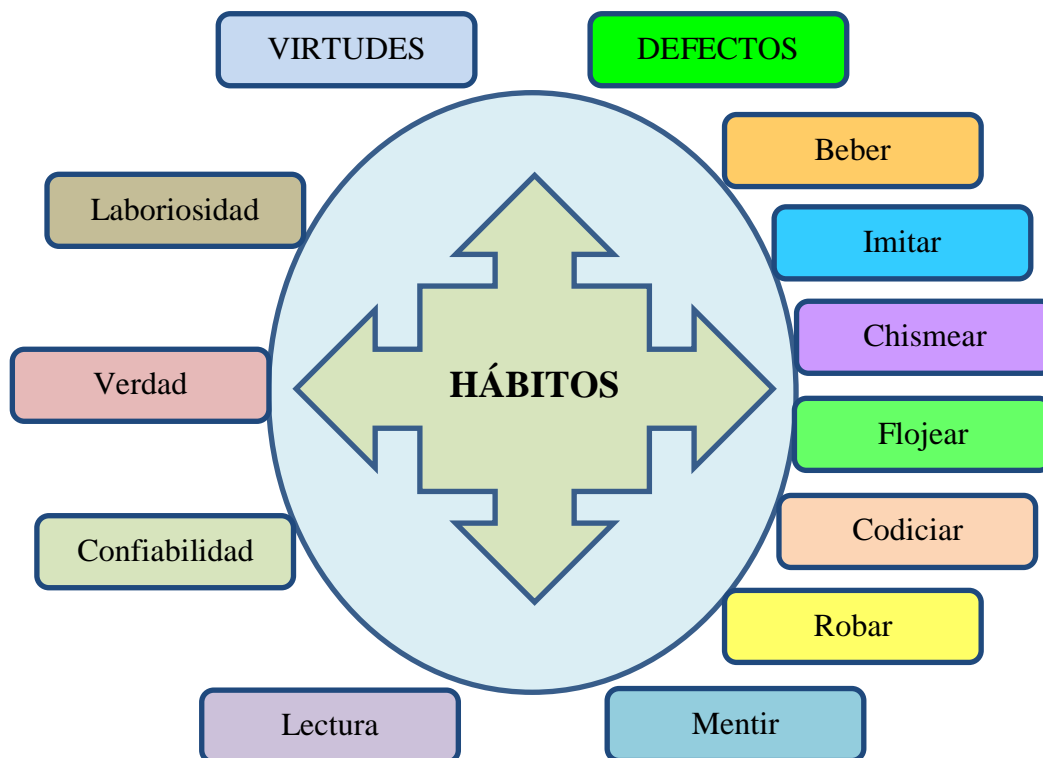
(148) *Yatkasas amüskañawa*, uñjasaw uñjtw saña (*O.4,V/72/MPc*)
'hasta sabiendo se debe estar callado, viendo se dice que he visto'

5.1.1.4. Hábitos

Las “säwi” aymaras que están relacionadas con las virtudes y defectos se caracterizan de la siguiente manera.

Figura 5

“Säwi” para los hábitos



Fuente: Elaboración propia.

- Virtudes: laboriosidad, verdad, confiabilidad y lectura

En cuanto a las virtudes, se contempla la laboriosidad, la verdad, la confiabilidad y la lectura. Para las personas laboriosas todas las cosas salen bien (089). Las personas deben decir algo sabiendo lo que están diciendo (090), por tanto, debe ser la verdad. La existencia de la posibilidad de entablar acuerdos con las personas que dicen la verdad (91). La importancia de la lectura que constituye una flor o es como la flor (092).

(089) *Q'apha amparan jaqitakix taqikunas walt'akiw siwa (C.5,V/47/Chp)*
'Para la persona laboriosa, dice que todo suele salir bien'

(090) *Yatisaw kunas arsuña, jan yatkasax amukiskañawa (Ent.1,M/75/Vl)*
'sabiendo se dice algo, sin saber se debe estar callado'

(091) *Chiqpach arsur jaqimpix kunas amtatakispawa (O.4,V/72/MPc)*
'con la persona que es de palabra todo se puede poner de acuerdo'

(092) *Ullañax panqaram sasiwa (C.2,V/70/Ho)*
'el leer es como la flor'

Si se considera la importancia de la lectura, la “säwi” debe significar que la lectura debe ser cultivada al igual que las plantas. Es decir, la continua lectura mejora las capacidades intelectuales de una persona.

- Defectos: mentir, robar, codiciar, flojear, chismear, imitar y beber

En este caso, las “säwi” que enuncian defectos, se incluyen a la acción de mentir, robar, codiciar, flojear, chismear, imitar y beber. Se indica que la mentira a como de lugar se sabe siempre (093). Que no se debe mentir (094). Con el mentiroso y el salamero no pueden llegarse a ningún acuerdo (095). Que los delincuentes no son aceptados en la comunidad (096). No debe tocarse las cosas ajenas (097). No debe codiciarse la hija de otra familia (098). No debe tenerse flojera, lo contrario es asemejarse al perro (099).

(093) *K'arix kunjamats q'upstakipuniwa (C.2, V/70/Ho)*

‘la mentira siempre se descubre’

(094) *Janiw k'arisiñati, k'arisirirux q'ixu q'ixuw laxr qhiphäxar jisksur siwa (C.5, V/47/Chp)*

‘no hay que mentir, dice que el rayo suele jalar la lengua hacia atrás’

(095) *K'ari jaqimp sallqa jaqimpix janiw kuna amtäwirus purksnati (O.4, V/72/MPc)*

‘con la persona mentirosa y embaucadora, no podemos llegar a ningún acuerdo’

(096) *K'arirus jayrarus lunthat jaqinakarus qurañaw siwa (O.4, V/72/MPc)*

‘sea al mentiroso, al flojo o al ladrón, dice que se lo debe echar’

(097) *Janiw kunas apnaqasiñäkiti, kunas yatisirikiw siwa (C.5, V/47/Chp)*

‘no hay que tomar cosas ajenas, dice que todo se suele saber’

(098) *Jaqin wawaparux janiw allqamarjam muyupayañakit siwa (C.2, V/70/Ho)*

‘no hay que codiciar la hija de otra persona como el águila’

(099) *Janiw jayrasiñati, anukiw jayrat winku (O.4, V/72/MPc)*

‘no hay que tener flojera, el perro nomás se echa por flojera’

En la “säwi” (100) indica que las personas perezosas siempre sufren de hambre. También se advierte que para los flojos hasta el sol se pone por lo que puede morir de hambre (101 y 102). En el (103) menciona que no es recomendable ser chismoso. En el (104) tampoco es digno imitar las acciones de otras personas, y en el (105) señala que a los bebedores no debe despreciarse.

(100) *Jayrak jayraxa, manq'at t'aqhisikipuniwa (O.4, V/72/MPc)*

‘todos los flojos, siempre mueren de hambre’

(101) *Jayratakix willkas jalanti, wara warax ch'amakt'iw siwa (C.6, M/84/Cot)*

‘para el flojo hasta el sol entra y dice que hasta las estrellas oscurecen’

(102) *Janiw urukam ikiñati, ñik'utaw tukurtasir siwa (Ob.1,F/1998/FM)*
'no hay que dormir hasta tarde, dice que el cabello suele pelarse'

(103) *Ch'akhax janiw utat utar achuñakiti (Ob.2,M/2006/SO)*
'no hay que llevar el chisme de casa en casa'

(104) *Kuka uñirirux janiw yatxapayañati, jinchuniw siwa (C.7,M/72/Cho)*
'a la persona que lee coca no hay que imitar, dice que tiene oídos'

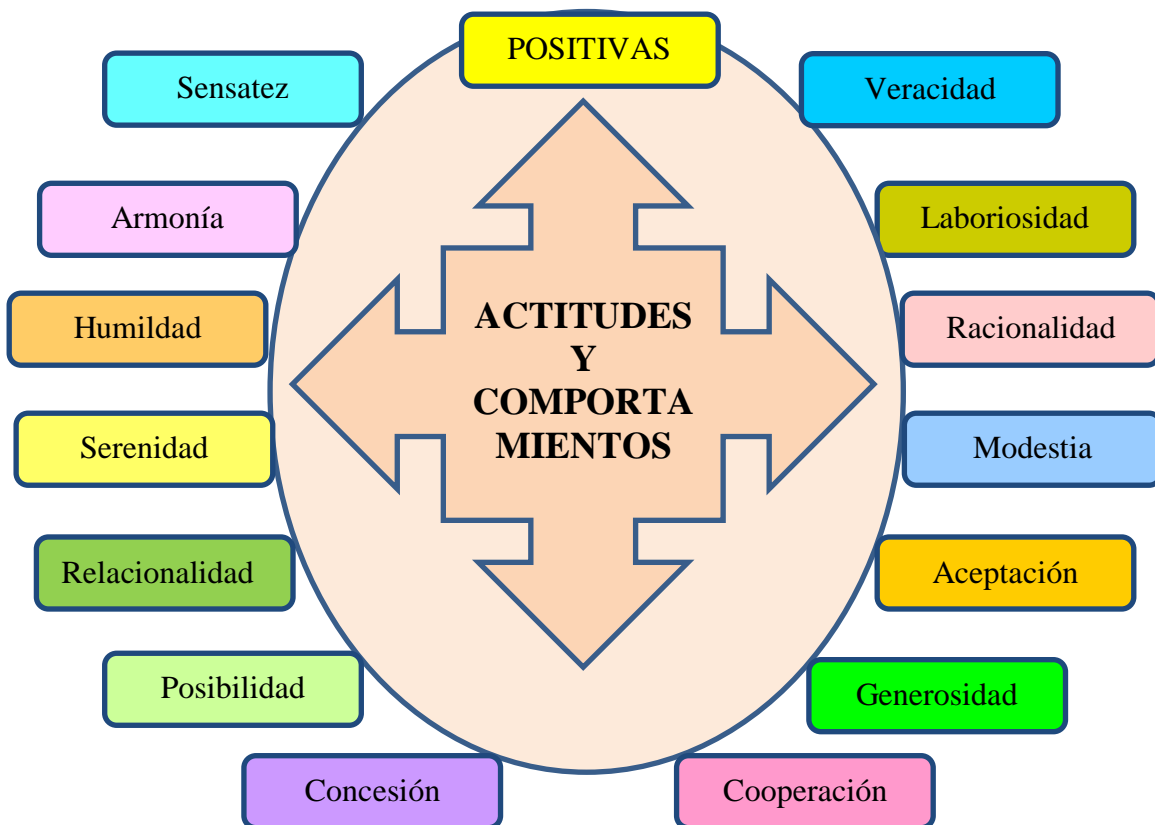
(105) *Alkul umirirux janiw k'umiñati, jinchuniw siwa (C.5,V/47/Chp)*
'no hay que criticar al bebedor de alcohol, dice que tiene oídos'

5.1.1.5. Actitudes y comportamientos

Este grupo de "säwi" aymaras expresa las actitudes y comportamientos positivos o negativos de las personas. A continuación se caracteriza cada una de ellas.

Figura 6

"Säwi" para las actitudes y comportamientos positivos



Fuente: Elaboración propia.

- **Positivas: sensatez, armonía, humildad, serenidad, relacionalidad, posibilidad, concesión, cooperación, generosidad, aceptación, modestia, racionalidad, laboriosidad y veracidad**

Las “säwi” agrupadas en el dominio de las actitudes y comportamientos positivos, mencionan a la sensatez, la armonía, la humildad, la serenidad, la relacionalidad, la posibilidad, la concesión, la cooperación, la generosidad, la aceptación, la modestia, la racionalidad, la laboriosidad y la veracidad.

En ese sentido, en la “säwi” (114) indica que debe caminar o vivirse con sensatez. En el (115) menciona que se debe vivir en armonía. En el (116) sugiere que se debe vivir con humildad. En el (117) aconseja que las decisiones deben tomarse con serenidad.

(114) *Qhip nayr uñtasaw sarnaqañ siwa (C.3,M/80/Co)*
‘dice que hay que caminar fijándose atrás y adelante’

(115) *Mä wawak sartasiñäni (Ob.1,F/1998/FM)*
‘vivamos de manera unida’

(116) *Llamp’u chuymamp sarnaqasiñaw siwa (C.2,V/70/Ho)*
‘dice que se debe vivir humildemente’

(117) *K’acha chuymampix kunas lurasikispaw siwa (Ob.1,F/1998/FM)*
‘dice que de manera serena todo se puede lograr’

De la misma manera, en el (118) señala que, cuando existe relacionalidad, existe armonía en la comunidad. En el (119) menciona que, si hay decisión, entonces existe la posibilidad de realizarla. En el (120) indica que si una persona quiere nuestros bienes, mejor sería concedérselo.

(118) *Maynit maynikam aruskipasirinakax suman sarnaqapxi (C.2,V/70/Ho)*
‘los que dialogan viven armoniosamente’

(119) *Taqi kunas amparasankaskiwa (Ob.2,M/2006/SO)*
‘todas las cosas están en nuestras manos’

(120) *Munirirux taqikunas churañaw siwa (C.6,M/84/Cot)*
‘dice que al que quiere hay que darle todo’

En los siguientes casos, en la “säwi” (121) valora la cooperación a las personas de escasos recursos. En la “säwi” (122) aprecia la generosidad. En la “säwi” (123) estima la aceptación. En la “säwi” (124) destaca la modestia.

(121) *Utjirinikasinx pisin jakasirirux khuyapayañaw siwa (C.10,M/50/Pc)*
‘temiendo posibilidad hay que cooperar con los que no tienen’

(122) *Q'aphatakix qullus pampa, pampas qullu (Ob.2,M/2006/SO)*

'para el generoso el cerro se torna en pampa y la pampa en cerro'

(123) *Waxt'atax kunjam manq'as manq't'asiñakiwa (C.6,M/84/Cot)*

'cuando te regalan se come como te regalan'

(124) *Llamp'u chuymampiw sarnaqasiñ siwa (C.3,M/80/Co)*

'dice que hay que caminar con paciencia'

En la "säwi" (125) indica que las personas deben actuar racionalmente. En el (126) valora la laboriosidad, donde sea que la persona se encuentre; y en la "säwi" (127) estima la veracidad, cuando las personas dicen la verdad por encima de cualquier otro interés.

(125) *Tuqisisax janiw kuns askichksnati, k'achat amuyt'as askichañaw wakisi (O.4,V/72/MPc)*

'riñéndose no se soluciona nada, es necesario solucionar reflexionando cuidadosamente'

(126) *Khithir tumpt'ir sarasasa, janiw inakiñakiti, yanapt'asiñapuniwa (O.4,V/72/MPc)*

'donde vayas a visitar, no debes estar en vano, hay que ayudarse siempre'

(127) *Yatisaw kunas arsuña, jan yatkasax amukiskañawa (C.1,V/68/Chp)*

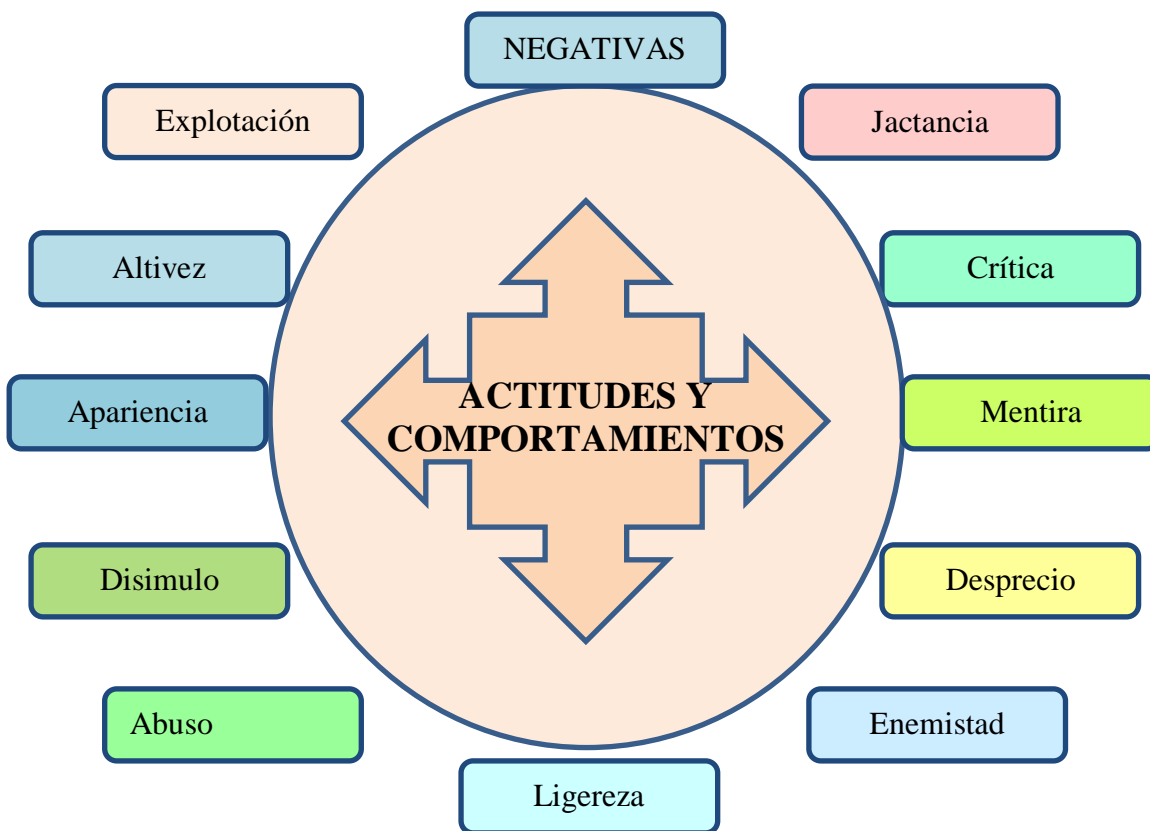
'sabiendo se dice que sé, sin saber se suele estar callado'

- Negativos: explotación, altivez, apariencia, disimulo, abuso, ligereza, enemistad, desprecio, mentira, crítica y jactancia

En este caso, en relación a las actitudes y comportamientos negativos, se menciona a la explotación, la altivez, la apariencia, el disimulo, el abuso, la ligereza, la enemistad, el desprecio, la mentira, la crítica y la jactancia.

Figura 7

“Säwi” aymaras para las actitudes y comportamientos negativos



Fuente: Elaboración propia.

En la “säwi” (128) condena la explotación laboral a las personas. En el (129) lo propio, censura actuar con altivez en el entorno familiar o comunal. La “säwi” (130) reprocha aparentar saber las cosas sin saberlo. En el (131, se) crítica el disimulo, cuando teniendo posibilidad no se decide ayudar.

(128) *Janiw jaqin ch'amapax ch'iwrañati*, ch'ama laq'aw sarnaqañ siwa (Ent.2,V/80/Pt)
'no hay que hacer trabajar mucho, dice que se anda sin ganas'

(129) *Janiw jach'a jach' tukuñäkiti*, kunas tukusirikiw siwa (C.5,V/47/Chp)
'no hay que ser altanero, dice que todo suele acabar'

(130) *Janiw yatir yatir tukuñati*, yatir yatir tukurix janiw kuns yatkit siwa (C.7,M/72/Cho)
'No hay que aparentar ser sabio, dice que el que aparenta ser sabio no sabe nada'

(131) *Utjirinikasinxa, janiw utjkit sañäkiti*, jaqix ñanqhasiriw siwa (C.2,V/70/Ho)
'teniendo posibilidad económica, no hay que decir no tengo, dice que la gente suele maldecirse'

En la “säwi” (132 y 133) se censura el abuso a las personas. En la “säwi” (134) condena hablar con ligereza. En la “säwi” (135) reprocha la enemistad, cuando estas personas solo buscan el beneficio personal. Lo mismo ocurre en la “säwi” (136) donde se amonesta el desprecio a las personas altivas.

(132) *Jaqirux janiw jachayañati*, jaqin jachapax jayjamawa (C.10,M/50/Pc)
‘no hay que hecer llorar a la gente, el llanto de la gente es como sal’

(133) *Wajcha wawarux janiw jachayañati*, jachapax jayjamaw siwa (1b.2,M/2006/SO)
‘no hay que hacer llorar a los huérfanos, dice que su llanto es como sal’

(134) *Aliqak janiw arusiñati*, qullus pampas jinchuniw siwa (C.6,M/84/Cot)
‘no se habla a la ligera, dice que el cerro o la pampa tiene oídos’

(135) *Uñisisir jaqinakaxa*, supayan wawanakapawa (C.8,V/53/AP)
‘las personas que odian, son hijos del mal’

(136) *Wajchatakix qalas pirqas arsuriw siwa* (Ent.2,V/80/Pt)
‘para el huérfano, hasta las piedras y paredes hablan’

En los siguientes casos, la “säwi” (137) advierte sobre la mentira. En la “säwi” (138) condena que las personas mientan. En la “säwi” (139) censura la crítica destructiva a los bebedores de alcohol. En la “säwi” (140) reprocha la jactancia.

(137) *Janiw k’arisiñati*, k’arisirirux q’ixu q’ixuw laxr qhiphäxar jisksur siwa
‘no hay que mentir, dice que al mentiroso el rayo suele llegar’

(138) *Kuka uñirirux janiw yatxapayañati*, jinchuniw siwa’ (Ent.1,M/75/VI)
‘al que lee coca no hay que remedar, dice que tiene oídos’

(139) *Alkul umirirux janiw k’umiñati*, jinchuniw siwa (C.5,V/47/Chp)
‘no hay que criticar al bebedor de alcohol, dice que tiene oídos’

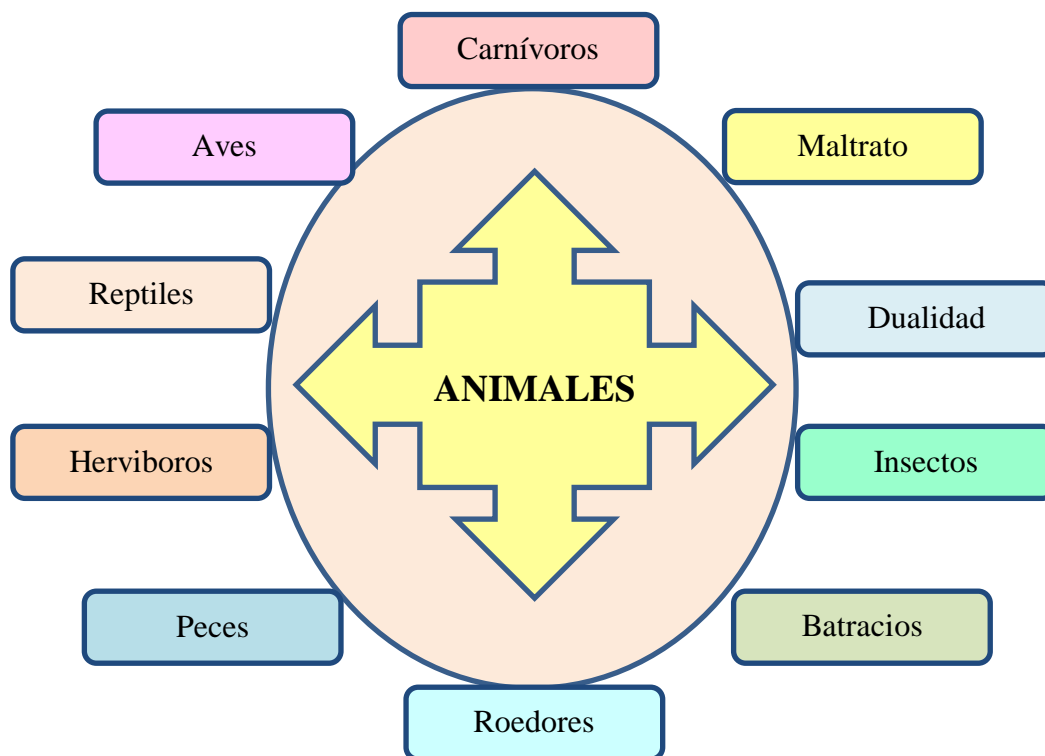
(140) *Janiw akjamayäwa*, ukjamayäw sas anatañäkiti, simpasiñaw siwa (O.4,V/72/MPc)
‘no se suele jugar diciendo sere así, dice que se suele anticipar’

5.1.2. Animales

Las “säwi” aymaras referidos a los animales comprende entre sus componentes a los carnívoros, las aves, los reptiles, los hervíboros, los peces, los roedores, los batracios, los insectos, la dualidad y el maltrato a los animales. Véase cada caso.

Figura 8

“Säwi” para los animales



Fuente: Elaboración propia.

5.1.2.1. Carnívoros

Entre los animales carnívoros, las “säwi” referidos a los carnívoros domésticos y silvestres son los siguientes.

- Carnívoros domésticos

En este caso, las “säwi” recomiendan que a los perros siempre debe regalarse la comida (149), que los perros, cuando no se les regala comida desean tener dinero (150), que no debe manipularse las lagañas del perro (151), que no debe manipularse los cachorros que aún no tienen los ojos abiertos (152), que no debe cargarse a los cachorros (153).

(149) *Anurux manq'ax waxt'añapuniwa*, qullq apayasir siwa (C.6,M/84/Cot)
'la comida hay que regalar siempre al perro, dice que suele mandar dinero'

(150) *Anux jan manq' waxt'atax nayrajas qullqisp siriw siwa* (C.10,M/50/Pc)
'Cuando no le regalas comida al perro, dice que suele decir que sus ojos fueran dinero'

(151) *Janiw anu qhuch'allax llawq'añati*, almaw uñjañ siwa (O.2,V.M/50-80/MPc)
'No hay que tocar las lagañas del perro, dice que se suele ver almas'

- (152) *Janiw juykhu anuqallux apnaqañati*, silluw challwachasir siwa (O.2,V.M/50-80/MPc)
 ‘no hay que manejar los perritos ciegos, dice que las uñas suelen rajarse’
- (153) *Janiw anuqallux q’ipnaqañati*, ati k’umüñaw siwa (Ent.2,V/80/Pt)
 ‘no hay que cargar a los perritos, dice que se suele ser jorobado’
- (154) *Anux anati ukaxa*, jallu puriñapatakiw siwa (Ent.2,V/80/Pt)
 ‘cuando el perro juega, dice que es para que llueva’
- (155) *Qachu anurux janiw kachakipañati*, chachat uñt’asir siwa (Ent.2,V/80/Pt)
 ‘no hay que pasar por encima de las perras, dice que se suele reconocer como marido’
- (156) *Janiw phisir jamp’atiñati*, llixtiptayiriw siwa. (Ent.1,M/75/Vl)
 ‘no hay que besar a los gatos, dice que suele salir granos en los labios’
- (157) *Janiw phisirux thuqhuyañati*, ma iwijat thuqhur siwa (Ent.1,M/75/Vl)
 ‘no hay que hacer bailar al gato, dice que suele bailar por una oveja’
- (158) *Janiw phisir thuqhuyañati*, qullqit thuqhur siwa (O.2,V.M/50-80/MPc)
 ‘no hay que hacer bailar al gato, dice que suele bailar por dinero’
- (159) *Janiw phisi wich’inkhax llawq’añati*, lunthatiriw siwa (O.2,V.M/50-80/MPc)
 ‘no hay que tocar la cola del gato, dice que suele ser ladrón’

De la misma manera, cuando los perros juegan suele ser señal para que llueva (154), que no debe pasarse por encima de una perra (155), que no debe besarse a los gatos (156), que no debe hacerse bailar a los gatos (157, 158) y que no debe tocarse la cola del gato (159); puesto que estos animales no bailan gratuitamente, sino requieren su recompensa por ello.

- Carnívoros silvestres

En relación con los carnívoros silvestres, las “säwi” indican que no debe criarse los zorrillos (160) y que no es recomendable hablar sobre el zorro cerca de la lumbre (161).

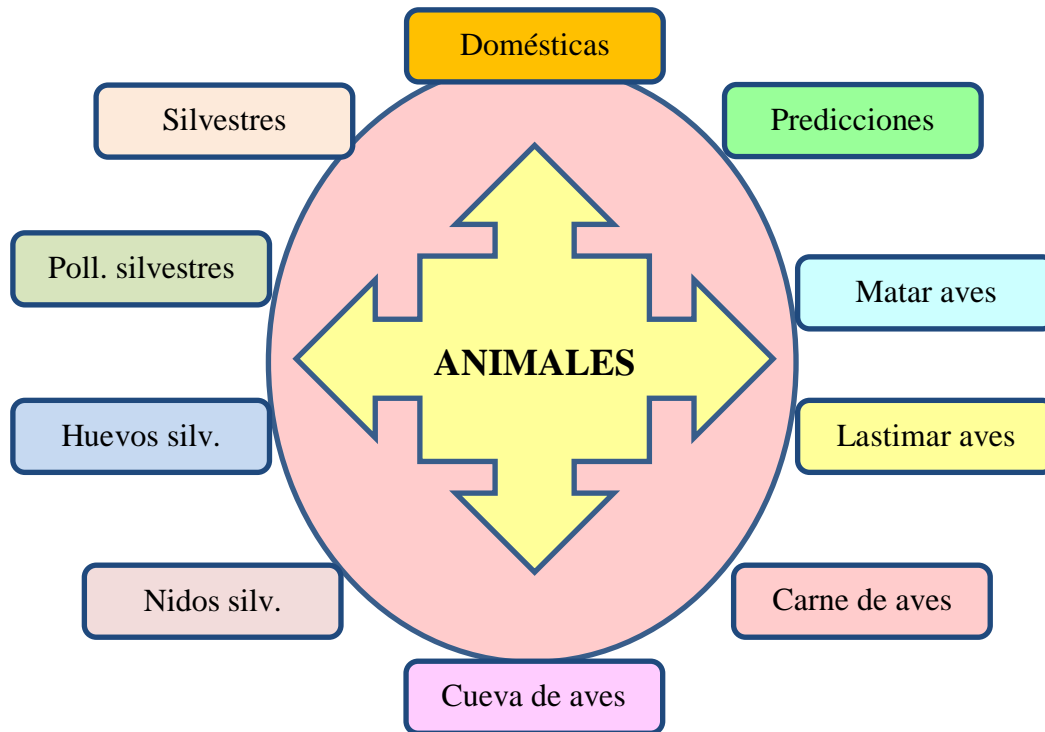
- (160) *Janiw tiwul qallux uywañati*, jaka q’arãñaw siwa (C.2,V/70/Ho)
 ‘no hay que criar el zorrillo, dice que se suele ser desgraciado’
- (161) *Janiw tiwulat micha jak’an parlañati*, yatiyiriw siwa (Ent.2,V/80/Pt)
 ‘no hay que hablar sobre el zorro cerca de la lumbre, dice que suele comunicar’

5.1.2.2. Aves

Las “säwi” compuestas por las aves comprende a las aves domésticas, aves silvestres, polluelos silvestres, huevo de las aves silvestres, nido de las aves silvestres, cuerpo de las aves, nido de aves silvestres, cueva de las aves, carne de las aves, lastimar a las aves, matar a las aves y anuncio o predicción de las aves.

Figura 9

“Säwi” para las aves



Fuente: Elaboración propia.

- Aves domésticas

Las “säwi” relacionadas con las aves domésticas, indican que no debe permitir que los gallos pateen a los niños (162), y que no debe comerse el pulmón del pollo para no tener cobardía (163).

(162) *K'ank'ampix wawarux janiw takjayañati*, wawax ipiriw siwa (C.3,M/80/Co)
'no hay que hacer patear al niño con el gallo, dice que suele volverse tonto'

(163) *Wallpan chuymapax janiw manq'antañakiti*, llaythañaw siwa (C.8,V/53/AP)
'no hay que comer el pulmón del pollo, dice que se suele ser cobarde'

- Aves silvestres

En este caso, en relación a las aves silvestres se menciona que no es permitido manipular los gorriones (164), no se permite mirar al cernícalo (165), no se recomienda llevar a las perdices al interior de cuarto (166), no debe arrojarse con la piedra al tiki tiki (167) y no debe criarse la perdíz (168), siendo que pertenece a la naturaleza.

(164) *Phichhitankarux janiw apnaqañati*, ch'uxu us katuyasir siwa (C.2,V/70/Ho)
'no hay que manejar al gorrion, dice que suele hacer enfermar con la tos'

(165) *K'ili k'ilirux janiw uñch'ukiñati*, t'uku usuniñaw siwa (Ob.1,F/1998/FM)
'no hay que mirar al cernicalo, dice que se suele enfermar con epilepsia'

(166) *P'isaqarux janiw utar apantasiñati*, jaka q'araw siwa (C.6,M/84/Cot)
'no hay que manejar la perdiz, dice que trae desgracias'

(167) *Tiki tikirux janiw qalamp jaquñati*, jaka q'araw sarnaqañ siwa (C.2,V/70/Ho)
'al tiki tiki ho hay que arrojar con piedra, dice que se vive en la desventura'

(168) *Janiw p'isaqax uywasiñati*, awichan jamach'ipaw siwa (Ent.2,V/80/Pt)
'no hay que criar la perdiz, dice que es el pájaro de la abuela'

- Polluelos silvestres

Esta "säwi" menciona que no debe manipularse a los polluelos del ave centinela (169), tampoco debe manipularse las crías de las águilas para no contagiarse con la enfermedad de las ampollas (170).

(169) *Liqi liqi chhiwchhirux janiw apnaqañäkiti*, sallqasiriw siwa (Ob.1,F/1998/FM)
'no hay que manejar la cría del ave centinela, dice que suele engañar'

(170) *Allqamarin wawanakapax janiw apnaqañati*, qarach sartayasir siwa (C.6,M/84/Cot)
'no hay que manejar la cría de las águilas, dice que suele hacer levantar las ampollas'

- Huevo de aves silvestres

Las siguientes "säwi" indican que no debe jugarse con los huevos de las godornices (171), que los niños no deben comer los huevos de los cernicalos (172), no debe comerse los huevos del ave centinela (173), no debe comerse los huevos de tiki tiki (174) y no debe manipularse los huevos de las aves silvestres para que no se envejezca la ropa (175).

(171) *Khullun k'awnapampix janiw anatasiniñati*, q'ullt'añaw siwa (Ob.1,F/1998/FM)
'no hay que jugar con el huevo de la godorniz, dice que se suele fracasar'

(172) *K'ili K'ilin k'awnapax janiw wawarux manq'ayañäkiti*, wawax khakha aruniñaw siwa (C.8,V/53/AP)
'no hay que hacer comer el huevo del cernicalo a los niños, dice suelen ser tartamudos'

(173) *Janiw liqi liq k'awnax manq'añati*, llaythañaw siwa (Ent.2,V/80/Pt)
'no hay que comer el huevo del ave centinela, dice que se suele ser cobarde'

(174) *Tiki tiki k'awnax janiw manq'añati*, jachawallañaw siwa (C.8,V/53/AP)
'no hay que comer el huevo del tiki tiki, dice que se suele ser llorón'

(175) *Jamach'inakan k'awnapax janiw apnaqañati*, thantharnukstañaw siwa (Ob.1,F/1998/FM)
'no hay que manipular los huevos de las aves, dice que suele envejecer la ropa'

- Nido de aves silvestres

Al igual que en los casos anteriores, estas “säwi” recomiendan que no debe manipularse el nido del ave centinela (176), no debe manipularse los nidos de las aves silvestres a fin de no vivir en la pobreza (177, 178).

(176) *Phichhitankan tapapax janiw apnaqañati*, isit thantharmuchtan siwa (C.8,V/53/AP)
'no hay que manipular el nido de la aves, dice que se vuelve andrajoso'

(177) *Janiw jamach'in tapapax llamkhañati*, pisin jakasiriñaw siwa (C.8,V/53/AP)
'no hay que manipular el nido de las aves, dice que se suele vivir en pobreza'

(178) *Janiw jamach' tapax apnaqañati*, ch'in thanthañaw siwa (C.4.M/52/Pc)
'no hay que manipular los nidos de las aves, dice que rápidamente suele envejecer las ropas'

- Cueva de las aves

En este caso, la “säwi” recomienda que no debe manipularse o taparse la cueva del pájaro carpintero para no enfermarse de la garganta (179).

(179) *Janiw yaka yakan putupax llupantañati*, mallq'aw p'usuntasir siwa (Ent.2,V/80/Pt)
'no hay que tapar la cueva del pájaro carpintero, dice que suele inflammar la garganta'

- Carne de las aves

No se aconseja comer la carne del ave denominado ch'uwakira, para que la piel del que come no se torne en negruzca (180).

(180) *Ch'uwakiran aychapax janiw waynanakan manq'añäkiti*, janchiw ch'iyarrantir siwa (C.7,M/72/Cho)
'en los jóvenes no hay que comer la carne de ch'uwakira, dice que la piel suele ennegrecerse'

- Lastimar a las aves

Estas “säwi” advierten que no debe lastimarse al gorrión (181), tampoco se recomienda lastimar o herir al águila para no enfermarse (182).

(181) *Janiw phichhitankarux usuchañati*, jinchuw wisaptir siwa (C.8,V/53/AP)
'no hay que lastimar al gorrión, dice que hay que ensordecerse'

(182) *Janiw allqamarirux usuchañati*, janchiw k'ak'alljasir siwa (C.8,V/53/AP)
'no hay que lastimar al águila, dice que la piel suele agrietarse'

- Matar a las aves

La “säwi” señala que no debe matarse a las aves silvestres, siendo que éstos pertenecen a la naturaleza o las deidades protectoras (183).

(183) *Jamach'inakax janiw jiwayañati*, achachilan wallpapaw siwa (C.2,V/70/Ho)
'no hay que matar a las aves, dice que es la gallina del abuelo'

- Anuncio/predicción de las aves

En el caso del gorrión, cuando éste canta con mucho ímpetu, que constituye la fuente pedagógica, suele ocurrir para que alguien llegue a la casa como visita (184).

(184) *Phichhitankax ch'ikiski ukaxa*, jaqin puriniñapatakiw siwa (Ent.1,M/75/VI)
'cuando canta el gorrión, dice que es para que alguien llegue'

5.1.2.3. Reptiles

Se recomienda que no debe manipularse de la cola a los lagartos (185), tampoco debe dejarse que mueva intensamente la cola del lagarto para que éste no provoque malevolencias a los humanos (186).

(185) *Janiw jararankhur wich'inkhat apnaqañati*, jachjasiriw siwa. (Ent.1,M/75/VI)
'no hay que manejar de la cola al lagarto, dice que suele maldecirse'

(186) *Janiw jararankh wich'inkhax wich'iqiyañati*, uyw jakhur siwa (desgracia)
(Ent.2,V/80/Pt)
'no hay que hacer mover la cola del lagarto, dice que suele contar el ganado'

5.1.2.4. Herbívoros

La “säwi” menciona que no debe orinarse en la puerta del corral de oveja para que las mismas no se enfermen de los ojos (187).

(187) *Janiw iwij uyu punkun chhuxuñaati*, iwijaw juykhurir siwa (Ent.2,V/80/Pt)
'no hay que orinar en la puerta del corral de ovejas, dice que las ovejas se vuelven ciegas'

5.1.2.5. Peces

A través de esta “säwi” se sugiere no comer los huevos del pez denominado “qarachi” para no tener una familia numerosa (188).

(188) *Qarach ulux janiw manq'añati*, walja wawaniñaw siwa (C.6,M/84/Cot)
'no hay que comer los huevos del pescado denominado qarachi, dice que se suele tener muchos hijos'

5.1.2.6. *Roedores*

En cuanto a los roedores, no se recomienda comer la carne del conejo silvestre (189), no debe manipularse el nido de los ratones (190), tampoco debe manipularse los ratones recién nacidos que no tienen pelo (191).

(189) *Pampa wank'ux janiw manq'añati*, janq'u ñak'utaw jilarasir siwa (*Ent.2,V/80/Pt*)
'no hay que comer el conejo silvestre, dice que suelen crecer los cabellos blancos'

(190) *Janiw achakun tapapax apnaqañati*, ch'uphuntasiriw siwa (*Ent.2,V/80/Pt*)
'no hay que manipular el nido del ratón, dice que suele reventar tumores'

(191) *Q'alal achakux janiw apnaqañati*, pisin sarnaqañ siwa (*Ent.1,M/75/VI*)
No hay que manipular los ratones pelados, dice que se vive en pobreza

5.1.2.7. *Batracios*

Estas "säwi" indican que no debe aplastarse a los sapos (192), no deben manipularse los sapos (193), (194) y no debe mirarse a los sapos (195).

(192) *Jamp'aturux janiw takxatañati*, qarach us sartayasir siwa (saliwasiriw siwa) (*Ent.2,V/80/Pt*)
'no hay que pisar al sapo, dice que suele causar la enfermedad denominada sarna'

(193) *Janiw jamp'atux ichnaqañati*, janchiw janq'uptasir siwa (*Ent.1,M/75/VI*)
'no hay que manejar al sapo, dice que la piel suele emblanquecerse'

(194) *Janiw jamp'atux ichnaqañati*, jikhaniw usur siwa (*Ent.2,V/80/Pt*)
'no hay que manipular el sapo, dice que suele doler la espalda'

(195) *Janiw jamp'atur unch'ukiñati*, wil umsur siwa (*Ent.2,V/80/Pt*)
'no hay que mirarle al sapo, dice que suele succionar sangre'

5.1.2.8. *Insectos*

Esta "säwi" indica que no es recomendable matar o eliminar a las moscas para que la mujer no se vaya de la casa (196).

(196) *Janiw chhichhillankax jiwayañati*, warmiw sarxir siwa (*C.8,V/53/AP*)
'no hay que matar las moscas, dice que la mujer suele abandonarse'

5.1.2.9. *Dualidad*

Así como los humanos forman la familia con dos personas, los animales también viven entre hembra y macho. Por ello, la "säwi" indica que todos los animales están conformados por dos miembros (197).

(197) *Kuna laq'us panipuniwa* (*C.7,M/72/Cho*)

‘cualquier animal, siempre son dos’

5.1.2.10. Maltrato a los animales

La siguiente “säwi” indica que no se recomienda patear o maltratar a los animales, a fin de que el que patee no se enferme de sus pies (198).

(198) *Janiw uywarux takiñati*, kayuw jalaqtasir siwa (*Ent.2,V/80/Pt*)
‘no hay que patear a los ganadosw, dice que las piernas suelen dolerse’

5.1.3. Naturaleza y deidades

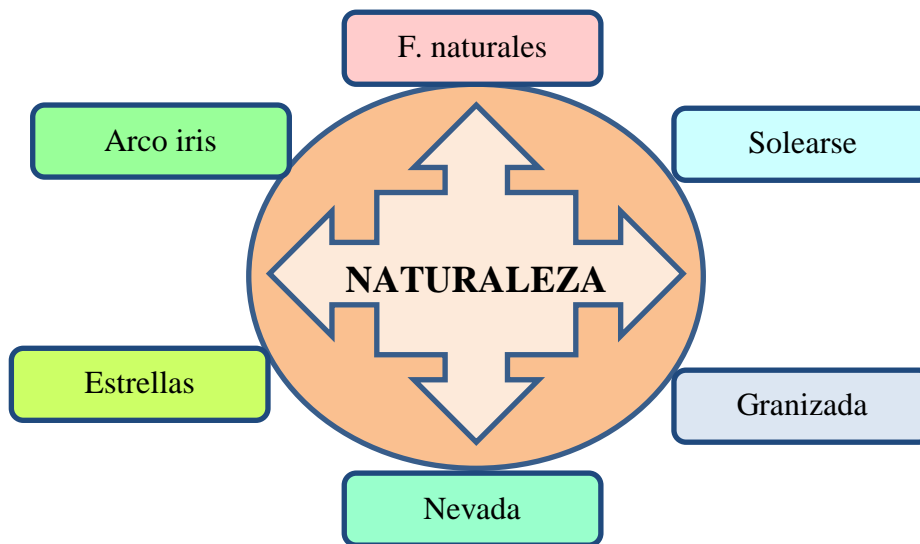
Las “säwi” formadas por los nombres de los fenómenos naturales están integrados por el arco iris, las estrellas, la nevada, la granizada y la insolación. A continuación vease cada caso.

5.1.3.1. Fenómenos naturales

Las “säwi” para los fenómenos naturales son los siguientes:

Figura 10

“Säwi” para los fenómenos naturales



Fuente: Elaboración propia.

- Arco iris

Las siguientes “säwi” aymaras tienen como base al arco iris. Mencionan que no debe señalarse con los dedos o la mano al arco iris (199, 200). También indica que no es recomendable mirar fijamente el agua donde existe formaciones de arco iris (201).

(199) *Janiw kürmix wikuchañati*, luk'anaw jalaqtasir siwa (Ent.1,M/75/VI)
'no hay que señalar al arco iris, dice que se suele caer'

(200) *Janiw kürmir wikuchañati*, amparaw ñusaqasir siwa (Ent.2,V/80/Pt)
'no hay que señalar al arco iris, dice que las manos suelen dañar'

(201) *Janiw uma kürmir sarxatañati*, mantasiriw siwa (Ent.2,V/80/Pt)
'no hay que atravesar el arco iris del agua, dice que se suele entrar'

En este caso, estar señalando con los dedos o la mano el arco iris significa estar sin trabajar; por lo mismo, si no se trabaja, no habrá recursos necesarios para sustentarse, lo que significa la pérdida de la capacidad de trabajo.

- Estrellas

En este caso está constituida por las estrellas. En ella indica que no debe contarse las estrellas para no tener una familia numerosa (202).

(202) *Wara warax janiw jakhuñati*, walja wawaniñaw siwa (C.8,V/53/AP)
'No hay que contar las estrellas, dice que se suele tener muchos hijos'

Al igual que en el caso anterior, estar contando las estrellas significa no tener alguna ocupación útil. Entonces al existir el tiempo suficiente, probablemente se dedique tiempo a las relaciones conyugales, por lo que se tendrá un hijo tras otro sin ninguna planificación familiar.

- Nevada

La "säwi" indica que no debe observarse fijamente la nieve para no casarse prematuramente (203). Por otro lado también se recomienda no mirar fijamente la nieve para no tener problemas de visión.

(203) *Khunux janiw uñch'ukiñati*, jaqichasiwiruw puriñ siwa (C.8,V/53/AP)
'no hay que mirar la nieve, dice que hay que casarse'

- Granizada

La "säwi" menciona que no debe arrear los ganados cuando está cayendo la granizada, para que no caiga el rayo al que arrea los ganados y los ganados (204).

(204) *Janiw chhijchhin uywax ananaqañati*, lliju llijuw purir siwa (Ent.1,M/75/VI)
'no hay que pastear los ganados en la granizada, dice que el rayo suele llegar'

- Solearse

En este caso, la “säwi” previene que las mujeres no deben sentarse por mucho tiempo cuando está soleando, a fin de no tener problemas en el parto (205).

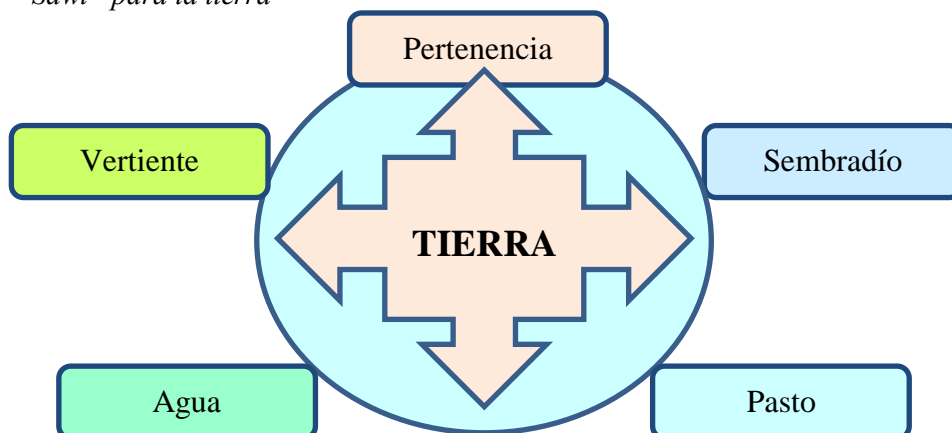
(205) *Janiw lupir qunuñati, jakañaw jakkatasir siwa (C.3,M/80/Co)*
‘no hay que hacerse insolar, dice que la placenta suele pegarse’

5.1.3.2. La tierra

En este grupo, las “säwi” refieren a los nombres de lugares y la relación del ser humano con la tierra. Entre ellos, se identifican la expresión identitaria como la pertenencia, la vertiente, el agua, el pasto y el sembradío. A continuación se caracteriza cada una de ellas.

Figura 11

“Säwi” para la tierra



Fuente: Elaboración propia.

- Pertenencia

La “säwi” advierte sobre la acción de olvidarse de la tierra que vio nacer a la gente, y la lengua que se aprende de la boca de las madres (206). Entonces, dice que, la persona que se olvida de su tierra y lengua ya no tiene identidad, por lo que deja de pertenecer a la comunidad.

(206) *Uraqit arut armasir jaqix janiw khithitaps yatxiti (Ob.1,F/1998/FM)*
‘aquella persona que olvida su tierra y lengua, no sabe de su identidad’

- Vertiente

En este caso la “säwi” reside en la vertiente, indica que no debe beberse el agua de las vertientes para no enfermarse (207, 208).

(207) *Uma jalsut janiw umañati*, nayraw juykhuptir siwa (Ent.2,V/80/Pt)
'no hay que beber de la vertiente, dice que se suele enceguecer'

(208) *Janiw phuch'ur winkxatas umañati*, lakaw llixtirtasir siwa (Ent.1,M/75/VI)
'no hay que beber echado de la vertiente, dice que en los labios suelen levantarse ampollas'

- Agua

La siguiente "säwi", menciona que no debe imperdirse consumir el agua a otras personas, siendo que el agua constituye uno de los componentes esenciales en el alimento humano (209).

(209) *Janiw umat jark'asiñati*, umaw apir siwa (Ent.2,V/80/Pt)
'no hay que atajarse del agua, dice que el agua suele llevar'

- Pasto

En este caso, no se considera aconsejable que los ganados coman pastos con escarcha, para que luego tengan problemas de digestión (210).

(210) *Sullat pastux janiw uywar manq'ayañati*, purak ch'itimpiw jiwarir siwa (Ent.2,V/80/Pt)
'no hay que hacer comer a los ganados pastos con escarcha, dice que se suelen morir con el dolor de barriga'

- Sembradío

Similar a los casos anteriores, la "säwi" se refiere a los sembradíos. En ella, aconseja que que no debe pastearse sobre las chacras para que no ocurra el ataque de los gusano a los productos (211).

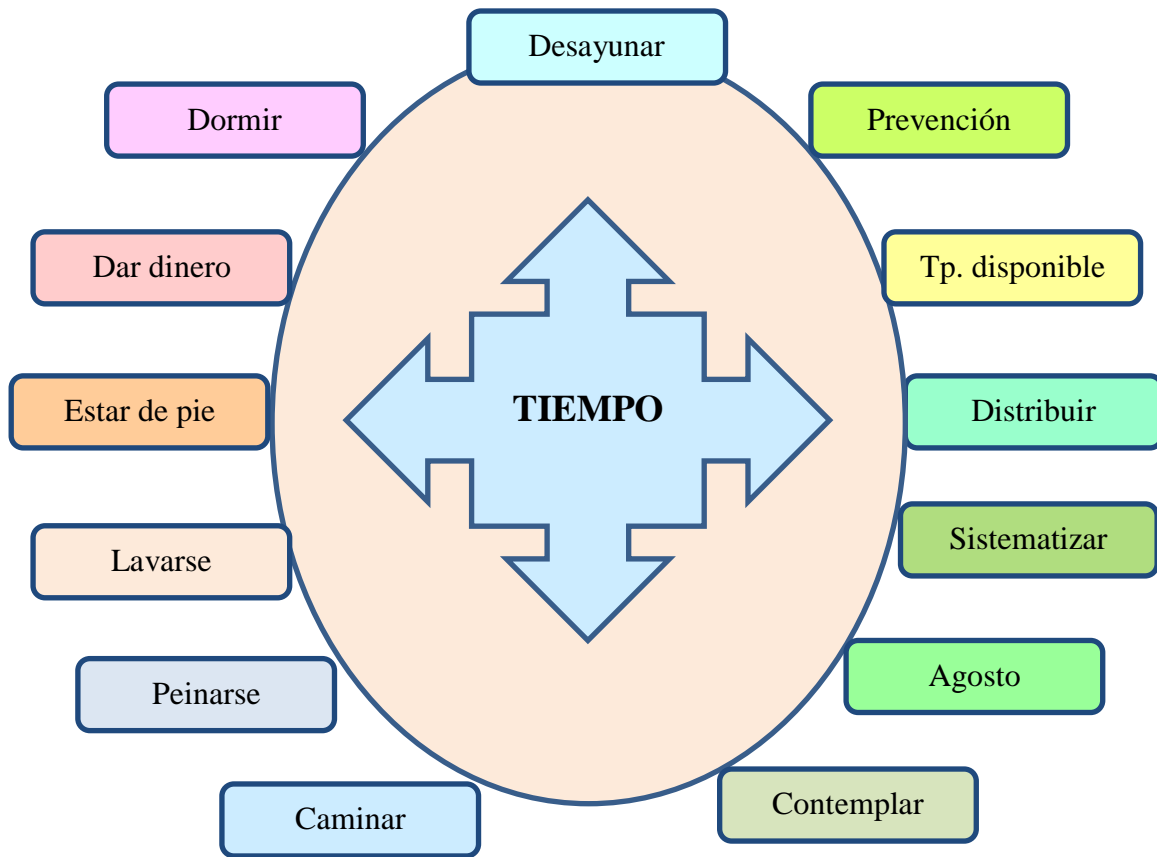
(211) *Janiw yapar uywamp anxatañati*, laq'uw laq'untir siwa (Ent.2,V/80/Pt)
'no hay que pastera los sembradíos, dice que suele gusanar'

5.1.3.3. Tiempo

Las "säwi" relacionadas con el tiempo, refieren a las acciones de desayunar, dormir hasta tarde, estar de pie en las alturas, lavarse en las noches, peinarse en la noche, mirarse en el espejo de noche, caminar en las noches, contemplar el sol, el mes de agosto, la sistematicidad del tiempo, que todo tiene tiempo, el tiempo disponible y la acción de prevención. A continuación se describe cada caso.

Figura 12

“Säwi” para el tiempo



Fuente: Elaboración propia.

- Desayunar

En este caso, la “säwi” advierte que las personas no deben andar en las mañanas sin comer, por lo menos deberían probar la sal.

(212) *Janiw alwax jan manq'at sarnaqañati*, jayus t'urt'añapuniwa, kutu kutuw mantasir siwa (Ent.2, V/80/Pt)

‘en las mañanas no hay que salir de la casa sin comer nada, por lo menos hay que probar sal, dice que suele entrar una enfermedad’

- Dormir hasta tarde

Por otro lado, la “säwi” advierte que las personas no deberían dormir hasta tarde para no tener problemas de salud, así como dificultades económicas (213 y 214).

(213) *Janiw urukam ikiñati*, lap'aw aqir siwa (Ent.2, V/80/Pt)

‘no hay que dormer hasta tarde, dice que suele multiplicarse los piojos’

(214) *Janiw urukam ikiñati, ñik’utaw tukurtir siwa (C.3,M/80/Co)*

‘no hay que dormir hasta tarde, dice que el cabello suele depilarse’

- Dar dinero por la tarde

Aquí la “säwi” trata sobre dar el dinero a las otras personas por la tarde (215). En ella indica que no se debe dar, entregar o prestar el dinero por las tardes para que la misma no se acabe o se esfume.

(215) *Janiw jayp’ux qulqix churasiñati, tukstxiriw siwa, qullqi saqap q’ipiqxir siwa*

(*Ent.2,V/80/Pt*)

‘por la stardes no hay que dar dinero, dice que se suele acabar’

- Estar de pie en las alturas por la tarde

Esta “säwi” identifica a estar de pie por las tardes en los cerros. Esta acción no debe realizarse para que no mueran los padres.

(216) *Jayp’ux janiw luma patanakar sayt’añati, awk tayk manq’antañaw siwa (Ent.2,V/80/Pt)*

‘por las tardes no hay que pararse en los cerros, dice que los padres suelen morir’

- Lavarse en las noches

En este caso, la “säwi” caracteriza lo que significa lavarse por las noches (217). Por ello, menciona que no es aconsejable lavarse por las noches para no envejecer prematuramente.

(217) *Janiw inti jalantax jarisiñati, ratukiw achichkiptañ siwa (O.2,V.M/50-80/MPc)*

‘no hay que lavarse por las tardes, dice que rápidamente hay que envejecerse’

- Peinarse de noche

La “säwi” alude a peinarse en la noche (218). Tal hecho significa que muy pronto se puede quedar huérfano o morir un pariente cercano.

(218) *Janiw arumanakax ñik’utax chhaxrasiñati, wajchaptañaw siwa (Ent.2,V/80/Pt)*

‘por las noches no hay que peinarse, dice que podemos llegar a ser huérfanos’

- Mirarse de noche en el espejo

Siendo que la “säwi” manifiesta mirarse de noche en el espejo (219), su efecto podría ser envejecer prematuramente.

(219) *Janiw arumax qhisphillut uñasiñati, ratukiw awki taykaptañ siwa (Ent.2,V/80/Pt)*

‘por las noches no hay que mirarse en el espejo, dice que rápidamente se suele envejecer’

- Caminar en las noches

La “säwi” caminar en la noche, significa que a causa de alguna influencia maligna una persona puede enfermarse o morir (220).

(220) *Janiw arumanakax sarnaqañati, yanqhaw uñkatasir siwa (C.12,V/75/Iq)*
'no hay que caminar de noche, dice que el maligno suele aparecer'

- Contemplar el sol

Hacer ver los rayos del sol a un bebé menor de tres meses, constituye la siguiente “säwi” (221). La consecuencia de ella sería que el bebé puede enfermarse de la vista.

(221) *Janiw janir kimsa phaxsin wawarux intix uñch'ukiyañati, mikiw mantir siwa (C.7,M/72/Cho)*
'no hay que hacer mirar a los bebés el sol, dice que suele entrar enfermedad de los ojos'

- Agosto

Aquí, la “säwi” se refiere al mes de agosto. Se advierte que en este mes no es recomendable casarse (222).

(222) *Llumpaqa (lakani) phaxsinxa, janiw panichasiñxat parlañati, phuqhasipuniriw siwa (C.8,V/53/AP)*
'no hay que hablar de casarse en el mes de agosto, dice que se suele cumplir'

- Sistemática del tiempo

La “säwi” señala sobre la sistematicidad del tiempo. Indica que las actividades deben ser realizadas a su debido tiempo (223).

(223) *Taqikunas akapachanx saraparuw luraña, jan ukjamäkixa, qhipharux pantjtapuniriw siwa (O.4,V/72/MPc)*
'en esta vida todo se hace a su debido tiempo, si no fuese así, todo puede fallar'

- Distribución del tiempo

En este caso, la “säwi” indica que todo tiene tiempo (224). Entonces las actividades que se realizan deben ser de acuerdo al tiempo, considerando el pasado, presente y futuro.

(224) *Kunas pachanikiwa (C.3,M/80/Co)*
'todo tiene su debido tiempo'

- Tiempo disponible

Esta “säwi” refiere a la disponibilidad del tiempo de las personas. En ella se formula figurativamente, que no debe perderse el tiempo. Una persona de una u otra manera siempre debe estar ocupada.

(225) *Pach utjkipanx qalas ch'iwir irkatkañ iraqkañaw siwa (C.5,V/47/Chp)*
'cuando hay tiempo hasta la piedra hay que estar llevando a la sombra'

- Acción de prevención

La “säwi” señala sobre la acción de prever o planificar el tiempo. Por ello, sostiene que la vida debe ser proyectada tomando en cuenta el pasado y el futuro.

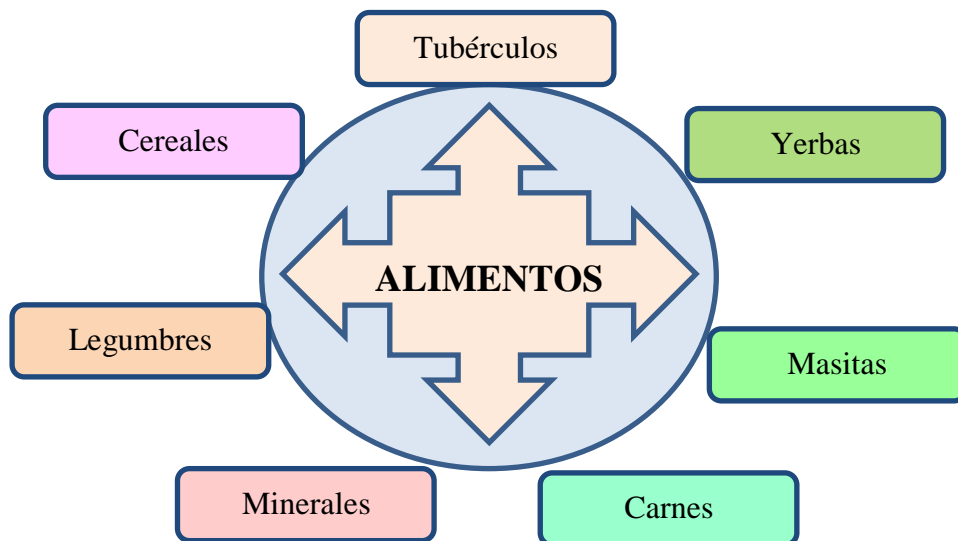
(226) *Qhip nayr uñtasaw sarnaqaña(Ent.2,V/80/Pt)*
'hay que vivir previendo el pasado y el futuro'

5.1.4. Alimentos

Las “säwi” compuestos por los nombres de los alimentos, se componen de tubérculos, cereales, legumbres, minerales, carnes, masitas y otros.

Figura 13

“Säwi” aymaras para los alimentos



Fuente: Elaboración propia.

5.1.4.1. Tubérculos: papa, papa amarga, oca y isaña

Estas “säwi” toman en cuenta a la papa, refieren que la cáscara de la papa no debe pelarse de manera gruesa (227), que no debe jugarse con la papa (228) y que no debe maltratarse la papa al momento de escarbarla (229).

(227) *Janiw ch 'uqix thurut muntarañati*, laq'uw laq'untir siwa (Ent.2,V/80/Pt)

‘la papa no hay que pelar de grueso, dice que suele gusanar’

(228) *Ch 'uqi achumpix janiw jaqusiñakiti*, manq'at pist'añaruw puriña (C.8,V/53/AP)

‘no hay que arrojarse con la papa, dice que se suele llegar a morir de hambre’

(229) *Ch 'uqix janiw ch 'inqhantañati*, jikhaniw ususir siwa (C.8,V/53/AP)

‘no hay que maltratar la papa, dice que se suele doler la espalda’

En este caso, realiza una comparación entre la papa dulce y la papa amarga que en su esencia tienen composiciones diferentes (230).

(230) *Luk'i ch 'uqix janiw qhini ch 'ujjam kunjamats alxaskaspat siwa* (Ent.2,V/80/Pt)

‘dice que la papa amarga no se puede vender como papa dulce’

La “säwi” advierte que no se recomienda comer la oca cruda por la noche (231), a fin de que no se muera el padre o la madre.

(231) *Janiw apillax arumax q'awiñati*, awk taykaruw q'awintasiñ siwa (Ob.3,M/2006/DG)

‘por las noches no hay que comer la oca cruda, dice que se puede comer a los padres’

Se menciona también que no es recomendable proveer o regalar la isaña a otra persona con demasía (232). Siendo que dicha persona podría hacer producir más de lo debido.

(232) *Isañux janiw jaqir walj apxaruyañati*, pachpa achumpiw jawsaqasxir siwa (C.8,V/53/AP)

‘No se da mucha isaña a otras personas, dice que con el mismo producto suele llamárselo’

5.1.4.2. Cereales: maíz, cebada y quinua

Las “säwi” aymaras relacionados con los cereales consideran al maíz, la cebada y la quinua. En relación al maíz indica que, así se tenga un solo maíz, todos los miembros de la comunidad deben compartir de ella (233). Con respecto a la cebada, se considera que no es recomendable robar (234), porque si ocurriese tal hecho, la persona puede volverse pobre. En cuanto a la quinua, al igual que en el caso anterior, advierte que no debe derramarse, para no quedar pobre (235).

(233) *Mä tunquts taqiniw jaljasiñ siwa* (C.7,M/72/Cho)

‘hasta de un grano de maíz, dice que hay que compartir todos’

(234) *Janiw siwärax lunthatañati*, jan kunaniw tukuñ siwa (*Ent.2,V/80/Pt*)
'no hay que robar la cebada, dice que se suele empobrecer'

(235) *Janiw juphax williñati*, jan kunaniw tukuñ siwa (*Ent.1,M/75/VI*)
'no hay que derramar la quinua, dice que se suele empobrecer'

5.1.4.3. Legumbre: haba

Esta "säwi" está constituida por la legumbre haba. Aconseja que no debe comerse haba cruda por las noches para que no mueran los padres.

(236) *Janiw ch'uxña jawasas apillas arumax q'awiñati*, awki taykaw manq'antañ siwa (*Ent.2,V/80/Pt*)
'por las noches no hay que comer la oca y el haba, dice que se puede comer a los padres'

5.1.4.4. Minerales: sal, agua

En este caso, se contempla como minerales a la sal y el agua. Se aconseja no pisar la sal para que no se inflamen los pies (237) y se indica que no debe impedirse tomar agua a las otras personas para no fracasar (238).

(237) *Janiw jayur takxatañati*, itayasiriw siwa (*Ent.1,M/75/VI*)
'no hay que pisar la sal, dice que los pies suelen hincharse'

(238) *Janiw umat jark'asiñati*, umaw apasir siwa (*C.4.M/52/Pc*)
'no hay que atajarse del agua, dice que el agua suele llevar'

5.1.4.5. Carnes: quijada, pancreas, riñón, omaso, cola, calostroy cabeza de pollo

Las "säwi" relacionadas con las carnes como la quijada, páncreas, riñón, omaso, cola, calostro y cabeza de pollo, dicen lo siguiente. Se recomienda no comer la carne de la mandíbula (239). También se indica que no debe comerse el páncreas (240). Los niños no deben comer los riñones (241). Tampoco se aconseja comer el omaso (242).

(239) *Janiw tiringhuyax manq'añati*, lakaw chhulluqir siwa (*O.2,V.M/50-80/MPc*)
'no hay que comer la mandíbula, dice que los dientes suelen moverse'

(240) *Janiw ch'ankharax manq'añati*, lunthatañaw siwa (*O.2,V.M/50-80/MPc*)
'no hay que comer el páncreas, dice que se suele tornar en ladrón'

(241) *Janiw maymurux wawan manq'añati*, jayräñaw siwa (*O.2,V.M/50-80/MPc*)
'no hay que comer por los niños los riñones, dice que suelen ser flojos'

(242) *Janiw liwrux manq'añati*, armasañaw siwa (*O.2,V.M/50-80/MPc*)
'no hay que comer el omaso, dice que se suele ser olvidadizo'

(243) *Janiw wich'inkhax manq'añati*, wich'inkh q'arañaw siwa (*Ent.1,M/75/VI*)

‘no hay que comer la cola, dice que se suele ser pobre’

(244) *Janiw puqi ñuñuyañati, jathi janchiniriw siwa (C.3,M/80/Co)*

‘na hay hacer mamar mucho calostro, dice que suele tener cuerpo pesado’

(245) *Wallpa p’iqix janiw wawāsinx manq’añati, jisk’a p’iqikiñaw siwa (C.8,V/53/AP)*

‘siendo niño, no hay que comer la cabeza del pollo, dice que se suele ser ingenuo’

De la misma forma, se menciona que no debe comerse la carne de la cola (243). No debe amamantarse el calostro a los recién nacidos (244), y previene que los niños no deben comer la carne de la cabeza de pollo (245).

5.1.4.6. Masitas y otros: pan, producto y huevo

En este caso, las “säwi” en relación a las masitas y otros contemplan al pan, al producto y al huevo. Se indica que no debe desecharse o arrojarse el pan (246). No debe pisotearse los productos alimenticios (247), y no debe robarse el huevo (248).

(246) *Janiw t’ant’ax jaqnaqañati, tatitun ajanupaw siwa (Ent.1,M/75/VI)*

‘no hay que arrojar el pan, dice que es la cara de Dios’

(247) *Janiw kuna achus takichañati, jachiriw siwa (Ent.2,V/80/Pt)*

‘no hay que pisar los productos alimenticios, dice que lloran’

(248) *Janiw k’awnax lunthatañati, jan manu phuqhasiriñaw siwa (Ent.1,M/75/VI)*

‘no hay que robar el huevo, dice que siempre se suele tener deudas’

5.1.4.7. Yervas: árbol, flor y floripondio

Las “säwi” aymaras relacionados con las plantas, considera al árbol, la flor y el floripondio. Se indica que no debe maltratarse a los árboles (249). Asimismo, se menciona que, tampoco debe lastimarse a las flores (250), y no debe beberse el agua del floripondio (251).

(249) *Jan achun quqax jan lupin urjamaw siwa (C.6,M/84/Cot)*

‘una planta sin frutos es como el día sin sol’

(250) *Janiw panqarar usuchañati, jiwaspach usuchaskn ukjamaw siwa (Ent.2,V/80/Pt)*

‘no hay que maltratar a las flores, dice que es como si nosotros mismos nos lastimáramos’

(251) *Luriphunti panqaran junt’ümapax janiw umañati, warmi wali thaqhiriñaw siwa (C.8,V/53/AP)*

‘no hay que tomar el agua del floripondio, dice que se suele buscar mujer’

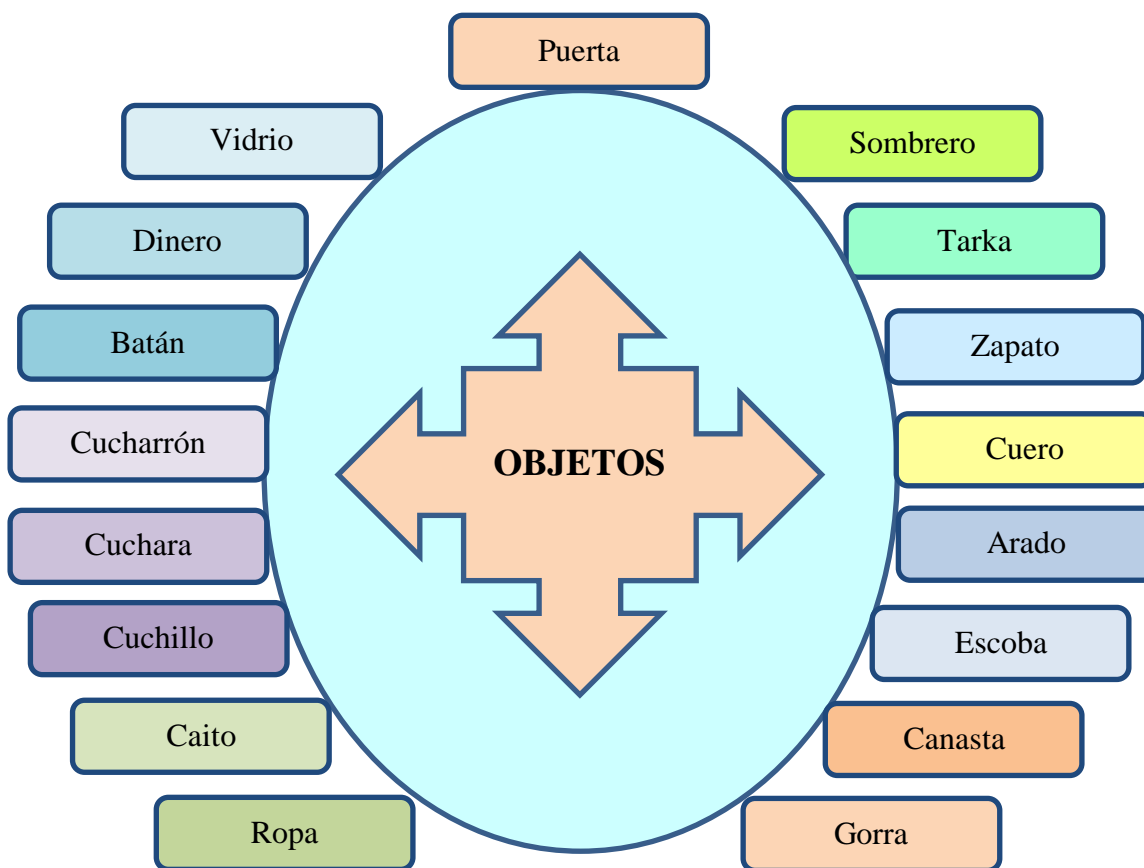
5.1.5. Objetos

Las “säwi” que refiere a los nombres de los objetos está conformado por la puerta de la casa, el vidrio, el dinero, el batán, el cucharón, las cucharas, el cuchillo, el caito, la ropa, la

gorra, la canasta, la escoba, el arado, el cuero, el zapato, la tarka y el sombrero. A continuación se caracteriza cada caso.

Figura 14

“Säwi” para los objetos



Fuente: Elaboración propia.

- Puerta de la casa

Tanto en la “säwi” (252) como en (253), indican que las mujeres jóvenes no deben sentarse en la puerta de la casa para que no den lugar a las habladurías de las otras personas.

(252) *Janiw uta punkur qunuñati, jaqiw ina ch’usat aytasir siwa (Ob.3,M/2006/DG)*
 ‘no hay que sentarse en la puerta de la casa, dice que la gente suele hablar sobre nosotros’

(253) *Janiw uta punkur qunuñati, jaqiw k’arintasir siwa (Ent.2,V/80/Pt)*
 ‘no hay que sentarse en la puerta de la casa, dice que la gente suele mentir’

- Vidrio

Según la “säwi” se recomienda a las mujeres jóvenes que no deben manipular trozos de vidrio para que no se embaracen de manera no deseada.

(254) *Pak'it qhisphill apnaqirinakaxa*, wawaniw uñjasipxir siwa (C.8,V/53/AP)
'los que manipulan los vidrios rotos, dice que suelen tener hijo/a de soltera'

- Dinero

Mediante las “säwi” (255 y 256), se sostiene que el dinero es solo para ver o que el dinero es como el viento o la nieblina, por lo que advierte a las personas que no deben enorgullecerse cuando tienen dinero (257); porque puede disiparse, así como el viento o la nieblina.

(255) *Qullqix nayramp uñxatañakiwa*, munasiñaw waranqa (Ob.2,M/2006/SO)
'el dinero es solo para mirar con los ojos, el amor es eterno'

(256) *Quris qullqix thaya urpjamawa*, yatiñasapiniw wiñayatakixa (C.10,M/50/Pc)
'el dinero o el oro es como el viento o la nieblina, lo que sabemos es eterno'

(257) *Janiw wali qullqinix tukuñati*, qullqix tukusirikiwa (Ent.2,V/80/Pt)
'no hay que aparentar tener mucho dinero, el dinero suele acabarse'

- Batán

No se aconseja sentarse encima del batán para no ser pobre (258), de igual manera tampoco se recomienda ponerse el batán encima de la cabeza (259). En el último caso, la persona que realiza dicho acto no podría crecer normalmente.

(258) *Wayk'iñ patarux janiw qunuñäkiti*, wiñay jaka q'arañaw siwa (Ob.1,F/1998/FM)
'no hay que sentarse encima del batán, dice que se suele ser pobre de por vida'

(259) *Pirkimpix janiw p'iqit k'umpxatasiñati*, jan jank'a jiltiriñaw siwa (C.8,V/53/AP)
'no hay que ponerse a la cabeza con el batán, dice que no se suele crecer normalmente'

- Cucharón

En este caso, se menciona que las personas cuando acaban de comer, no deben dejar el cucharón en la olla (260, 261). Resultado de ello, las crías de los ganados podrían nacer con deformaciones en las patas delanteras.

(260) *Janiw wisllax phukhur jaytañäkiti*, uywaw wisllir siwa (Ob.1,F/1998/FM)
'no hay que olvidarse el cucharón en la olla, dice que los ganados suelen nacer con patas deformes'

(261) *Janiw wisllax phukhur ayantat jaytjañati*, iwisqalluw kayu wisll wawachir siwa (Ent.2,V/80/Pt)

‘no hay que olvidarse el cucharón en la olla, dice que las crías de oveja suelen nacer con patas deformes’

- Cucharas

No es aconsejable comer con dos cucharas (262), a la postre, sea varón o mujer, puede tener problemas de adulterio.

(262) *Janiw pä kucharamp manq' añäkiti*, pä warminiñaw siwa (C.8,V/53/AP)
‘no hay que comer con dos cucharas, dice que se suele tener dos mujeres’

- Cuchillo

Tampoco se recomienda comer con el cuchillo (263), a fin de no generar problemas de incompatibilidad de carácter con otras personas.

(263) *Janiw kuchillump manq' añati*, jaqir pikayiriñaw siwa (Ob.1,F/1998/FM)
‘no hay que comer con cuchillo, dice que se suele hacer irritar a la gente’

- Caito

Las siguientes “säwi” están ligadas al significado del caito, similar al ovillo de lana. En la “säwi” (264) se hace énfasis en que el hilo de dos hebras funda la fortaleza de su constitución, en la “säwi” (265, 266 y 267) se aconseja a las mujeres embarazadas no hilar, no torcelar y no envolver la misma para que el cuello del feto no se envuelva con el ombligo.

(264) *Pä ch'ankhatpin kunas jikikipti*, ch'ulla ch'ankhax janiw kunarus jikikiptkaspati (Ent.2,V/80/Pt)
‘todo se realiza de dos hilos, con un solo hilo no se puede lograr nada’

(265) *Janiw k'anthiñati*, wawax kururumpiw kunkar muyuntayasir siwa (C.12,V/75/Iq)
‘no hay que torcelar, dice que el ombligo suele envolverse al feto’

(266) *Janiw ch'ankhax khiwiñati*, wawa kunkaruw kururux muyuntasir siwa (C.9,V/64/Pc)
‘no hay que envolver caito, dice que el ombligo suele envolverse al feto’

(267) *Janiw qapuñati*, kururuw wawar muyuntir siwa (C.3,M/80/Co)
‘no hay que hilar, dice que el ombligo suele envolverse al feto’

- Ropa

En cuanto a la ropa, de acuerdo con las “säwi”, se sostiene que no debe juntarse prendas de distintas personas para lavar (268), no debe teñirse la ropa cuando una está embarazada (269), tampoco debe cortar su ropa (270), ni poner a los niños ropas de color negro (271).

(268) *Janiw q'añu isix t'axsthapisiñati*, uñisjasiñaw siwa (O.2,V.M/50-80/MPc)
‘no hay que lavar juntas las ropas de diferentes personas, dice que se suelen odiarse’

(269) *Janiw isix tiñiñati*, wawaw purakar chhaqhir siwa (C.9,V/64/Pc)

‘no hay que teñir ropa, dice que el feto suele desvanecer’

(270) *Janiw isix khuchhuñati*, wawaw sira phallir siwa (C.3,M/80/Co)

‘no hay que cortar ropa, dice que el bebé suele despedir pedos’

(271) *Janiw ch'iyar isix wawar añuyañati*, chuyma jallpharatiriw siwa (C.9,V/64/Pc)

‘no hay que vestir de negro a los bebés, dice que suele aminorar su capacidad mental’

- Gorra

En esta “säwi, se previene que no debe hacerse perder la gorra de los niños para que a futuro cuando sean adultos no tengan sed constante (272).

(272) *Janiw wawa lluch'ux chhaqhayañati*, umat wañjayasiririw siwa (Ent.2,V/80/Pt)

‘no hay que hacer perder la gorra del bebé, dice que suele tener sed constante’

- Canasta

Al igual que que en los casos anteriores, la “säwi” indica que a los niños no se recomienda ponerse la canasta en la cabeza (273). Si ocurriese ello, posiblemente no tengan un crecimiento normal.

(273) *Janiw kanastamp p'iqi patar uchxatasiñati*, chaqullt'añaw siwa (O.2,V.M/50-80/MPc)

‘no hay que ponerse encima de la cabeza la canasta, dice que no se suele crecer’

- Escoba

No es aconsejable apalear o castigar con la escoba a las personas (274), según la “säwi” la persona que recibió el castigo suele irse de la casa sin destino definido.

(274) *Janiw pichañap jawq'asiñati*, saramuchuririw siwa (Ent.2,V/80/Pt)

‘no hay que sonar con la escoba, dice que se suele ir sin destino’

- Arado

Las mujeres no deben pasar por encima del arado que sirve para roturar o sembrar productos agrícolas (275). De darse dicha situación, posiblemente el arado se quiebre.

(275) *Janiw yapuchañ armax warmin kachañäkiti*, p'akisiriw siwa (Ob.3,M/2006/DG)

‘las mujeres no deben pasar por encima del arado, dice que se suele quebrar’

- Cuero

No se recomienda vestirse o ponerse a la espalda con cuero de animales, si ocurriese tal hecho (276), podría llevar o arrastrar a la persona el agua turbia del río.

(276) *Janiw lip'ichimp awayusiñati*, juri umaw apir siwa (Ent.1,M/75/VI)
'no hay que cubrirse con el cuero, dice que el agua turbia suele arrastrarse'

- Zapato

Al igual que en caso anterior, a las mujeres no está permitido ponerse los calzados de los varones a fin de no sufrir imposiciones (277).

(277) *Janiw chacha sapatux uchasiñati*, apnaqayasiñaw siwa (O.2,V.M/50-80/MPc)
'no hay que ponerse el calzado de los varones, dice que se suele dominar'

- Tarka

A las mujeres jóvenes, se les encarga que no deban tocar instrumentos de viento para que cuando sean madres no les gotee leche (278).

(278) *Janiw tarqax phusañati*, lichiw ch'aqir siwa (C.3,M/80/Co)
'no hay que tocar instrumentos de viento, dice que suele chorrear la leche'

- Sombrero

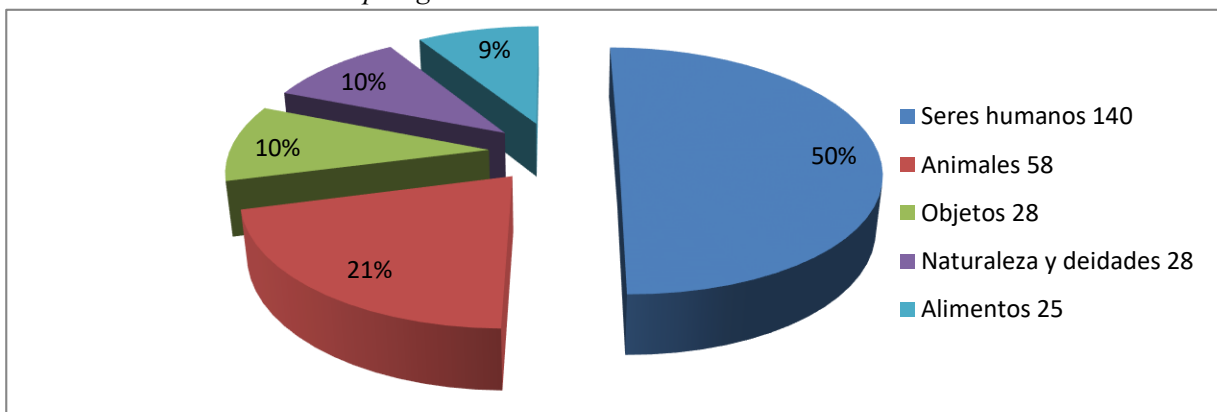
La siguiente "säwi" menciona que, sean varones o mujeres, no deben ponerse dos sombreros para no tener dos parejas o en otros casos no cometer adulterio (279).

(279) *Janiw pä sumpirux asxatasiñati*, pä warminiñaw siwa (Ent.1,M/75/VI)
'no hay que ponerse dos sombreros, dice que se suele tener dos mujeres'

5.1.6. Frecuencias de tipologización de las "säwi" aymara

Realizando una comparación en la frecuencia de uso de las "säwi", se tiene los siguientes datos.

Figura 15
Frecuencias de la tipologización de las "säwi"



Fuente: Elaboración propia.

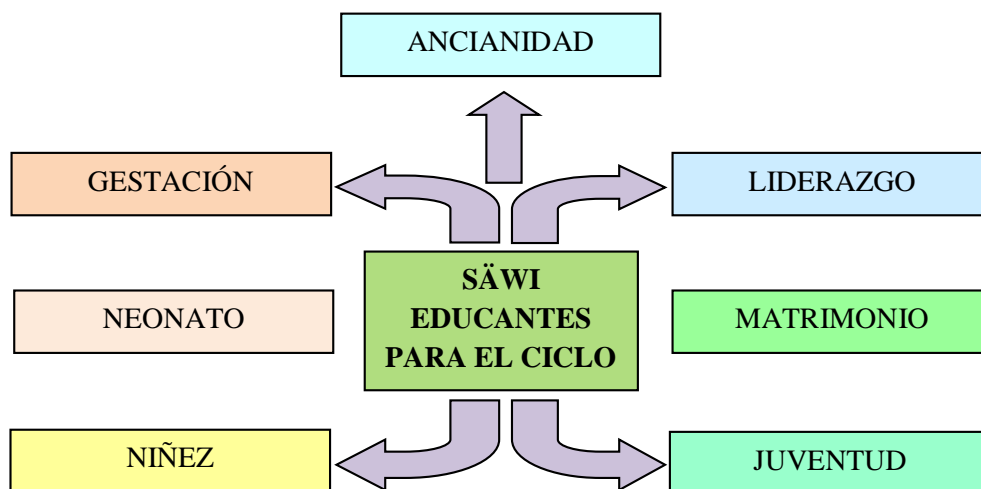
De acuerdo a la sistematización, de un total de 279 “säwi” aymaras, un 50% corresponde a las palabras relacionadas con el ser humano, entre ellos, la comunidad, la pareja, el matrimonio, los padres, el embarazo, los bebés, los niños, los adolescentes, la juventud, la mujer, el varón, las personas, los parientes, el prójimo, la viudez, la orfandad, el difunto; las actitudes y comportamientos, además de los hábitos. Un 21% refiere a los nombres de animales, sean estos, carnívoros, aves, reptiles, herbívoros, peces, roedores, batracios e insectos. Un 10% de “säwi” aymaras presentan los nombres de los objetos. Un 10% de “säwi” aymaras se refiere a la naturaleza y deidades; y un 9% a los alimentos.

5.2. “Säwi” aymaras educantes en relación con el ciclo vital del ser humano

Las “säwi” aymaras educantes relacionadas con el desarrollo biopsicosocial del ser humano andino aymara, cubren todo el proceso evolutivo del hombre y la mujer aymara. A partir de ello, se identifican: “säwi” para la gestación, para el neonato, para la niñez, para la juventud, para el matrimonio, para el liderazgo y la ancianidad.

Figura 16

“Säwi” aymaras educantes para el ciclo vital



Fuente: Elaboración propia.

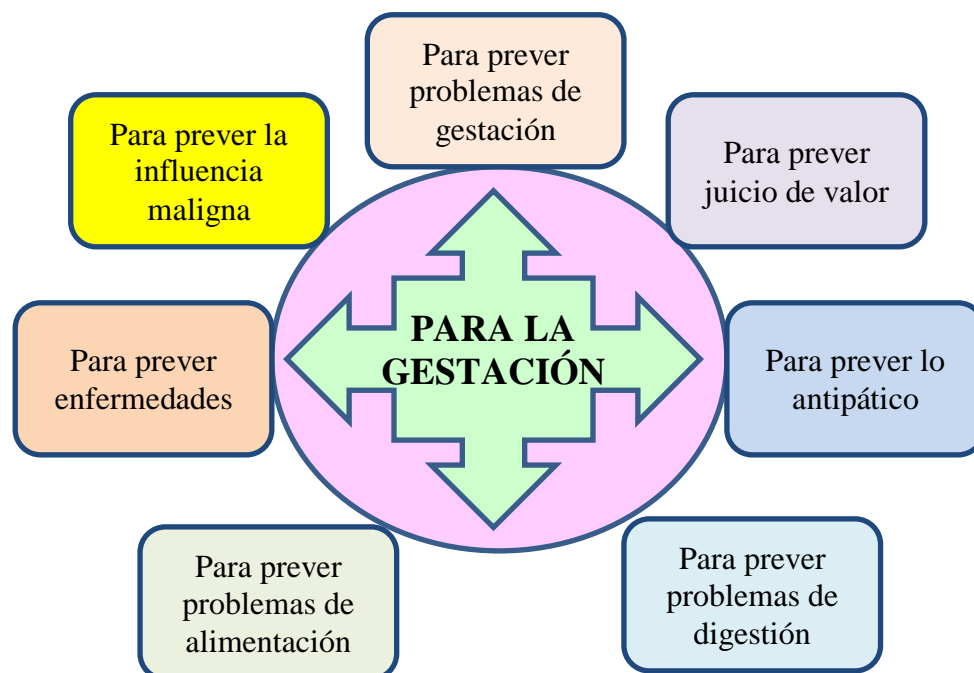
5.2.1. ‘Säwi’ para la gestación

Las “säwi” utilizadas por los pobladores de Pucarani durante la gestación de la mujer están relacionados con los problemas de gestación, la prevención de la influencia maligna, las

enfremedades, la alimentacion, la digestión, lo antipático y juicios de valor. A continuación, se detalla cada una de ellas.

Figura 17

“Säwi” para la gestación



Fuente: Elaboración propia.

- Para prevenir problemas en la gestación

Existen “säwi” aymaras que enuncian problemas que pueden ocurrir durante la gestación. Éstos están relacionados con el desvanecimiento del feto (280), el ahorcamiento del feto (281) y la adhesión de la placenta del feto al cuerpo de la madre (282, 283). En este caso, las acciones laborales que realiza la madre, sea el teñido, el hilado o el tejido, se transfieren hacia el feto. Véase los casos:

(280) Janiw isi tiñiñati, *wawaw purakar chhaqhir siwa (C.9,V/64/Pc)*

‘no hay que teñir ropa, dice que el feto suele desvanecer’ⁱ

(281) Janiw qapuñati, *kururuw wawar muyuntir siwa (C.3,M/80/Co)*

‘no hay que hilar, dice que el ombligo suele envolverse al feto’

(282) Janiw k’anthiñati, *wawax kururumpiw kunkar muyuntayasir siwa (C.12,V/75/Iq)*

‘no hay que torcelar, dice que el ombligo suele envolverse al feto’

(283) Janiw ch’ankhax khiwiñati, *wawa kunkaruw kururux muyuntasir siwa (C.9,V/64/Pc)*

‘no hay que envolver caito, dice que el ombligo suele envolverse al feto’

(284) Janiw jikhanit lupintayasiñati, *wawaw sijskatasir siwa (C.7,M/72/Cho)*
'no hay que hacerse insolar, dice que el feto suele pegarse'

(285) Janiw lupir qunuñati, *jakañaw jakkatasir siwa (C.3,M/80/Co)*
'no hay que hacerse insolar, dice que la placenta suele pegarse'

Por otro lado, a falta de cuidado físico en relación con la insolación (284), también causa serios problemas durante la gestación. Resultado de ello la madre tendrá dolores en la espalda antes y en el parto (285). Posiblemente, el niño no nazca de manera natural y sea intervenido por el o la partera de la comunidad.

- Para prevenir la influencia maligna

Cuando una madre embarazada camina de noche, existe la posibilidad de que sea objeto de alguna influencia maligna (286). Resultado de ello, la madre podría abortar o sufrir un parto prematuro.

(286) Janiw arumanakax sarnaqañati, *yanqhaw uñkatasir siwa (C.12,V/75/Iq)*
'no hay que caminar de noche, dice que el maligno suele aparecer'

En este caso, cuando una madre embarazada camina de noche sin la compañía de nadie, existe la susceptibilidad de que ocurra algo impredecible. Lo que advertirá en los habitantes para el uso de la "säwi" mencionada.

- Para prevenir enfermedades

Durante la gestación también se utilizan "säwi" aymaras relacionadas con la enfermedad del feto. Aquí, se impide a las embarazadas a que puedan ver el cadáver de algún muerto (287).

(287) Janiw jaqi jiwatar uñañati, *larphaw mantir siwa (C.9,V/64/Pc)*
'no hay que mirar al muerto, dice que suele contagiarse el raquitismo'

Dicha enfermedad consiste en que el recién nacido ya puede tener desde el vientre de la madre la enfermedad del raquitismo, a consecuencia de haber visto su madre el cadáver.

- Para prevenir problemas de alimentación

Otra "säwi" que enuncia el problema de salud de la madre durante la gestación se refiere a la abundancia o no de la leche después del parto (288).

(288) Janiw jikhanit thayjayasiñati, *janiw lichi utjirikit siwa (C.7,M/72/Cho)*
'no hay que hacerse resfriar la espalda, dice que suele haber poca leche'

En este caso, menciona que la madre debe cuidarse la espalda, especialmente del frío. Entonces, ello enuncia que, si ocurriese lo contrario, cuando nazca el niño no habrá leche abundante para alimentarlo.

- Para prever problemas de digestión

También existe una “säwi” que advierte la ocurrencia del pedo en los niños recién nacidos. Aquí se dice que, cuando la madre está en proceso de gestación, no debe cortar telas o ropa (289).

(289) Janiw isix khuchhuñati, *wawaw sira phallir siwa (C.3,M/80/Co)*
'no hay que cortar ropa, dice que el bebé suele echar pedos'

Por ello, según los informantes, no se permite o se advierte a las mujeres embarazadas que no deben cortar ropa ni telas para que los recién nacidos no tengan problemas de digestión.

- Para prever lo antipático

Existen “säwi” aymaras relacionadas con lo antipático del bebé. Es decir, cuando el bebé nace, puede tener rasgos físicos que no agradan a la familia o la comunidad (290, 291, 292). Ello se expresa mediante las siguientes “säwi” aymaras:

(290) Janiw anch ikiñati, *wawaw t'arwararir siwa (C.9,V/64/Pc)*
'no hay que dormir mucho, dice que suele el vello suele crecer mucho'

(291) Janiw qunuñati, *p'iqiw wawar pallall jilir siwa (C.12,V/75/Iq)*
'no hay que sentarse mucho, dice que la cabeza del bebé suele crecer plano'

(292) Janiw tarqa phusañati, *lichiw ch'aqir siwa (C.3,M/80/Co)*
'no hay que tocar instrumentos de viento, dice que suele chorrear la leche'

En el contexto andino aymara, tener abundante pelo en todo el cuerpo no es estético, lo propio ocurre con la cabeza achatada. En las adolescentes se observa como antipático, el fluir de la leche cuando son solteras.

- Para prever juicio de valor

En algunos casos, existen personas que no aceptan los defectos de otras personas. En este caso, la “säwi” refiere que no se debe criticarse los aspectos negativos de las otras personas (293).

(293) Janiw jaqir uñchukiñati, *wawax kikipakirw siwa (C.7,M/72/Cho)*
'no hay que mirar a la gente, dice que el bebé suele ser igual'

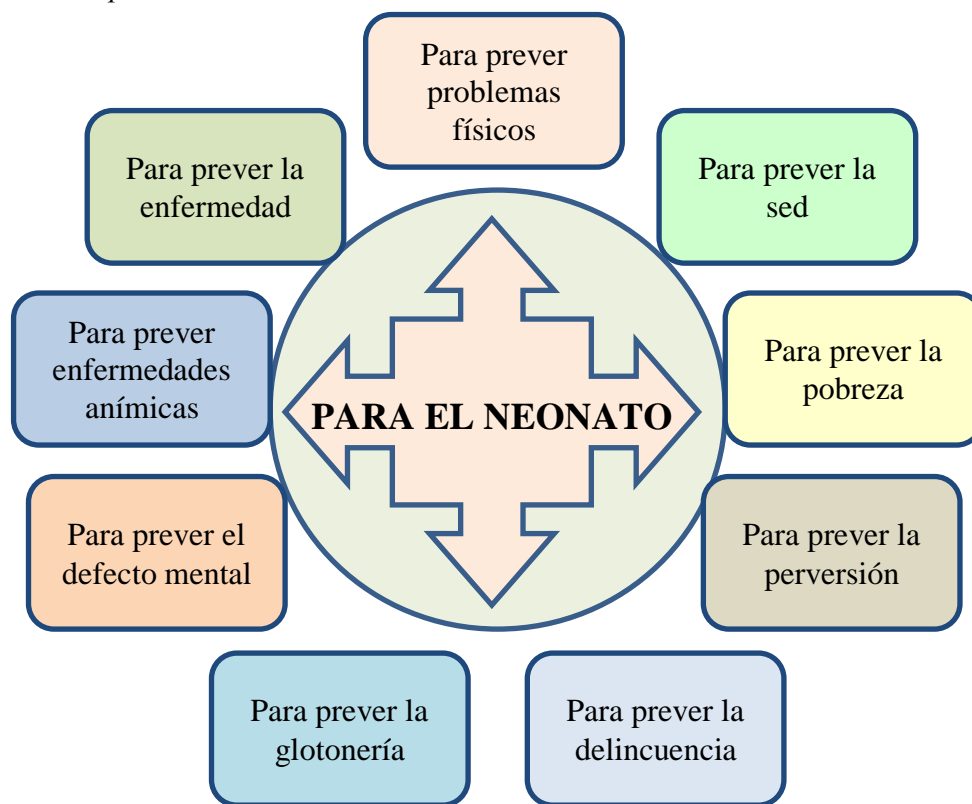
Si ocurriese tal hecho, aquella persona que reprocha el defecto de las otras personas, también puede sufrir las mismas consecuencias, pero en relación con su hijo o sus nietos.

5.2.2. 'Säwi' para el neonato

Existen "säwi" aymaras que se utilizan en los primeros meses del recién nacido. Las cuales sirven para prevenir defectos físicos, enfermedades anímicas, el defecto mental, la glotonería la delincuencia, la perversión, la pobreza y la angustia. A continuación, se caracteriza cada una de ellas.

Figura 18

"Säwi" para el neonato



Fuente: Elaboración propia.

- Para prevenir problemas físicos

Estas "säwi" aymaras que enuncian problemas relacionados con aspectos físicos que pueden ocurrir durante los primeros meses de vida de los bebés, expresan la causa por lo que banean (294, 295), la causa por lo que las uñas se depilan (296), la causa por lo que los bebés son morosos en su reacción (297) o que sus dientes serán dispersos (298, 290). Al igual que en

los casos anteriores, existen otras acciones no consentidas que afectan a los bebés, cuando éstas no se obedecen por los adultos. Véase los casos:

(294) Janiw wawarux jamp'atiñati, *llawsa ch'aqiriw siwa (C.9,V/64/Pc)*

'no hay que besar a los bebés, dice que suele rebalsar saliva de los labios'

(295) Janiw wawa inqhix llawq'añati, *llawsa ch'aqiriw siwa (C.7,M/72/Cho)*

'no hay que tocar el mentón del bebé, dice que suele derramar saliva'

(296) Janiw wawar anuqallux apnaqayañati, *silluw chawllachir siwa (C.12,V/75/Iq)*

'no hay que hacer manipular a los bebés el perro o gato, dice que las uñas suelen rajarse'

(297) Janiw puqi ñuñuyañati, *jathi janchiniriw siwa (C.3,M/80/Co)*

'no hay hacer mamar mucho calostro, dice que suele tener cuerpo pesado'

(298) Janiw wawarux sanuñati, *laka williriwa (C.7,M/72/Cho)*

'no hay que peinar al bebé, dice que sus dientes suelen ser ralos'

(299) Janiw tiringhuyax wawar manq'ayañati, *lakaw awkirux chhulluqir siwa (O.3,V/52/MPc)*

'no hay que comer de niño la quijada, dice que de anciano suele rechinar los dientes'

Cuando no existe la protección necesaria a los bebés, sin tomar en cuenta las “säwi” mencionadas, pueden ocurrir las advertencias enunciadas. Por ello, en las comunidades aymaras alertan generalmente a las madres como a los padres y hermanos mayores, que deben tener prudencia con el cuidado del bebé, siendo que estos aspectos afectan a la estética o la ligereza que deben tener los bebés.

- Para prevenir la enfermedad

En este caso, las “säwi” aymaras, alertan sobre el cuidado de los bebés de ciertas enfermedades que a la larga pueden tornarse críticas. Por ello de manera indirecta advierte sobre las causas de las enfermedades de la respiración (300), la vista (301), el dolor de estómago (302) o simplemente una enfermedad (303).

(300) Janiw wilan tawaqump wawax uñayañati, *t'isiw mantir siwa (C.9,V/64/Pc)*

'no hay que hacer mirar a los bebés con chicas con menstruación, dice que suele entrar moco seco'

(301) Janiw janir kimsa phaxsin wawarux intix uñch'ukiyañati, *mikiw mantir siwa (C.7,M/72/Cho)*

'no hay que hacer mirar a los bebés el sol, dice que suele entrar enfermedad de los ojos'

(302) Janiw wawarux jariqasax ñuñuyañati, *purak usuniriw siwa (C.3,M/80/Co)*

'no hay que hacer mamar a los bebés al lavar, dice que suelen tener dolor de estómago'

(303) Janiw wawax aliqat laruyañati, *usuntiriw siwa (C.7,M/72/Cho)*

'no hay que hacer llorar a los bebés a propósito, suele enfermarse'

Estas advertencias son dirigidas a las personas que cuidan los bebés. Entre ellos pueden estar los padres novicios o las madres novicias. Lo propio ocurrirá con los hermanos mayores o las otras personas de la familia como también las personas extrañas.

- Para prevenir enfermedad anímica

Las “säwi” aymaras que enuncian problemas anímicos en los niños se relacionan con el dolor de cabeza (304) y la influencia maligna (305, 306). Aquí, la falta de cuidado en el manipuleo de las prendas del bebé o haber dejado el agua sucia por mucho tiempo, se transfieren simbólicamente hacia la salud del bebé.

(304) Janiw wawa sumirux muyuyañati, *p'iqi usunirw siwa (C.9,V/64/Pc)*
'no hay que hacer girar el sombrero del bebé, dice que suele tener dolor de cabeza'

(305) Janiw wawa isix uraqir jalaqtayañati, *pachaw jallpharir siwa (C.7,M/72/Cho)*
'no hay que hacer caer la ropa del bebé al suelo, dice que el suelo suele lamer'

(306) Janiw wawa jarit umax jaytjañati, *supayaw jarisir siwa (C.12,V/75/Iq)*
'no hay que dejar el agua lavado al bebé, dice que suele lavarse el maligno'

Se afirma que las acciones no permitidas deben ser cuidadosamente observadas para no incurrir en desgracias que posteriormente no pueden ser remediadas.

- Para prevenir defecto mental

Existen “säwi” aymaras para prevenir el defecto mental de los neonatos. Estas “säwi” están relacionadas con la falta de memoria (307) y la estupidez (308). En este caso, la falta de cuidado en poner una ropa adecuada o haber descuidado al niño para que un gallo lo patee, son causas suficientes para que la salud del bebé se deteriore.

(307) Janiw ch'iyar isix wawar añuyañati, *chuyma jallpharatirw siwa (C.9,V/64/Pc)*
'no hay que vestir de negro a los bebés, dice que suele aminorar su capacidad mental'

(308) K'ank'ampix wawarux janiw takjayañati, *wawax ipirw siwa (C.3,M/80/Co)*
'No hay que hacer patear al niño con el gallo, dice que suele volverse tonto'

Al igual que en los casos anteriores, estas “säwi” están dirigidas a las personas que cuidan los bebés, quiénes deben tener sumo cuidado para que no ocurran situaciones lamentables a los bebés, así como refieren las “säwi” aymaras.

- Para prever la glotonería

En el contexto andino aymara, cuando nacen los bebés, las madres no amamantan inmediatamente, sino que esperan por lo menos un día, para luego recién amamantarlo. Según la “säwi” se dice que dar de beber el calostro al bebé, podría generar hambre continua cuando sea grande (309), es decir tener glotonería. Véase el ejemplo:

(309) Janiw asu wawarux puqi ñuñt'ayañati, *manq'at awtjayasiririw siwa (C.9,V/64/Pc)*
'no hay que hacer mamar el calostro al recién nacido, dice que suele tener hambre continua'

Debido a esta situación, según los informantes, es necesario echar la primera leche o el calostro para luego recién amamantar al bebé. Asimismo, los informantes mencionan que los niños o niñas que se alimentan del primer calostro podrían tener pesadez corporal cuando sean adultos.

- Para prever la delincuencia

Mediante la “säwi” se advierte y se castiga psicológicamente. Tal hecho acontece con el siguiente ejemplo, donde se menciona sobre la causa por el que una persona puede tornarse en delincuente (310). En este caso, esta acción vedada se puede dar cuando al bebé recién nacido le cortan las uñas.

(310) Janiw wawar sillux khuchhurañati, *lunthatiriw siwa (C.3,M/80/Co)*
'no hay que cortar las uñas al bebé, dice que suele ser ladrón'

(311) Lunthatañax *jaqitakis p'inqa, anutakis unra (O.4,V/72/MPc)*
'robar es una vergüenza para la gente y onra para el perro'

El robo se compara con la acción que realiza el perro. Es decir metafóricamente, el que roba es un perro (311). Tal hecho constituye una vergüenza para la comunidad y un castigo psicológico para la persona.

- Para prever la perversión

En este caso, la “säwi” menciona sobre la actitud sexual perversiva de las personas (312). Para que ello no ocurra, es recomendable cortar el ombligo dejando solamente un pedazo. Contrariamente, influirá en las personas. Cuando sea adulto, podría incurrir en hechos permisivos.

(312) Janiw wawa kururux jayat khariqañati, *qachu q'aririw siwa (C.9,V/64/Pc)*
'no hay que cortar el ombligo de los bebés de muy largo, dice que suele ser pervertido'

Desde una perspectiva figurativa, lo largo del ombligo en el bebé tiene relación con el deseo sexual constante cuando sea adulto, lo que influye a que varones o mujeres muestren su tendencia hacia la perversión.

- Para prever la pobreza

La “säwi” señala que la causa de la pobreza está condicionada a caminar descalzo cuando se es bebé (313). Es decir, cuando ven andar a un bebé descalzo, las personas adultas indican que dicho bebé será pobre o desdichado.

(313) Janiw wawarux q'ara kayuk sarnaqayañati, *jan kunaniriw siwa*(C.8,V/53/AP)
'no hay que hacer caminar a los bebés pies descalzos, dice que no suelen tener bienes'

En este caso, cuando los bebés empiezan a caminar después del gateo, los padres o los hermanos siempre tendrán el cuidado de poner los calzados, las medias o las abarcas. Por otro lado, caminar descalzo significa no tener nada, es decir ser pobre.

- Para prever la sed

Se considera al agua como un recurso imprescindible. La “säwi” tiene que ver con la sed que una persona puede tener resultado de un descuido al perder el gorro del bebé (314). Este hecho llevará a la larga a que la persona sienta sed constante en su vida.

(314) Janiw wawa lluch'ux chhaqhayañati, *umat wañjayasiririw siwa* (C.7,M/72/Cho)
'no hay que hacer perder la gorra del bebé, dice que suele tener sed constante'

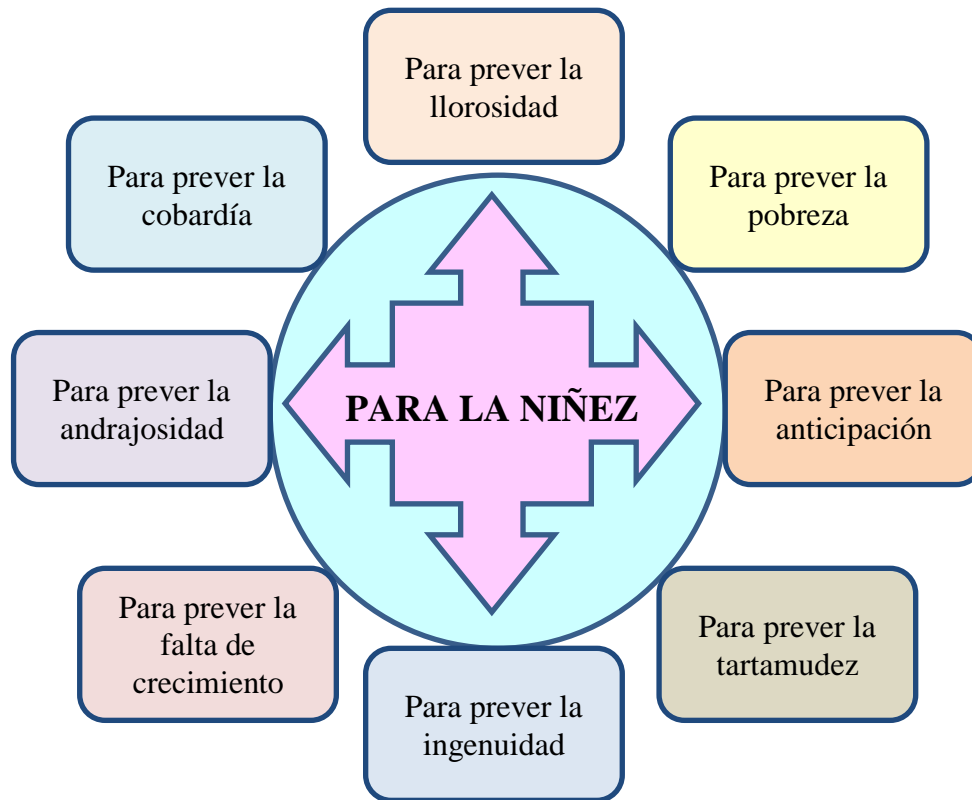
Pero desde el plano figurado, también está relacionado con la pérdida de una pertenencia, la misma generaría en la persona la falta de algo, en este caso la constante sed.

5.2.3. 'Säwi' para la niñez

Para los niños, existen “säwi” aymaras que se utilizan con funciones orientativas que preven diferentes situaciones de la vida. Entre ellos, se constatan “säwi” que sirven para prevenir la llorosidad, la cobardía, la andrajosidad, el crecimiento físico, la ingenuidad, la tartamudez, la anticipación y la pobreza. A continuación se especifica cada una de ellas.

Figura 19

“Säwi” para la niñez



Fuente: Elaboración propia.

- Para prever la llorosidad

La actitud llorosa de los niños sería resultado de haber comido el huevo de un ave llamado tiki tiki (315). En ese sentido, no se permite comer a los niños el huevo del tiki tiki.

(315) Tiki tiki k’awnax janiw manq’añati, *jachawalläñaw siwa* (C.8,V/53/AP)
‘no hay que comer el huevo del tiki tiki, dice que se suele ser llorón’

La actitud llorosa del niño se relaciona por el lado simbólico con los sonidos que emite dicha ave, por lo que no sería recomendable comer su huevo.

- Para prever la cobardía

Lo propio ocurre con el pulmón del pollo. La actitud cobarde que muestran los niños o las niñas sería producto de haber comido el pulmón del pollo (316). Ello hace que las madres no den de comer a los niños el pulmón del pollo.

(316) Wallpan chuymapax janiw manq’antañäkiti, *llaythäñaw siwa* (C.8,V/53/AP)
‘no hay que comer el pulmón del pollo, dice que se suele ser cobarde’

La cobardía mostrada por los niños o niñas, en el lado figurativo tiene relación en que el pulmón del pollo es blando y delicado, por lo que los niños se comportan de esa manera.

- Para prever la andrajosidad

En las comunidades, a veces los niños son tan curiosos que sin prever las consecuencias manipulan los nidos de las aves (317). Resultado de ello, surge esta “säwi” que prevee la no manipulación del nido del gorrión.

(317) Phichhitankan tapapax janiw apnaqañati, *isit thantharmuchtan siwa (C.8,V/53/AP)*
'no hay que manipular el nido del gorrión, dice que se vuelve andrajoso'

En otras palabras, el gorrión recoge una infinidad de objetos, en su mayoría pelos, para construir su nido. Entonces, desde la perspectiva simbólica, este hecho se traslada al actuar del niño que manipula en sus tiempos libres el nido del gorrión. Por lo que correría la misma suerte del gorrión y ser andrajoso. Pero también estaría relacionado a que, cuando el niño no coadyuva en las labores cotidianas de la familia, posiblemente ande con ropa andrajosa por la flojera que tiene.

- Para prever la falta de crecimiento físico

Las personas adultas advierten a los niños y niñas a que no puedan ponerse objetos pesados encima de la cabeza (318). Debido a que no podrán crecer normalmente. En este caso, el resultado de ponerse encima la cabeza un batán, será acto suficiente para que no tenga normal crecimiento sea el niño o la niña.

(318) Pirkimpix janiw p'iqit k'umpxatasiñati, *jan jank'a jiltiriñaw siwa (C.8,V/53/AP)*
'no hay que ponerse a la cabeza con el batán, dice que no se suele crecer normalmente'

Desde la percepción figurada, lo pesado aplasta a lo pequeño o liviano. Por ello se piensa que el batán aplasta al niño, por lo que dejará de crecer normalmente.

- Para prever la ingenuidad

Que los niños o niñas hayan comido la cabeza del pollo, puede ser motivo para que de adolescentes no tengan la capacidad suficiente para desarrollar la memoria a largo plazo (319). Debido a ello, en las comunidades, generalmente no dan de comer a los niños la cabeza del pollo.

(319) Wallpa p'iqix janiw wawäsinx manq'añati, *jisk'a p'iqikiñaw siwa (C.8,V/53/AP)*
'siendo niño, no hay que comer la cabeza del pollo, dice que se suele ser ingenuo'

Desde el lado figurativo la cabeza del pollo significa lo pequeño. Entonces, si se como la cabeza del pollo también se tendrá una memoria a corto plazo.

- Para prever la tartamudez

Al igual que en los otros casos, la tartamudez en los niños o las niñas sería resultado de haber comido el huevo del ave denominado k'ili k'ili (320). Por lo mismo, en las comunidades no se permitirá que los niños coman dicho huevo.

(320) K'ili k'ilin k'awnapax janiw wawarux manq' ayañati, *khakha aruniriw siwa (C.8, V/53/AP)*
'no hay que hacer comer el huevo del k'ili k'ili al niño, dice que suele ser tartamudo'

En el plano figurado, este aspecto estaría relacionado con los sonidos onomatopéicos que emite dicha ave. Es decir, como una especie de tartamudeo. Por lo que el niño o la niña que como el huevo de dicha ave tendría rasgos similares en su voz.

- Para prever la anticipación

A veces los niños reproducen acciones que a futuro podrían realizar. Pero en estos juegos infantiles también surgen juegos que no son recomendables en relación con la familia o la comunidad (321). Casos como el morir, el robar, el matar u otros. Entonces, de acuerdo a la "säwi", no sería recomendable que los niños reproduzcan acciones no aceptadas por la familia y la sociedad.

(321) Janiw akjamayäwa, ukjamayäw sas anatañäkiti, *simpasiñaw siwa (O.4, V/72/MPC)*
'no se suele jugar diciendo sere así, dice que se suele anticipar'

Si el caso ocurriese, si se imita una acción no recomendada, como el matar o robar por ejemplo, entonces este hecho podría anticiparse para el futuro. Resultado de ello, si ocurriese lo anticipado en el futuro, razón de ello la comunidad podría decir –eso ya fue anticipado–.

- Para prever la pobreza

Los niños no preven las consecuencias que podrían ocasionar el manipuleo de los nidos de las aves. Por ello, la "säwi" insta a que los niños no deberían urgar dichos nidos (322).

(322) Janiw jamach'in tapapax llamkhañati, *pisin jakasiriñaw siwa (C.8, V/53/AP)*
'no hay que hurgar el nido de las aves, dice que se suele vivir pobre'

Desde el lado figurativo, el manipuleo de los nidos por los niños está relacionado con la pérdida del tiempo en acciones no recomendadas por la familia. Resultado de ello, como el

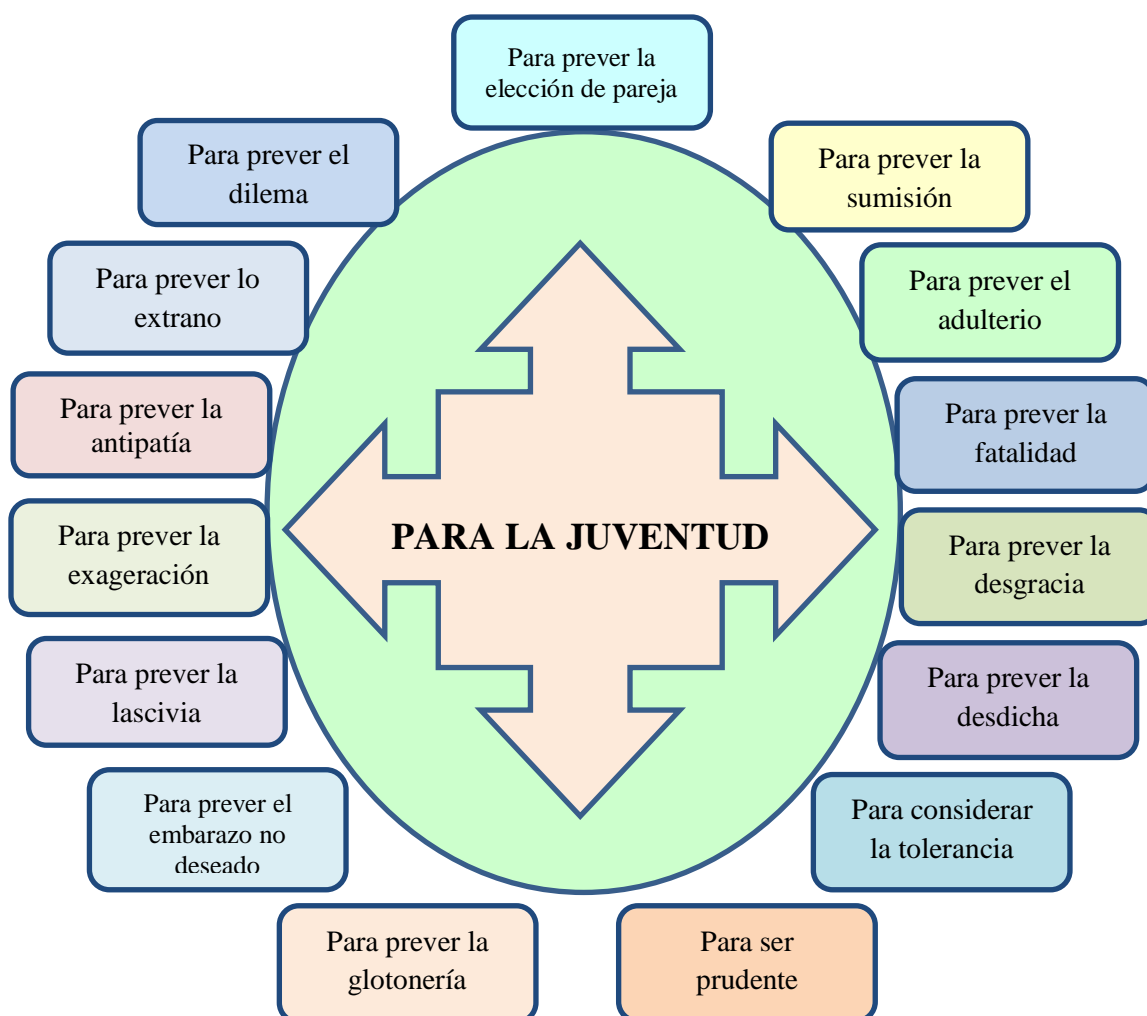
niño no está ocupado en funciones beneficiosas que le pueden ser útiles. Es decir, el actuar de las aves se asocia con la ociosidad del niño.

5.2.4. 'Säwi' para la juventud

Existen "säwi" aymaras que se utilizan para orientar a la juventud. Estos sirven para prevenir la elección de la pareja, para prevenir el dilema, para prevenir de lo extraño, la antipatía, la exageración, la lascivia, el embarazo no deseado, la glotonería, para prever la tolerancia, la maldición, la desgracia, la precosidad, el adulterio y la sumisión. A continuación se especifica cada una de ellas.

Figura 20

"Säwi" para la juventud



Fuente: Elaboración propia.

- Para prever la elección de la pareja

Se tiene la concepción de que lo extraño no siempre es recomendable (323). Por ello mediante esta “säwi”, los padres como los ancianos encargan a las personas jóvenes a que elijan como su pareja de las o los existentes en la comunidad.

(323) Warmis chachasa, laq'utas ch'inqhata *marka masisapuniw munañ siwa* (C.3, M/80/Ca)
'sea mujer o varón, sea con defectos, dice que hay que querer de nuestro pueblo'

En este caso, metafóricamente enuncia que a pesar de los defectos que tenga la pareja elegida, no será difícil congeniar con él o ella como con una persona extraña. Es más, para la misma familia será fácil enlazar la relación de parentesco, puesto que se trata de una persona conocida.

- Para prever el dilema

Al igual que en el anterior caso, advierte a las personas jóvenes que no deben apresurarse en buscar pareja (324). Aquí, la “säwi” trata de apaciguar las pasiones juveniles. Porque sugiere que en su debido momento llegará a tener su pareja.

(324) Waynuchüsax janiw anch warmix thaqhañäkiti, *warmix inawa, chhijchhit juyphich apixa*
(O.4, V/72/MPc)
'siendo joven no hay que apresurarse en buscar pareja, existen muchas mujeres...'

Asimismo, sugiere que no debería confiarse en las personas desconocidas, puesto que lo conocido estará ahí hasta que llegue la hora de la decisión acertada.

- Para prever lo extraño

Tanto a las mujeres como a los varones, los ancianos encargan con esta “säwi” para que no se equivoquen en la elección de su pareja (325). Se considera como algo preciado que se elija una pareja de entre los existentes en la comunidad.

(325) Chachas warmis markasankiripuniw *ch'inqhata laq'utas waranqaxa* (O.4, V/72/MPc)
'Sea mujer, sea varón, tenga defectos o no, de nuestro pueblo no más siempre es confiable'

En este caso, metafóricamente, los defectos físicos u otros llegan a ser secundarios. Lo importante es que la pareja elegida sea conocida en la comunidad, pese a tener defectos físicos u otros.

- Para prever la antipatía

Se dice que no debería comerse la carne de ch'uwakira para que la piel de los jóvenes no se torne oscura (326). Si ocurriese tal hecho, entonces podría ser difícil conseguir la pareja, debido a su mal aspecto.

(326) Ch'uwakiran aychapax janiw waynanakan manq'añäkiti, *janchiw ch'iyarrantir siwa* (C.7,M/72/Cho)

'en los jóvenes no hay que comer la carne de ch'uwakira, dice que la piel suele ennegrecerse'

Al igual que en los casos anteriores, en el sentido figurado, el comer la carne de dicha ave que tiene piel negruzca, podría ser consecuencia de que la piel de la persona que come se torne en negruzca. Resultado de ello podría generar antipatía en relación con las otras personas de su edad.

- Para prever la exageración

A veces la comunidad observa los aspectos que sobrepasan de lo aceptable. Ello ocurre cuando un joven busca como pareja a una mujer de estatura alta (327). Pero esto no es por casualidad, sino sería resultado de haber comido papas grandes.

(327) Yuqalläsinx janiw jach'a ch'uqix manq'añäkiti, *jach'a warminiñaw siwa* (C.8,V/53/AP)

'siendo varón no hay que comer papa grande, dice que se suele tener mujer alta'

La figura de papa grande se traslada metafóricamente a una mujer de estatura alta. Tener una mujer de estatura alta no será bien visto en la familia, así como por la comunidad.

- Para prever la lascivia

En este caso, la "säwi" está dirigida a los jóvenes. Menciona que si un joven toma el extracto de agua de la flor denominada floripondio (328), tendrá un comportamiento lascivo. Por ello, se recomienda no beber el extracto de dicha flor.

(328) Luriphunti panqaran junt'ümapax janiw umañati, *warmi walithaqhiriñaw siwa* (C.8,V/53/AP)

'no hay que tomar el agua del luriphunti, dice que se suele buscar mujer'

En este caso, falta saber si esta flor tiene algunas propiedades energéticas para que pueda generar en el aspecto biológico algunos inconvenientes en los varones para que muestren actitudes inmorales.

- Para prever el embarazo no deseado

Esta “säwi” va dirigida a las mujeres solteras. Refiere que no se recomienda manipular los vidrios rotos (329). Ello ocasionaría a que la persona tenga a futuro un hijo no deseado o de soltera.

(329) Pak’it qhisphill apnaqirinakaxa, *wawaniw uñjasipxir siwa (C.8,V/53/AP)*
‘los que manipulan los vidrios rotos, dice que suelen tener hijo/a de soltera’

Por otro lado, siendo muy particular el accionar de las personas jóvenes en la comunidad, el manipular los vidrios rotos, sería como una especie de ostigamiento a los varones, cuando éste brilla con la luz del sol. En este caso, cualquier varón se sentiría acosado por la mujer que manipula un vidrio roto que brilla, resultado de ello podría sufrir una violencia sexual.

- Para prever la glotonería

Generalmente los varones, no están consentidos a manipular la olla. Entonces, si ocurriese tal hecho en una familia, posiblemente a futuro este varón tenga hambre constante y que quiera desplazar el rol de la mujer (330).

(330) Yuqalläsinx janiw phukhut manq’añati, *manq’at awtjayasiriñaw siwa (C.13,M/49/Pc)*
‘siendo varón no hay que comer de la olla, dice que se suele darse hambre constantemente’

Puesto que en el contexto andino aymara, los roles son muy importantes. Cada miembro de la familia sabe lo que debe hacer y no hacer. Por otro lado, desde un plano figurativo, la olla constituye un objeto que no se sacia, es como si tuviese hambre constante, por lo que se transfiere dicho significado al varón que manipula la olla.

- Para ser prudente

Otro de los aspectos que se contempla en este caso con la actitud de una mujer joven, es que ella no está permitida a que remede o se haga la burla del brujo, puesto que debería ser prudente con su accionar personal (331). Si fuese así, posiblemente llegue a ser la mujer de dicho personaje.

(331) Imill wawäsinx, janiw ch’amakanitx phiskasiñati, *layqkatasiriw siwa (C.8,V/53/AP)*
‘Siendo mujer soltera, no hay que burlarse del ch’amakani, dice que suele embrujar’

Existen cosas que no se pueden hacer ni por ocurrencia en la comunidad. A veces las personas jóvenes no miden consecuencias. Resultado de ello podría sufrir una serie de desaveniencias en cuanto a su postura moral; la cual no agradaría al resto de la comunidad.

- Para prever la tolerancia

Cuando la “säwi” indica que la hija mujer es hija de otra familia, quiere enfatizar que la misma debe ser criada en un entorno tolerante (332). La mujer soltera debería considerar que, cuando logre tener su pareja (333), el entorno familiar de su esposo será distinto en relación a su familia.

(332) Imill wawax *jaqin jaqipawa* (C.8,V/53/AP)
‘la hija mujer es hija de otra familia’

(333) Imill wawax *jaqin jaqipawa* (O.4,V/72/MPc)
‘la hija mujer es miembro de otra familia’

Metafóricamente, la “säwi” quiere decir que una familia debe criar a las niñas como para que se habitúen fácilmente en la otra familia cuando tenga su pareja.

- Para prever la desdicha

En este caso, se refiere a que el llanto de la hija única equivale al llanto de doce niños (334). Lo que quiere decir es que la hija única generalmente vive en un entorno de comodidad, consentido por sus padres y que no sabe de los sufrimientos que puede ocurrir en las grandes familias.

(334) Sapa imill wawax *tunka payan wawan jachañap jachir siwa* (C.8,V/53/AP)
‘dice que la hija única suele llorar el llanto de doce niños’

Cuando esta hija única logra tener su pareja, posiblemente las cosas hayan cambiado. Llegue a tener un esposo con varios hermanos. Entonces, recién conocerá los sufrimientos y llorará de su desdicha equiparable al llanto de doce niños.

- Para prever la desgracia

En el contexto aymara, los padres constituyen el eje central y articulador de la familia nuclear. En ese sentido, no se concibe a que los hijos puedan causar el llanto de sus padres (335). Según la “säwi” hacer llorar a los padres puede causar muchas desgracias en la persona (336), y que el llanto de los padres ni siquiera sería equiparable con el valor del oro o la plata (337).

(335) Awk taykarux janiw jachayañakiti, *jachaysn ukax jachaparuw pursna (C.8,V/53/AP)*
'no se debe hacer llorar al padre y a la madre, podemos llegar a su desgracia'

(336) Awkin jachapx janiw *qullqi, quri kucharampis apthapksnati (C.8,V/53/AP)*
'No se puede recoger el llanto de la madre y el padre ni con cuchara de oro o plata'

(337) Janiw awkir taykar kutkatasañati, *kunas aynikiwa (O.4,V/72/MPc)*
'no hay que faltarles el respeto a los padres, todo se paga'

En el sentido figurado, no poder recoger el llanto de la madre o del padre con una cuchara de oro o de plata, significa que es irreversible el daño causado. Tanto la madre como el padre, tendrán siempre en cuenta lo acontecido y la persona que causa dicho mal nunca será próspera en su vida.

- Para prever la fatalidad

En este caso, la “säwi” se refiere a que no todo lo que una persona dice de manera espontánea, puede no cumplirse (338), sino que, existen épocas en que las personas expresan fatalidades, tal es el caso del mes de agosto. Puesto que se tiene conocimiento en las comunidades, que este mes corresponde al mes de los espíritus tutelares, por lo que se pide a ellos, pueden cumplirse.

(338) Llumpaqa (Lakani) phaxsinxa, janiw panichasiñxat parlañati, *phuqhasipuniriw siwa(C.8,V/53/AP)*
'no hay que hablar de casarse en el mes de agosto, dice que se suele cumplir'

(339) Khunux janiw uñch'ukiñati, *jaqichasiwiruw puriñ siwa(C.8,V/53/AP)*
'no hay que mirar la nieve, dice que hay que casarse'

Lo propio ocurrirá con la mirada intensa a la nieve (339), que también acontece en el mes de agosto.

- Para prever el adulterio

Sea a los jóvenes como a los niños, no se permite comer con dos cucharas (340), ponerse dos gorras, ponerse dos sombreros o comer de dos platos. En este caso la “säwi” se refiere a un varón. Pero el hecho no siempre se puede dar con los varones, sino también con las mujeres. Por lo mismo, la persona que procede de esa manera podría incurrir sin mayores reparos en el adulterio.

(340) Janiw pä kucharamp manq'añakiti, *pä warminiñaw siwa (C.8,V/53/AP)*
'no hay que comer con dos cucharas, dice que se suele tener dos mujeres'

Simbólicamente, comer con dos cucharas, ponerse dos sombreros, comer de dos platos o ponerse dos gorras; significa que la persona que realiza tal hecho podría incurrir en el acto del adulterio.

- Para prever la sumisión

En este caso, se piensa que la mujer rica vive sobre todas las comodidades (341). Entonces cuando esta mujer que no conoce las dificultades cotidianas en cuanto a la economía, podría no habituarse en el hogar del hombre, donde no hay comodidades. Resultado de ello, la familia inmediata del varón, no estará conforme con la nuera que proviene de una familia rica, puesto que tendrá sumiso al hombre de la familia pobre.

(341) Janiw qamir warmix *munañäkiti* (C.8,V/53/AP)
'no hay que buscar como pareja a una mujer rica'

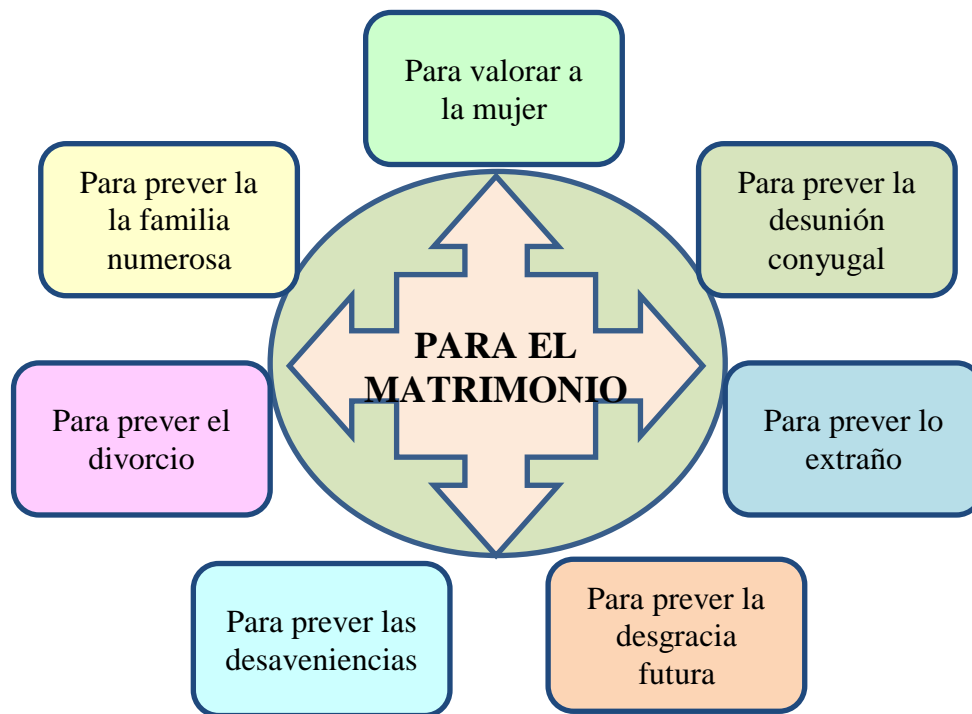
Esta "säwi" es utilizada por los padres, para que los hijos puedan distinguir entre lo bueno y lo malo que acontece en la vida familiar.

5.2.5. 'Säwi' para el matrimonio

Las "säwi" que a continuación se presentan están referidas para orientar a los miembros del matrimonio, es decir al marido y la mujer. Entre ellos existen "säwi" para valorar a la mujer, para prevenir una familia numerosa, para prevenir el divorcio, para prevenir las desavenencias, para prevenir la desgracia futura, para prevenir de lo extraño y para prevenir la desunión conyugal. A continuación, se caracterizan cada una de ellas.

Figura 21

“Säwi” para el matrimonio



Fuente: Elaboración propia.

- Para valorar a la mujer y prevenir

La mujer constituye el eje central de la familia. Sin la mujer no se concibe la existencia de una familia. Por ello, la “säwi” indica que por la mujer es que se vé la luz y la claridad. Pareciera que según las observaciones realizadas, el mundo aymara constituye su entorno familiar en la línea del matriarcado (342), puesto que toda desición pasa por la voz de la madre. El concenso familiar es definida por la madre y no como se piensa, por el varón.

(342) Warmipanw *lupsa qhansa uñjtanxa* (C.8,V/53/AP)

‘Por la existencia de la mujer vemos la luz y la claridad’

Por otro lado, figurativamente, la mujer es quién provee de la luz y la claridad. Lo que significa que la mujer es quién da vida y la mujer también es quién educa. Por tanto, la madre constituye el eje articulador de la familia.

- Para prever la familia numerosa

Si bien existen familias numerosas en el entorno aymara, también se concibe que no es recomendable tener una familia de ese tipo (343). La “säwi” indica que, al contar las estrellas o comer los huevos del pescado (344), se podría tener una familia numerosa.

(343) Qarach ulux janiw manq’añati, *walja wawaniñaw siwa (C.8,V/53/AP)*
‘No hay que comer los huevos del pez qarachi, dice que se suele tener muchos hijos’

(344) Wara warax janiw jakhuñati, *walja wawaniñaw siwa (C.8,V/53/AP)*
‘No hay que contar las estrellas, dice que se suele tener muchos hijos’

Metafóricamente, lo que quiere decir las “säwi” mencionadas, es que cuando la pareja anda sin mayores ocupaciones, quizás tenga la posibilidad de tener constantemente relaciones maritales. Ello significa que cuando más desocupado se esté, tendrá más posibilidades de tener varios hijos. Figurativamente, comer los huevos del pescado, significaría para la mujer, mayor posibilidad de fecundación.

- Para prever el divorcio

Esta “säwi” afirma que en el contexto aymara el matrimonio es duradero (345), donde solo la muerte puede separarlo. Pero esto generalmente se logra con la complementariedad chacha warmi, lo que ya no acontece en estos últimos tiempos. Puesto que las otras formas de organización sindical de las mujeres, como las Bartolinas, lamentablemente destruye la intrarrelación familiar.

(345) Chacha warmix aymaranak taypin *munasiñax jiwa qurpawa (C.8,V/53/AP)*
‘El matrimonio entre el hombre y la mujer solo separa la muerte’

Metafóricamente, se concibe a la muerte como la frontera que separa entre el hombre y la mujer en el entorno de un matrimonio.

- Para prever las desavenencias

También se afirma mediante la “säwi” que no es fácil la relación marido mujer al interior de la familia (346), pero se sugiere que dichas desavenencias pueden ser solucionadas con el diálogo y la relación con los entes tutelares.

(346) Jaqiñax ch’amawa, *kuna jucha jikiñas utjapuniwa, ukax qullaqt’asiñakiwa (O.4,V/72/MPc)*
‘ser persona es muy difícil, siempre hay problemas, pero eso tiene cura’

Se considera a la familia no como algo que siempre funciona bien, sino existe la necesidad de la ocurrencia de problemas. Los problemas son los que al final unen ideas, nuevas visiones, nuevas maneras de pensar. Por ello, la “säwi” menciona que para solución de la misma es necesario acudir a los protectores tutelares.

- Para prever la desgracia futura

La familia constituida en primera instancia por el hombre y la mujer debe ser muy cautelosa a la hora de fijarse en los problemas de los otros (347). No es recomendable realizar críticas innecesarias a las desdichas de las otras personas. Con ello se puede prevenir a futuro, que las desgracias lleguen a los hijos.

(347) Janiw jaqirux k'umiñas uñch'ukiñasa, *wawasaw mä urux ukjamir siwa* (O.4,V/72/MPc)
'no se debe mirar ni mofarse de las personas, dice que a futuro nuestro hijo suele ser así'

Figurativamente, la “säwi” significa que lo malo que hacen los padres no será padecido por ellos, sino por los hijos o los nietos. Ellos serán los que sobrelleven las consecuencias.

- Para prever de lo extraño

Lo extraño no siempre se acomoda entre los aymaras, ello puede reflejarse incluso en estos tiempos. Como las “säwi” contienen sabidurías que pueden interpretarse figurativamente, los foráneos no siempre se acomodan a las concepciones andinas de la vida (348).

(348) Jaya jaqin wawapax *jayrakipiniriw siwa* (C.8,V/53/AP)
'El hijo o la hija de la persona lejana, dice que siempre suele ser flojo'

En complementariedad con la “säwi” ‘chachas warmis markasankiripuniw *ch'inqhataq* laq'utas waranqaxa' (O.4,V/72/MPc). Esta “säwi” afirma que no es recomendable tener como miembro de la familia a una persona extraña que puede ser flojo o floja.

- Para prever la desunión conyugal

Otro de los aspectos que contempla esta “säwi” en relación a la desavenencia conyugal, se refiere a que la matanza de las moscas causaría a que la mujer o la pareja se vayan de la casa (349).

(349) Janiw chhichhillankax jwayañati, *warmiw sarxir siwa* (C.8,V/53/AP)
'no hay que matar las moscas, dice que la mujer suele abandonar'

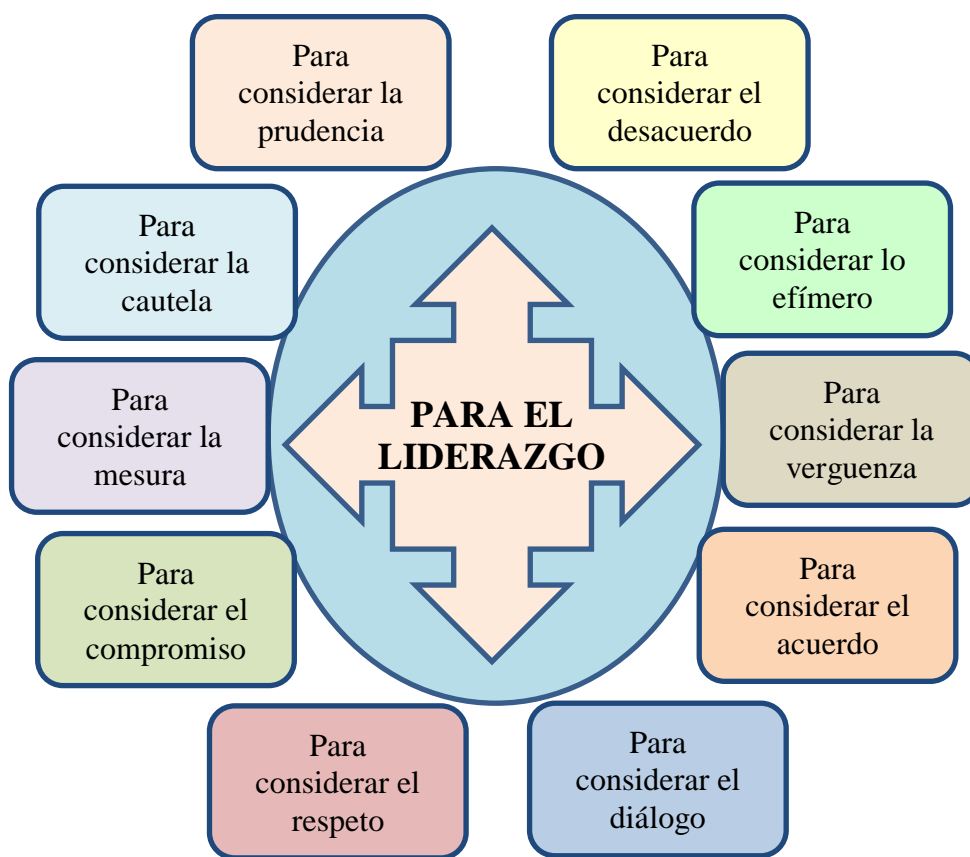
Pareciera que, mediante el lenguaje figurado, se concibe que las moscas constituyen una familia. Por tanto, a la ocurrencia de las dificultades se podría eliminar a la mosca. Por lo mismo, la “säwi” compararía a la familia con las moscas, y la mujer como un miembro imprescindible en la familia. Entonces, la salida de la mujer de la casa sería el final de la familia.

5.2.6. ‘Säwi’ para el liderazgo

En este grupo se presentan las “säwi” que están referidas a los líderes de la comunidad. Entre ellos existen “säwi” para considerar la prudencia, la cautela, la medida, el compromiso, el respeto, el diálogo, el acuerdo, la vergüenza, lo efímero y el desacuerdo. A continuación, se describe cada uno de ellos.

Figura 22

“Säwi” para el liderazgo



Fuente: Elaboración propia.

- Para considerar la prudencia

El líder comunal debe tener mucha prudencia (350). No es aconsejable que formule hechos que no conoce (351). El saber o el ver son tan importantes antes de hacer cualquier conjetura en el mundo andino aymara.

(350) Yatisaw kunxats arsuña, *jan yatkasax amiüskañawa (C.8,V/53/AP)*

‘sabiendo se habla, sin saber se debe estar callado’

(351) Yatkasas amüskañawa, *uñjasaw uñjtw saña (O.4,V/72/MPc)*

‘hasta sabiendo se debe estar callado, viendo se dice que he visto’

A partir de ello, de acuerdo a la “säwi”, no se concibe que los líderes comunales como el jilaqata, el mallku u otras autoridades, puedan hablar ideas no fundadas. Por tanto, para plantear cualquier asunto como verdadera será imprescindible saber y ver.

- Para considerar la cautela

Para resolver cualquier asunto conflictivo en la comunidad, el líder comunal debe considerar los hechos con cautela (352). No se concibe desiciones precipitadas que a la larga pueden resultar perjudiciales (353).

(352) Qhip nayra uñtasisaw *sarnaqaña (C.8,V/53/AP)*

‘se vive fijándose el pasado y el futuro’

(353) Taqikunas akapachanx saraparuw luraña, *jan ukjamäkixa, qhipharux pantjtapuniriw siwa (O.4,V/72/MPc)*

‘en esta vida todo se hace a su debido tiempo, si no fuese así, todo puede fallar’

Mirar adelante y atrás significa reflexionar sobre el pasado y el futuro para proyectar en el presente. ¿Qué pasó en el pasado? ¿Qué pasaría en el futuro? ¿Cómo formular la visión para el futuro? Son las preguntas que serán respondidas por un líder con cautela.

- Para considerar la medida

Cuando una persona es elegida como líder, debe tener medida para no generar conflictos con los pueblos circundantes (354). En estos casos el líder acudirá inmediatamente a los miembros de su comunidad para resolver de manera dialógica cualquier conflicto.

(354) P’iqinchir chijllataxa, *janiw markasamp yaqha markanakamp pixtthapiñat siwa (C.8,V/53/AP)*

‘si te eligen líder, dice que no debes problematizar tu pueblo y otros pueblos’

En otras palabras, las decisiones unilaterales de los líderes son condenados por los miembros de la comunidad.

- Para considerar el compromiso

Otro de los aspectos que contempla la “säwi” está relacionado con el cargo dual compuesto por el hombre y la mujer, al que se denomina chacha/warmi (355). En este caso, el respeto radica en que ambos son responsables sobre lo que acontece en la comunidad.

(355) Mark irpañatakixa, *chacha warmipuniw jaqjam sayt'aña* (O.4,V/72/MPc)
'para liderar el pueblo, el hombre y la mujer deben afrontar unidos como una sola persona'

La unidad conyugal es decisiva para liderar los destinos de la comunidad. Ellos son los que representan. Ellos tienen la palabra autorizada para cualquier hecho que ocurra. En términos generales, el hombre y la mujer como líderes de una comunidad son responsables directos de todo lo que acontece en dicha comunidad.

- Para considerar el respeto

En este caso, la “säwi” refiere que la madre y el padre son las personas más respetadas dondequiera que fuese (356). La misma tiene relación con los cargos comunales, cuando el jilaqata y la mama t'alla se tornan en la madre y el padre de la comunidad.

(356) Awk taykapuniw kawkjans *yäqataxa* (O.4,V/72/MPc)
'en cualquier situación, el padre y la madre siempre son respetados'

Si existiese el padre o la madre, por ejemplo, cuando se mueren, entonces los descendientes quedarían abandonados y tal vez humillados y oprimidos.

- Para considerar el diálogo

Cuando los líderes quieren imponer sus razones en los conflictos acontecidos, posiblemente sean rechazados por la comunidad (357). Por ello, se considera que el diálogo y la reflexión son importantes para solucionar los problemas existentes.

(357) Tuqisisax janiw kuns askichksnati, *k'achat amuyt'as askichañaw wakisi* (O.4,V/72/MPc)
'riñéndose no se soluciona nada, es necesario solucionar reflexionando cuidadosamente'

La imposición puede generar más conflictos, por ello los líderes comunales saben que la mejor vía de solución es el diálogo.

- Para considerar el acuerdo

No con cualquiera se puede realizar el acuerdo, sino con aquellas personas que dicen la verdad y que están decididos a cumplirla (358). Tal hecho será de constante práctica en la comunidad. Puesto que la palabra, es decir la oralidad, constituye garantía suficiente para cumplirla.

(358) Chiqpach arsur jaqimpix *kunas amtatakispawa* (O.4,V/72/MPc)
'con la persona que es de palabra todo se puede poner de acuerdo'

Aquella persona que no habla la verdad, no es bien visto en la comunidad. No recibirá confianza y todos dudarán de su palabra.

- Para considerar la vergüenza

Las malas acciones que cometen los líderes, durante el periodo de su cargo, son sancionados psicológicamente (359). Por que existe la concepción de que dicha persona vendió la honra de la comunidad. Entonces este hecho hace quedar mal a toda la comunidad, por lo que la persona líder se torna en una vergüenza para la comunidad y alegría para el perro.

(359) Jaqitakis *p'inqa, anutakis unra* (C.8,V/53/AP)
'vergüenza para la gente, honra para el perro'

Cuando la "säwi" refiere al perro, simbólicamente quiere decir que la acción mala que realice el líder será una alegría para las personas que piensan al igual que él o de su condición; pero para el resto de la población, ello será una vergüenza.

- Para considerar lo efímero

En este caso, cuando refiere a la acción de un líder, la "säwi" indica que el poder no es eterno, sino efímero y pasajero (360). Cuando una persona llega a ser líder, puede que sea imponente o autoritario, pero como dicho cargo es rotatorio y periódico, entonces su poder no durará por mucho tiempo.

(360) Munañan jaqinakax janiw wiñayatakikiti, *munañan markanakas wiñayäkaspiti*
(O.4,V/72/MPc)
'Las personas poderosas no son eternos, tampoco son eternos los pueblos poderosos'

Lo propio ocurre en los pueblos. No hay pueblos que eternamente sean poderosos. En este planeta y en el Awyayala, existieron imperios que con el pasar del tiempo perecieron.

- Para considerar el desacuerdo

La “säwi” sostiene que con las personas mentirosas y embaucadoras no puede realizarse ningún acuerdo (361). Porque lo que dice un mentiroso o un embaucador no es creíble. Puede cambiar de decisión de un momento a otro; entonces, aquella persona que hecho el acuerdo con uno de ellos, quedará en el ridículo.

(361) K'ari jaqimp sallqa jaqimpix *janiw kuna amtäwirus purksnati* (O.4,V/72/MPc)
'con la persona mentirosa y embaucadora, no podemos llegar a ningún acuerdo'

Este tipo de personas no son bien vistas por los miembros de la comunidad.

5.2.7. 'Säwi' para la ancianidad

De acuerdo a los datos obtenidos, no se han encontrado muchas “säwi” para referirse a las personas ancianas. No obstante una “säwi” que se compiló expresa lo negativo que pueden decir las personas adultas cuando llegan a ser ancianos.

- Para prevenir la predicción negativa

En este caso, a veces las personas adultas, cuando ven que las cosas se tornan difíciles o problemáticas suelen decir ‘quisiera morirme para no ver estas cosas’ (362). Ello, según la ‘säwi’ sería una especie de predicción negativa.

(362) Janiw jiwakirista sañäkiti, *arjasiñaw siwa* (O.4,V/72/MPc)
'no se dice quisiera morir, dice que se suele predecir'

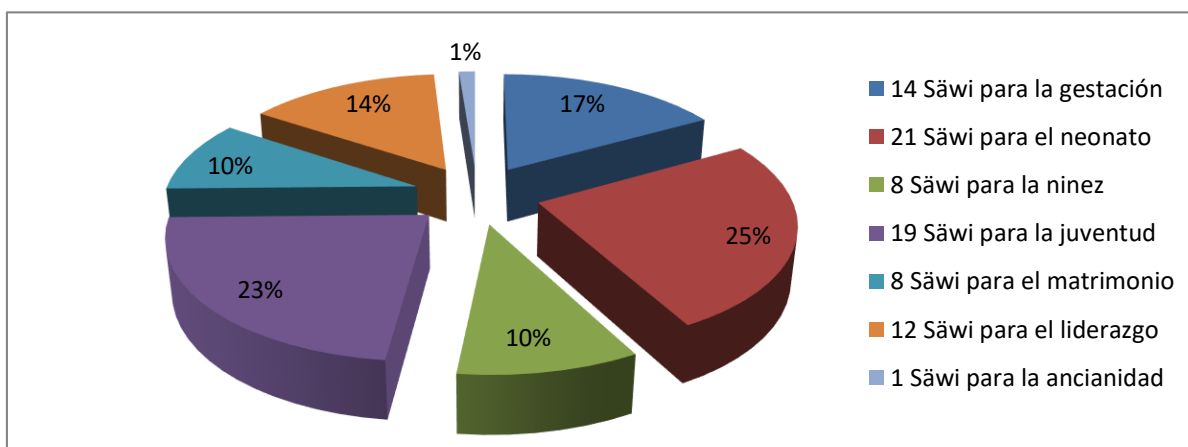
Por ello, en las comunidades, advierten a los ancianos, ancianas y personas adultas a que no expresen la mencionada “säwi” a fin de que no predigan y que lo dicho se cumpla en un tiempo breve.

5.2.8. Niveles de “säwi” para el ciclo vital

La cantidad de “säwi” encontradas son los siguientes:

Figura 23

Niveles de “säwi” para el ciclo vital



Fuente: Elaboración propia.

Una vez caracterizado cada tipo de las “säwi” en relación al ciclo vital del hombre y la mujer aymara, la representación mediante la sistematización porcentual, registra los siguientes hallazgos.

De un total de 83 “säwi” aymaras que representa el 100%; en primer lugar, un 25% de “säwi” aymaras se refiere al neonato. Estos datos indican que para la familia aymara es de suma importancia el cuidado de los niños. Para ello se usan una serie de “säwi” aymaras educadoras en esta primera etapa de la socialización del neonato. En segundo lugar, un 23% de “säwi” aymaras se refiere a la juventud. Se constata que la juventud constituye una etapa crítica del proceso de maduración, que requiere mayor atención por parte de los adultos. En tercer lugar, un 17% de “säwi” aymaras se refieren al proceso de la gestación. En ello son importantes los cuidados en cuanto a la alimentación, la salud, las enfermedades, etc. que la familia y la partulienta deben considerar. En cuarto lugar, con un 12% de “säwi” aymaras se considera importante el actuar en el liderazgo, que constituye una de las etapas de responsabilidad de la persona en relación con su comunidad. Por tanto la persona que asume dicha responsabilidad debe constituirse en un ejemplo digno a ser imitado por el resto de los miembros de la comunidad.

También existen “säwi” aymaras y de manera esporádica para la niñez con un 8%, el matrimonio con un 8% y la ancianidad con el 1%. En estos últimos casos, si bien son importantes, estas etapas del desarrollo humano, no existen muchas “säwi” aymaras referidas al respecto.

5.3. Funciones pedagógicas y normas de conducta de las “säwi”

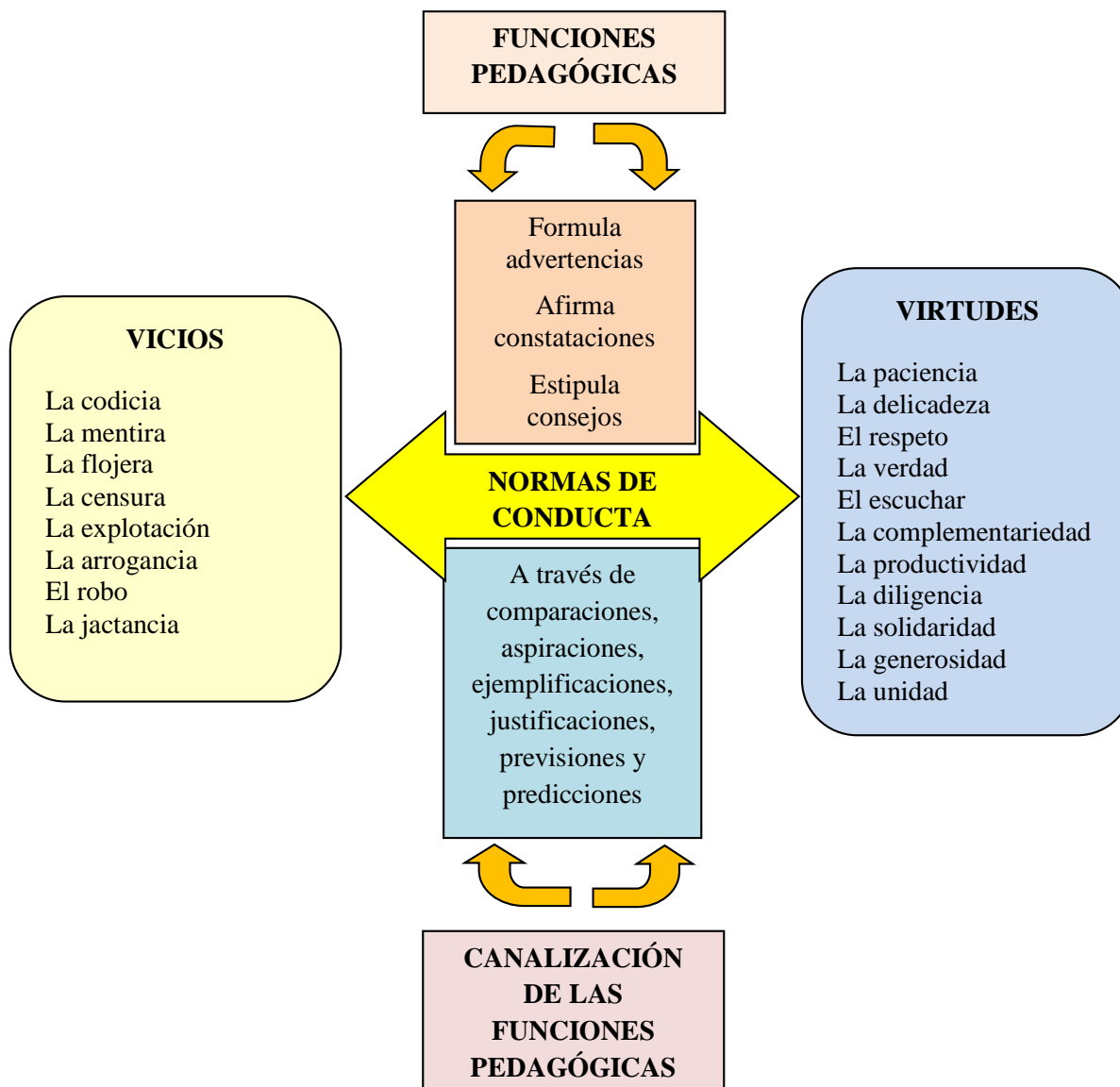
Las funciones pedagógicas de las “säwi” aymaras, caracterizan el procedimiento mediante la cual las personas toman en cuenta lo que debe hacerse en lo social y colectivamente permitido. Así como aquellas personas que infringen las normas pueden moralizarse, regenerarse y recuperarse, sea individual o en el entorno social, teniendo como fuente diversas acciones que realizan los seres humanos, así como los animales u otros. Por ello, a través de la formulación de advertencias, la afirmación de constataciones y la estipulación de consejos se orientan a las personas para que consideren las “säwi” como un referente pedagógico válido para la vida. Así, estos recursos pedagógicos se enuncian de manera indirecta, figurativa o metafórica a través de comparaciones, aspiraciones, ejemplificaciones, justificaciones, previsiones y predicciones.

Por otro lado, las funciones pedagógicas de las “säwi” aymaras mediante los procedimientos mencionados anteriormente, son válidos para definir las normas de conducta en relación a los vicios y virtudes que se observan sobre la actitud de las personas ante las diferentes circunstancias de la vida humana.

En ese sentido, el análisis de la ocurrencia de los distintos tipos de “säwi” en relación con las funciones pedagógicas y su canalización hacia las normas de conducta se exponen en base al siguiente gráfico.

Figura 24

Funciones pedagógicas y normas de conducta de las “säwi”



Fuente: Elaboración propia.

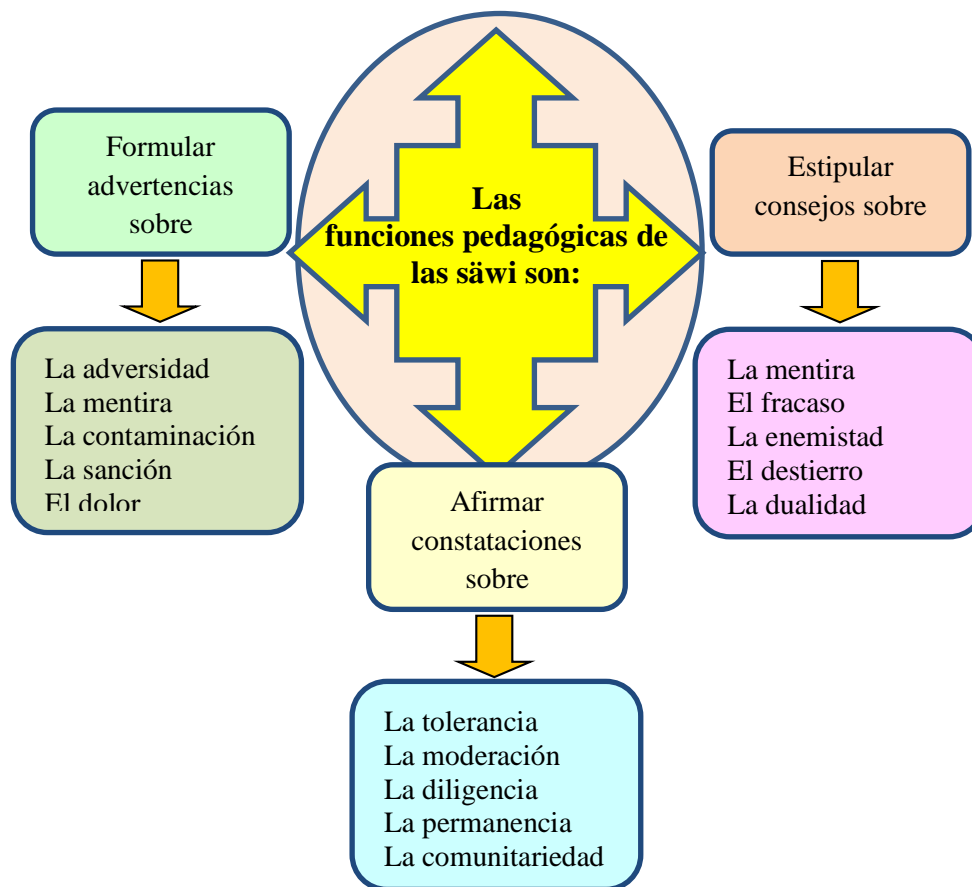
5.3.1. Función pedagógica de las “säwi”

Las funciones pedagógicas de las “säwi” aymaras se encaminan a través de la formulación de advertencias, la afirmación de constataciones y la estipulación de consejos. La formulación de advertencias se plasma sobre la adversidad, la mentira, la contaminación, la sanción y el dolor. La afirmación de constataciones se evidencia sobre la tolerancia, la moderación, la diligencia, la permanencia y la comunitariedad. La estipulación de consejos se

muestra en relación con la mentira, el fracaso, la enemistad, el destierro y la dualidad. Esto se muestra en la siguiente figura.

Figura 25

Función pedagógica de las “säwi”



Fuente: Elaboración propia.

5.3.1.1. *Formula advertencias*

En este subtítulo se presentan las “säwi” aymaras que formulan advertencias para diferentes acciones humanas que podrían ocurrir. Entre ellos se tiene la advertencia sobre las adversidades, la sanción, la mentira, la pasividad, el dolor y la contaminación. A continuación, se caracteriza cada una de ellas.

- El infortunio

Esta advertencia (363) expresa tácitamente que no se puede hacer llorar a los padres. Si fuese así, entonces la persona que comete dicha acción, no encontrará prosperidad durante toda su vida.

(363) Janiw awk taykar jachayañati, *jaka q'araw jiwañ siwa (C.7,M/72/Cho)*
'no hay que hacer llorar a los padres, dice que se muere en pobreza'

(364) Utjäwisax janaw ancha qhurüñäkiti, *llakisiñaruw puriñ siwa (C.3,M/80/Co)*
'no hay que ser malo en la casa, dice que se suele caer en la desgracia'

En el (364), la “säwi” advierte que no es recomendable tener o actuar con mal carácter al interior de la familia. Si ocurriese tal hecho, posiblemente se podría caer en desgracia. En este caso, la desgracia está relacionada con el malestar existente en la familia, la desunión familiar, etc.

En el (365) la “säwi” relaciona el fracaso con el acto de dormir hasta tarde. Es decir, cuando una persona no se dedica a las actividades laborales se considera que duerme hasta tarde. Por tanto, advierte que dejar de trabajar es fracasar en la vida. El fracaso está relacionado figurativamente con la pérdida del cabello. Esto implica que, hasta lo poco que tiene también acabará para el flojo.

(365) Janiw urukam ikiñati, *ñik'utaw tukurtir siwa (C.3,M/80/Co)*
'no hay que dormir hasta tarde, dice que el cabello suele depilarse, se fracasa'

En el (366) No se recomienda según la “säwi” vivir a costa del trabajo de otros. Si alguien trabaja para uno de manera forzada, esta persona maldecirá por ello y el mal deseo será sobre la persona que hace trabajar. Resultado de ello, pese a que un supone tener riquezas, posiblemente vaya camino al empobrecimiento económico como psicológico.

(366) Janiw jaqin ch'amapax ch'iwrañati, *ch'ama laq'aw sarnaqañ siwa (C.5,V/47/Chp)*
'no hay que explotar a las personas, dice que hay que empobrecerse'

Esta “säwi” (367) advierte que una persona no debe mostrar una actitud orgullosa. Así como se tiene a disposición las cosas, también son efímeras. Por tanto, la mala actitud llevará a la persona a que incluso pierda contacto familiar con los de su entorno.

(367) Janiw jach'a jach' tukuñäkiti, *kunas tukusirikiw siwa (C.5,V/47/Chp)*
'no hay que ser altanero, dice que todo suele acabar'

En el entorno familiar, los tíos o los parientes cercanos, sea de parte del padre o la madre, constituyen personas a quienes se debe respetar y honrar. Entonces, pegar al tío, en este caso (368), significa caer en ruina; la caída de la mano, significa que a la postre se vivirá en pobreza.

(368) Janiw tiwular nuwañati, *amparaw p'akiqir siwa* (C.3,M/80/Co)
'no hay que pegar al tío, dice que se suele llegar a la ruina'

A veces algunas personas, suelen comportarse tan amables que pueden dar al prójimo todo lo que tiene; entonces, para sí mismos ya no tendrá nada. Pero cuando acuda a la persona que hizo favor, éste ya no corresponderá (369). Este hecho inducirá a que la persona caiga en el infortunio. Por ello se concibe que todo debe hacerse con mesura.

(369) Isañux janiw jaqir walj apxaruyañati, *pachpa achumpiw jawsaqasxir siwa* (C.8,V/53/AP)
'No se da mucha isaña a otras personas, dice que con el mismo producto suele llamárselo'

Al igual que en uno de los casos anteriores, no se recomienda jugar o arrojar los productos alimenticios (370). Aquí, el maltrato a la papa, provocará que no exista una producción suficiente.

Lo que resalta la "säwi" es que a los productos alimenticios como a los animales, debe considerarse al igual que a los humanos, no observar ello traería consigo la carencia.

(370) Ch'uqi achumpix janiw jaqusiñakiti, *manq'at pist'añaruw puriña* (C.8,V/53/AP)
'no hay que arrojarse con la papa, dice que se suele llegar a morir de hambre'

Patear al perro, significa andar como perro. ¿Cómo anda el perro? En base a esta "säwi" se pueden interpretar muchos aspectos de la vida. Andar como perro, según los informantes es actuar de manera libertina (371). En otro aspecto, andar como perro significaría vivir en la pobreza de manera desdichada.

(371) Janiw anurux takiñäkiti, *anjamaw sarnaqañ siwa* (C.8,V/53/AP)
'no se patea al perro, dice que se suele caminar como perro'

Las personas mayores encargan mediante las "säwi" a los jóvenes, porque han experimentado en el vivir diario. Por ello, cuando alguien no obedece los encargos que recibió, puede que no lo considere como válido (372), dicha actitud también tendrá consecuencias a futuro.

(372) Janiw mä jinchut mantayasisax *maysa jinchut mistuyasiñäkiti* (C.3,M/80/Co)
'escuchando el encargo, no se debe ignorar la misma'

- La mentira

Cuando no se sabe verdaderamente la fuente de alguna verdad, según la “säwi”, es mejor estar callado (373). Por tanto, esta “säwi” constituye una advertencia ante situaciones falsas.

(373) Yatisaw kunas arsuña, *jan yatkasax amukiskañawa (C.1,V/68/Chp)*
'sabiendo se dice algo, si no se sabe se debe estar callado'

Atribuirse que una persona sabe todo, es engañarse a sí mismo, por lo mismo constituye una ignorancia (374). Por ello, cuando una persona piensa que sabe, debe hacerse a que no sabe; lo contrario significa caer en la mentira.

(374) Yatir yatir tukurix janiw kuns yatkit siwa (C.1,V/68/Chp)
'el que se cree sabio, dice que no sabe nada'

- La contaminación

Lo que advierte la “säwi”, se relaciona a que las mujeres cuando están en su periodo menstrual, no deben manipular las plantas o plantillas de los productos alimenticios como la papa y el maíz (375, 376). Si tal hecho ocurriese, entonces dichas plantas tenderán a morir. En este caso, la menstruación significa contaminación. Para realizar labores agrícolas, las personas, en este caso las mujeres, deben estar enteramente sanas.

(375) Phaxsi wilan warminx janiw ch'uqx tallmañapäkiti, *ch'uqi alinakaw q'illuntir siwa (C.8,V/53/AP)*
'las mujeres con periodo menstrual no deben aporcar la papa, dice que las ramas de la papa se vuelven amarillentas'

(376) Phaxsi wilan warmix janiw tunqu yapxa jallmañapäkiti, *tunqu alinakaw q'illuntir siwa (C.8,V/53/AP)*
'las mujeres con periodo menstrual no deben aporcar el maíz, dice que las ramas del maíz se vuelven amarillentas'

- La sanción

Otro de los casos que advierte la “säwi”, está relacionada con el faltamiento de respeto a los padres, es decir discutir verbalmente o no obedecer. Por ello advierte que no debería discutirse a los padres (377). Puesto que, cuando alguien discute a los padres, cuando sea padre sus hijos también le faltarán el respeto, la cual constituye una sanción o castigo.

(377) Janiw awk taykar kutkatasañati, *kunas aynikiwa(C.1,V/68/Chp)*
'no hay que discutir a los padres, todo se paga'

En este caso, la “säwi” advierte que no debe mentirse. Si ocurriese tal hecho, entonces se es objeto de castigo. En este caso, metafóricamente el rayo significa padre (378). Finalmente es el padre quién castiga una actitud mentirosa que comete algún hijo. Por tanto, jalar la lengua, significará el llanto de quién recibe castigo.

(378) Janiw k'arisiñati, k'arisirirux q'ixu q'ixuw laxr qhiphaxar jisksur siwa (C.5, V/47/Chp)
'no hay que mentir, dice que el rayo suele jalar la lengua hacia atrás'

- El dolor

En este caso, la “säwi” hace una comparación entre el cuerpo del ser humano con la constitución de la papa (379). Así como el ser humano tiene vida, la papa también tiene vida. Así como el ser humano siente dolor, la papa también siente dolor. Por tanto, maltratar a la papa también es maltratarse la espalda. Así como siente dolor la papa, también la persona que realiza tal hecho sentirá dolor, sea psicológico o corporal.

(379) Ch'uqix janiw ch'inqhantañati, jikhaniw ususir siwa (C.8, V/53/AP)
'no hay que maltratar la papa, dice que se suele doler la espalda'

5.3.1.2. Afirma constataciones

Existen “säwi” aymaras que se utilizan para afirmar constataciones. Entre ellos, existen “säwi” que constatan la mentira, el fracaso, la enemistad, el destierro y la dualidad. A continuación se especifica cada una de ellas.

- La mentira

Esta “säwi” afirma sobre la imposibilidad de ocultar la mentira (380). Sea cual fuese el daño causado con la mentira, de todas maneras se logrará la verdad. Por ello, la otra “säwi” (381) refuerza la idea, en el sentido de decir la verdad, pero viendo y experimentando en el acto real.

(380)..., k'arix kunjamats q'upstakipuniwa (C.5, V/47/Chp)
'a como dé lugar, la mentira siempre sale a la luz'

(381) Uñjasaw uñjt saña, jan uñjasax janiw uñjtw sañati
'viendo se dice que he visto, sin ver no se dice que he visto'

En la “säwi” (382) menciona que no debe tomarse sin permiso los objetos ajenos, puesto que, todo lo que se hace, sea malo o bueno, se descubre a la larga y la sospecha se torna en

certeza. Por ello, en muchos hogares aymaras, a los niños que tocan objetos ajenos o no permitidos, simbólicamente cortan las manos para que no se tornen en ladrones.

(382) Janiw kunas apnaqasiñäkiti, *kunas yatisirikiw siwa (C.5,V/47/Chp)*
'no hay que tomar cosas ajenas, dice que todo se suele saber'

- El fracaso

Aquí, la "säwi", afirma que los bienes de un difunto son efímeros, puesto que a la postre reclaman todos sus herederos y no quedará nada de ello. Es más, por haber ostentado los bienes del difunto, podría incluso llegarse a ser deudor de muchos objetos que se hayan utilizado. Resultado de ello la persona será demandado hasta que pague con lo suyo.

(383) Amayan yänakapax janiw munañäkiti, *uta yänaks phusanukuriw siwa (C.3,M/80/Co)*
'no hay que querer los bienes del difunto, hasta lo que se tiene suele desvanecerse'

Según la "säwi" (384) se recomienda no sentarse encima del batán o la molienda. Este objeto simbólicamente significa dureza y a la vez pereza, porque siempre está estático en un lugar. Por lo que sentarse encima del batán figurativamente significaría estar en vano, sin trabajar, y resultado de ello, no se podrá lograr nada en la vida. Lo propio ocurre con el manipuleo del nido de las aves (384), ya que se considera que en dicho acto se pierde el tiempo, resultado de ello la persona no podrá prosperar en la vida.

(384) Wayk'iñ patarux janiw qunuñäkiti, *wiñay jaka q'arññaw siwa (C.1,V/68/Chp)*
'no hay que dormir encima el batán, dice que hay que ser pobre'

(385) Janiw jamach'in tapapax llamkhañati, *pisin jakasiriññaw siwa (C.8,V/53/AP)*
'no hay que manipular el nido de las aves, dice que se suele vivir en pobreza'

En la "säwi" (386) alude a que los varones no deberían dormir encima de la talega que sirve para transportar productos o abono. Simbólicamente, significa que dormir es estar quieto, descansar sosegadamente. Ello se relaciona con estar libre, no hacer que el varón esté ocupado en actividades laborales; por ello, a falta de recursos económicos se acudirá a los préstamos, para luego no poder cubrir las deudas.

(386) Yuqall wawatakix janiw kustalax jant'akuñati, *manu patakiriw siwa (C.3,M/80/Co)*
'No hay que tender costal para los niños, dice que suele ser deudor'

- La enemistad

Esta “säwi” , refiere que para las personas huérfanas, entre ellos los niños y las mujeres viudas, pueden ser objeto de burla, de abuso y de injusticia (387). Estos actos incluso pueden ser cometidos hasta por las personas menos pensadas. Es decir, tanto la familia cercana como la familia lejana no podría protegerlos, más bien, tratarían de maltratarlos o atropellarlos moral y físicamente.

(387)..., *wajchatakix qalas pirqas arsuriw siwa (C.7,M/72/Cho)*
‘para el huérfano hasta la piedra o la pared dice que suele hablar’

En este caso (388) la “säwi” expresa que las mujeres jóvenes, no deben sentarse en la puerta de la casa. Lo que significa que estar sentada en la puerta de la casa, constituye una especie de estar dispuesta a que las otras personas hablen lo que venga en gana sobre la joven. Puesto que ella no tiene ninguna ocupación en la que pueda estar dedicada.

(388) *Imill wawax janiw uta punkur qunuñati, jaqiw chah mayt’asir siwa (C.5,V/47/Chp)*
‘las niñas no deben sentarse en la puerta, dice que otras suelen prestarse marido, calumniar’

- El destierro

La “säwi” (389) afirma que la comunidad no permite entre sus miembros a los flojos, mentirosos y rateros. Si existiesen ese tipo de personas en la comunidad, esta tomará la decisión de desterrarlas. Ellos serán despachados de la comunidad sin ningún derecho por haber corrompido el honor de la comunidad.

(389) *K’arirus jayrarus lunthat jaqinakarus qurañaw siwa (O.4,V/72/MPc)*
‘sea al mentiroso, al flojo o al ladrón, dice que se lo debe echar’

- La dualidad

La “säwi” afirma que la dualidad es resultado de la unión de dos diferentes partes de un todo (390). Lo derecho significa el varón y lo izquierdo significa la mujer. Así como el hilo está constituido por dos filamentos, el hombre y la mujer también constituyen la concepción del “Jaqi” entre ambos. Aquí realmente se produce la complementariedad. Por ello, hace una comparación de la pareja con el torcelado de la lana en conversión al hilo.

(390) *Pä ch’ankhatpun kunas jikikipti, ukatw chachax kupi ch’ankham sasi, warmix ch’iqqa ch’ankham sasi (C.12,V/75/Iq)*

‘todo se vuelve uno de dos hilos, por eso dice que el varón es como el hilo derecho y la mujer el hilo izquierdo’

5.3.1.3. *Estipulación de consejos*

Existen “säwi” aymaras que estipulan consejos para el buen accionar de la comunidad y sus miembros. Entre ellos, existen “säwi” que estipulan consejos sobre la tolerancia, la moderación, la diligencia, la comunitariedad y la permanencia, A continuación se caracteriza cada una de ellas.

- La tolerancia

Las “säwi” aymaras que estipulan la tolerancia, son decisiones necesarias en la vida. No es recomendable remedar al bebedor (391), tampoco al lector de la coca (392); puesto que desde el lado económico, el bebedor es un frustrado y el lector de coca no siempre vive próspero. No obstante se recomienda ser tolerante con ellos al no emitir juicios de valor.

(391) *Alkul umirirux janíw k’umiñati*, jinchuniw siwa (C.5,V/47/Chp)
‘no hay que criticar al bebedor de alcohol, dice que tiene oídos’

(392) *Kuka uñirirux janíw yatxapayañati*, jinchuniw siwa (C.7,M/72/Cho)
‘a la persona que lee coca no hay que imitar, dice que tiene oídos’

Mediante esta “säwi” (393) se estipula el consejo de ser tolerante y coexistir con lo conocido. Aquí, específicamente se refiere al vivir complementario de la pareja, aunque uno de ellos tenga defectos físicos o psicológicos, estos no constituyen causa para que surjan discrepancias en el entorno familiar.

(393) *Warmis chachasa, laq’utas ch’inqhatas marka masisapuniw munañ siwa* (C.3,M/80/Co)
‘sea mujer o varón, sea con defectos, dice que hay que querer de nuestro pueblo’

- La moderación

Esta “säwi” aymara está dirigido a los líderes comunitarios. Específicamente caracteriza el aspecto modesto del líder. Para ello recomienda, escuchar a los miembros para tomar cualquier decisión conjunta (394). La decisión unilateral será castigada con la indiferencia de la comunidad para con su líder.

(394) *Jilirit sarnaqasax markan amuyunakampiw chamanchasiñ siwa* (C.7,M/72/Cho)
‘siendo líder, dice que hay que fortalecerse con el pensamiento del pueblo’

Otro de los aspectos que estipula la “säwi” como consejo, se refiere a que es recomendable ser paciente. La paciencia es insistir en los logros sin extremar mayores esfuerzos (395). Las personas pacientes agradecerán a los miembros del grupo, resultado de ello serán aceptados sin mayores reparos y recibirán más confianza.

(395) *Llamp'u chuymampiw sarnaqasiñ siwa (C.3,M/80/Co)*
'dice que hay que caminar con paciencia'

Lo propio ocurre con la siguiente “säwi”. Cada uno de los miembros de la familia o la comunidad saben que no deben tomar decisiones apresuradas y equivocadas (396). Para que ello no ocurra, es necesario reflexionar sobre el presente en relación con el pasado y el futuro, Resultado de ello se preverá muchas decisiones apresuradas.

(396) *Qhip naysañ uñtasaw sarnaqaña (C.3,M/80/Co)*
'hay que caminar mirando atrás y adelante'

- La diligencia

Mediante la siguiente “säwi” (397) se estipula el consejo de ser diligente. Recuerda a las personas que continuamente deben estar ocupados donde sea que se encuentren. Así una persona vaya de visita al hogar de otra familia, al igual que en su casa, debe estar ayudando en los quehaceres del momento.

(397) *Pach utjkipanx qalas ch'iwir irkatkañ iraqkañaw siwa (C.5,V/47/Chp)*
'habiendo tiempo, dice que hasta la piedra se suele estar bajando o llevando a la sombra'

La laboriosidad es premiada con el bienestar pleno. Según la “säwi” (398), para aquella persona que se dedica a las actividades laborales todo marcha bien y no hay excusas o quejas sobre el acontecer diario. Por ello, la “säwi” estipula como un consejo necesario dedicarse a la actividad laboral.

(398) *Q'apha amparan jaqitakix taqikunas walt'akiw siwa (C.5,V/47/Chp)*
'Para la persona laboriosa, dice que todo suele salir bien'

También se estipula como consejo, la oportunidad. En este caso, según la “säwi” todo tiene tiempo (399). Dedicarse a alguna actividad o trabajar, estudiar, descansar, bailar, ser autoridad o líder, ser niño, joven, adulto o anciano, también tiene su tiempo. Ello enuncia que los humanos deberían hacer las cosas oportunamente.

(399) *Kunas pachanikiwa (C.3,M/80/Co)*

‘todo tiene su debido tiempo’

- La permanencia

La dualidad marido mujer garantiza la estabilidad familiar (400). Entonces, esta “säwi” estipula como consejo que el marido y la mujer deben ser estables en sus decisiones, así como en mantener el bienestar en el hogar de manera permanente. Puesto que solo la muerte podría separarlos.

(400) *Chacha warmix jiwa qurpaw jakapxañap siwa (C.3,M/80/Co)*

‘el hombre y la mujer, dice que deben vivir hasta que la muerte los separe’

Aquí hace comparación entre los humanos y los animales, sostiene que en la vida todas las cosas suelen ser duales (401). Entonces, el consejo estipula que los humanos también son duales. Así como existen piedras hembras y machos, también existen plantas hembras y machos. Lo propio ocurrirá con el achachila y la apacheta, etc.

(401) *Kuna laq’us panipuniwa (C.7,M/72/Cho)*

‘cualquier animal, siempre son dos’

- La comunitariedad

La comunitariedad es uno de los valores más relevantes en la comunidad aymara. Por ello, no se contempla lo individual como algo que beneficia al grupo. Si la comunidad sufre, las familias también sufren. Si las familias sufren la comunidad también sufre. Si la comunidad está alegre, la familia también está alegre. Por ello, la “säwi” (402) estipula el consejo de compartir todo entre todos.

(402) *Mä tunquts taqiniw jaljasiñ siwa (C.7,M/72/Cho)*

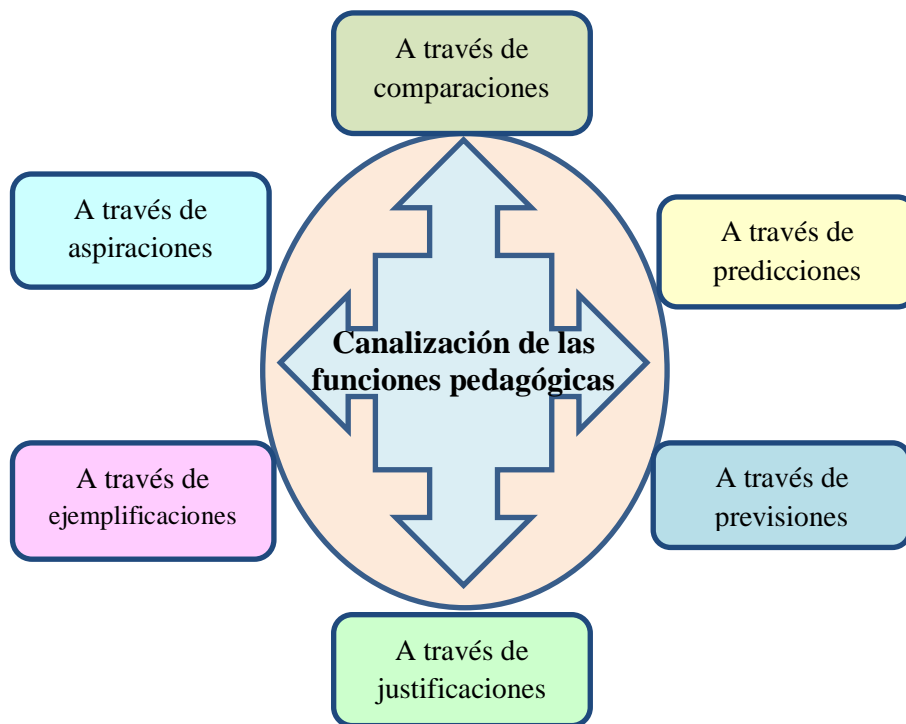
‘hasta de un grano de maíz, dice que hay que compartir todos’

5.3.2. Canalización de las funciones pedagógicas

Las funciones pedagógicas se canalizan a través de comparaciones, aspiraciones, ejemplificaciones, justificaciones, previsiones y predicciones; cuyos procedimientos son válidos para definir las normas de conducta en cuanto a vicios y virtudes. A continuación se caracteriza cada una de ellas.

Figura 26

Canalización de las funciones pedagógicas



Fuente: Elaboración propia.

5.3.2.1. A través de las comparaciones

En este primer grupo, las “säwi” aymaras expresan su función didáctica a través de las comparaciones. Así, cuando se patea al perro, se puede actuar como perro (403). Toda decisión se toma comparando el pasado y el futuro (404). Un hecho no recomendable suele ser vergüenza para el hombre y alegría para el perro (405). Para que el bebé tenga carácter humilde se lo envuelve con pan (406).

(403) Janiw anurux takiñati, *anjamaw sarnaqañ siwa* (C.9,V/64/Pc)
'no hay que patear al perro, dice que se camina como perro'

(404) *Qhiph nayr uñtasisaw sarnaqaña* (Ent.1,M/75/VI)
'se vive mirando el pasado y el futuro'

(405) *Jaqitakis phinq'a, anutakis unra* (C.7,M/72/Cho)
'vergüenza para las personas, alegría para el perro'

(406) Imill wawarux yuqall wawarux t'ant'ampiw k'iruntasiña, *t'ant'jam munatãñapataki*
(C.10,M/50/Pc)
'sea al niño o la niña, hay que envolverlos con pan, para que sea apreciado como pan'

Lo propio ocurrirá, cuando se compara el desear la hija ajena como el águila o el buitre (407). Un hogar requiere el mismo cuidado de un bebé (408). El oro o la plata son como el viento efímeros (409) y la papa amarga y dulce no son nada comparables (410).

(407) *Janiw allqamarjam siwinq'arjam jaqin phuchhapar muyupayañaäkiti (C.2,V/70/Ho)*
'no hay que codiciar la hija de otra persona como el águila o el buitre'

(408) *Mä utax wawarjam uñjañaw siwa (Ob.1,F/1998/FM)*
'un hogar hay que cuidar como a un bebé'

(409) *Quris qullqis thaya, urpjamawa, yatiñasapiniw wiñayatakixa (C.10,M/50/Pc)*
'el dinero o el oro es como el viento o la nieblina, lo que sabemos es eterno'

(410) *Luk'i ch'uqix janiw qhini ch'uqjam kunjamats alxaskaspat siwa (Ent.2,V/80/Pt)*
'dice que la papa amarga no se puede vender igual que la papa dulce'

5.3.2.2. A través de las aspiraciones

En el segundo grupo, las “säwi” aymaras expresan su función didáctica a través de las aspiraciones. Las cuales son: La persona trabajadora vive cómodamente (411). Para lograr objetivos comunes se requiere la unidad (412), y todo logro depende de las decisiones atinadas de las personas (413).

(411) *Jaqik jaqixa, alwat sarnaqirix taqi kunaniwa (C.9,V/64/Pc)*
'toda persona que se levanta temprano, tiene todo'

(412) *Mä wawak sartasiñasaw wakisi (Ent.1,M/75/Vl)*
'se aspira a que marchemos juntos'

(413) *Taqikunas amparamankaskiwa (C.3,M/80/Co)*
'todo está en tus manos'

En todos los casos ejemplificados se muestra una pretensión de lo que se busca o se quiere lograr.

5.3.2.3. A través de ejemplificaciones

En el tercer grupo, las “säwi” aymaras expresan su función didáctica a través de las ejemplificaciones. Se dice que, dormir hasta tarde tiene su consecuencia en no tener comodidades económicas suficientes para vivir (414). Faltar el respeto a los padres tiene como consecuencia la pobreza (415) y hacer llorar a los padres puede llevar a una persona a la desgracia (416).

(414) *Janiw urukam ikiñati, lap'aw aqir siwa(O.4,V/72/MPc)*
'no hay que dormir hasta que salga el sol, dice que suele entrar piojos'

(415) Janiw awk taykar kutkatasiñati, *kunas aynikiwa*(Ent.1,M/75/VI)
'no hay que discutir a los padres, todo se paga'

(416) Awk taykarux janiw jachayañakiti, *jachaysn ukax jachaparuw pursna*(C.8,V/53/AP)
'no se debe hacer llorar al padre y a la madre, podemos llegar a su desgracia'

5.3.2.4. A través de las justificaciones

En el cuarto grupo, las "säwi" aymaras expresan su función didáctica a través de las justificaciones. Por ello, se justifica que un hombre maduro tiene muchas experiencias sobre la vida (417). Lo propio ocurre con la mujer madura que posee todas las experiencias de la vida (418).

(417) Achach jaqix *sapa muqurus mañaniwa*(C.3,M/80/Co)
'el hombre maduro tiene artimañas para toda situación'

(418) Awil warmix *sapa muqurus mañaniwa*
'la mujer madura tiene artimañas para toda situación' (Ent.1,M/75/VI)

(419) Imill wawax *jaqin jaqipawa*(C.9,V/64/Pc)
'la hija es miembro de otra familia'

(420) Utjäwisax kuna uywas uywasinañapuniwa, *jiwasan jiwañxat jiwir siwa*(C.9,V/64/Pc)
'en el hogar debe criarse cualquier animal, dice que suele morir en vez de uno de nosotros'

Se dice que la hija es miembro de otra familia (419) y se justifica que criar animales en el hogar es para que perezcan en lugar de uno de los miembros de la familia (420).

5.3.2.5. A través de las previsiones

En el quinto grupo, las "säwi" aymaras expresan su función didáctica a través de las previsiones. Para no tener una familia numerosa es recomendable no contar las estrellas (421). Para que en la familia exista suficientes bienes, no es recomendable desear los bienes del difunto (422).

(421) Janiw wara warax jakhuñati, *walja wawaniñaw siwa* (C.8,V/53/AP)
'no hay que contar las estrellas, dice que se suele tener varios hijos'

(422) Janiw jiwirin yänakapax munañati, *tukusxakiriw siwa*(O.4,V/72/MPc)
'no hay que desear los bienes del difunto, dice que se suele acabar'

(423) Janiw jach'a jach' tukuñakiti, *kunas tukusirikiw siwa*(Ob.1,F/1998/FM)
'no hay que ser altanero, dice que todo acaba'

De la misma manera, para que una persona no abandone la familia o la comunidad, no es recomendable ser altanero cuando se tiene bienes (423).

5.3.2.6. A través de predicciones

En el sexto grupo, las “säwi” aymaras expresan su función didáctica a través de las predicciones. Por ello, cuando aparece un trébol con cuatro hojas augura buena suerte (424). Cuando el pájaro carpintero está encima de una casa es para que la familia se extinga (425).

(424) Pusi laphin layu uñstasixa, *wali askinkaskañatakiw siwa*(C.9,V/64/Pc)
'cuando aparece un trébol de cuatro hojas es para que nos vaya bien'

(425) Yaka yaka jamach'in uta patar qunutapaxa, *tukusxañatakiw siwa* (C.9,V/64/Pc)
'cuando los pájaros carpinteros se sientan encima la casa, dice que es para extinguirse'

(426) Jukun uta jak'an t'alanaqtatapaxa, *jaqin tukusxañapatakiw siwa*
'cuando el buho anda muribundo cerca la casa, dice que es para extinguirse' (C.9,V/64/Pc)

(427) Qachu wallpan arutapaxa, *utankir jaqin jiwañapatakiw siwa*(Ent.1,M/75/VI)
'cuando canta la gallina, dice que es para que uno de los miembros de la familia muera'

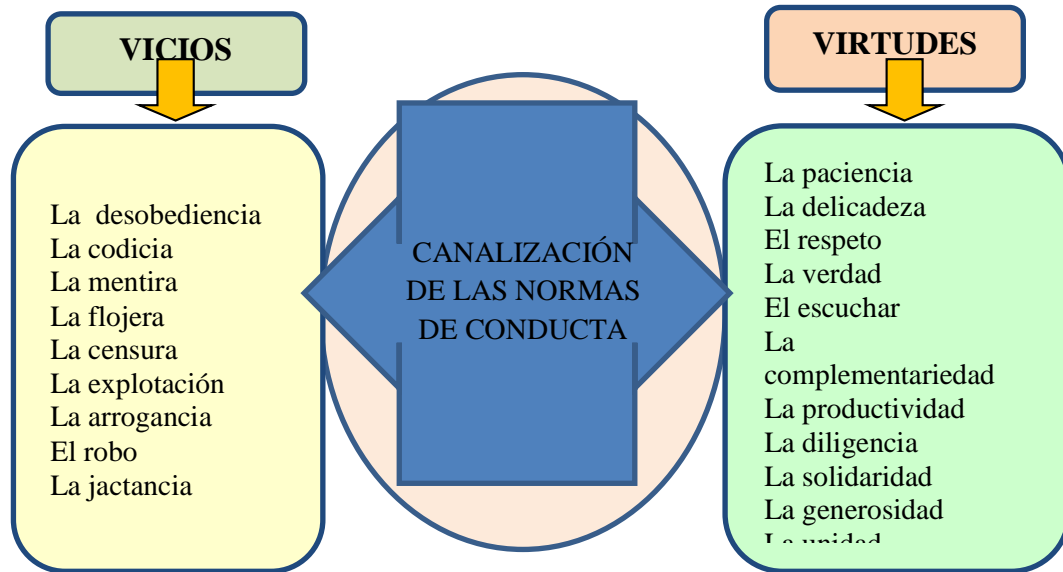
Cuando el buho anda cerca de la casa es para que se extinga la familia (426) y cuando la gallina canta es para que un miembro de la familia muera (427).

5.3.3. Función pedagógica de las säwi para definir las normas de conducta

Las “säwi” aymaras, al cumplir las funciones pedagógicas enuncian normas de conducta válidas para definir vicios o virtudes. Así, entre los vicios condenados por la sociedad o la comunidad se contemplan: la codicia, la mentira, la flojera, la censura, la explotación, la arrogancia, el robo y la jactancia. De la misma manera, entre las virtudes se valora: la paciencia, la delicadeza, el respeto, la verdad, el escuchar, la complementariedad, la productividad, la diligencia, la solidaridad, la generosidad y la unidad. A continuación se caracteriza cada una de ellas.

Figura 27

“Säwi” para definir normas de conducta



Fuente: Elaboración propia.

5.3.3.1. Vicios

Se considera como vicios, las acciones perversas que realizan algunas personas, que no son parte de los buenos hábitos en la comunidad. Por ello, este tipo de actitudes son detestados por lo miembros de la comunidad. Entre estos vicios se tiene a la desobediencia, la codicia, la mentira, la flojera, la censura, la explotación, la arrogancia, el robo y la jactancia. Véase cada una de ellas.

- La desobediencia

En este caso, la comunidad define como un vicio a la desobediencia. Por ello, afirma que, cuando se recibe algún mandato, éste debe ser cumplido (428).

(428) *Janiw mä jin chut mantayasisax maysa jin chut mistuyasiñäkiti (C.3,M/80/Co)*
'recibiendo los encargos, no hay que ignorarlos'

- La codicia

Lo propio ocurre con la codicia. Codiciar cosas ajenas sería sinónimo de flojera, por lo mismo constituye un vicio (429). Cuando una persona trabaja y deposita su esfuerzo en ello, no tiene necesidad de codiciar cosas ajenas.

(429) *Amayan yānakapax janiw munañäkiti*, uta yānaks phusanukuriw siwa (C.3,M/80/Co)
'no hay que querer los bienes del difunto, hasta lo que se tiene suele desvanecerse'

- Mentira

En cuanto a la mentira (430), éste al igual que los anteriores, también constituye un vicio. Por tanto, en la comunidad o en la familia, no es aceptable la práctica de la mentira.

(430) *Janiw k'arisiñati*, k'arisirirux q'ixu q'ixuw laxr qhiphäxar jisksur siwa (C.5,V/47/Chp)
'no hay que mentir, dice que el rayo suele jalar la lengua hacia atrás'

- La flojera

La flojera se asocia con la caída del cabello (431), y también se asocia con morir de hambre, esto hace que se vuelva en un vicio. Entonces, de acuerdo a la "säwi", no es aceptable estar sin hacer nada (432), hasta cuando se visita a un pariente. Así como cada persona come y bebe (433), de la misma forma debe trabajar (434). Por ello define que, todas las personas flojas mueren de hambre (435).

(431) *Janiw urukam ikiñati*, ñik'utaw tukurtir siwa (C.3,M/80/Co)
'no hay que dormir hasta tarde, dice que el cabello suele depilarse'

(432) *Khithir tump't'ir sarasasa, janiw inakiñakiti*, yanapt'asiñapuniwa (O.4,V/72/MPc)
'donde vayas a visitar, no debes estar en vano, hay que ayudarse siempre'

(433) *Jaqik jaqix manq'ir umuritanwa, janiw inak sarnaqañati* (O.4,V/72/MPc)
'todas las personas comemos y bebemos, no hay que caminar en vano'

(434) *Janiw jayrasiñati*, anukiw jayrat winku (O.4,V/72/MPc)
'no hay que tener flojera, el perro nomás se echa por flojera'

(435) *Jayrak jayraxa*, manq'at t'aqhisikipuniwa (O.4,V/72/MPc)
'todos los flojos, siempre mueren de hambre'

- La censura

Cuando se refiere a las personas que se dedican a beber alcohol, lo considera un vicio. Entonces, la "säwi" indica que no debe criticarse a ellos (436), para que aquel que critique no llegue a la misma condición.

(436) *Alkul umirirux janiw k'umiñati*, jinchuniw siwa (C.5,V/47/Chp)
'no hay que criticar al bebedor de alcohol, dice que tiene oídos'

- La explotación

Lo propio ocurre con la explotación. El acto de explotar a las otras personas en las actividades laborales se considera un vicio (437). El resultado de ello sería que la persona explotadora puede acumular su economía sin que sea útil para él mismo.

(437) *Janiw jaqin ch'amapax ch'iwrañati*, ch'ama laq'aw sarnaqañ siwa (C.5,V/47/Chp)
'no hay que explotar a las personas, dice que se suele caminar sin ganas'

- La arrogancia

La arrogancia constituye un vicio. Las personas arrogantes no tienen buena acogida en la comunidad (438). Es más, como todo tiene tiempo, la persona arrogante puede perecer en cualquier momento.

(438) *Janiw jach'a jach' tukuñäkiti*, kunas tukusirikiw siwa (C.5,V/47/Chp)
'no hay que volverse arrogante, dice que todo suele acabar'

- El robo

En este caso, el robo es considerado como un vicio. Porque el robo no enaltece el valor laboral de la comunidad (439). La persona floja es quién se dedica a tomar cosas ajenas.

(439) *Janiw kunas apnaqasiñäkiti*, kunas yatisirikiw siwa (C.5,V/47/Chp)
'no hay que tomar cosas ajenas, dice que todo se suele saber'

- La jactancia

Considerarse sabio no corresponde a la práctica de los valores. Por ello la jactancia constituye un vicio. Aquella persona que dice saber, no sabe nada (440). Entonces por su actitud jactanciosa recibirá la indiferencia de los miembros de la comunidad.

(440) *Janiw yatir yatir tukuñati*, yatir yatir tukurix janiw kuns yatkit siwa (C.7,M/72/Cho)
'No hay que aparentar ser sabio, dice que el que aparenta ser sabio no sabe nada'

5.3.3.2. Virtudes

Se considera como virtudes, a las acciones generosas que realizan las personas. Ellos agradan a los miembros de comunidad y canalizan el buen vivir de la comunidad. Este tipo de acciones positivas son valorados por lo miembros de la comunidad como un componente educativo, entre ellos están: la paciencia, la delicadeza, el respeto, la verdad, el escuchar, la

complementariedad, la prudencia, la productividad, la diligencia, la solidaridad, la generosidad y la unidad.

- La paciencia

La paciencia se valora como una virtud. Tener paciencia significa ser tolerante con los miembros de la familia, así como con los miembros de la comunidad (441). Aquella persona paciente no tendrá mayores problemas para relacionarse con los de su entorno.

(441) *Utjāwisānx janiw ancha qhuriñākiti*, llakisiñaruw puriñ siwa (C.3,M/80/Co)
'no hay que ser malo en la casa, dice que se suele caer en la tristeza'

- La delicadeza

También se valora como una virtud la delicadeza. En este caso ser recatado o recatada puede protegernos de muchos males que se pueden cometer incluso sin pensarlo. Ello generalmente ocurre con las generaciones jóvenes. Es recomendable escuchar las "säwi" aymarás que enuncian los padres para no cometer deslices en la vida.

(442) *Imill wawax janiw uta punkur qunuñati*, jaqiw chah mayt'asir siwa (C.5, V/47/Chp)
'las niñas no deben sentarse en la puerta, dice que otras suelen prestarse marido'

- El respeto

Asimismo, el respeto se valora como una virtud. Cuando las generaciones jóvenes respetan a sus padres, éstos son valorados por la comunidad (443, 444). Son personas respetadas al igual que sus padres y se tornan en personas ejemplo para el resto de las personas.

(443) *Janiw awk taykar jachayañati*, jaka q'araw jiwañ siwa (C.7,M/72/Cho)
'no hay que hacer llorar a los padres, dice que hay que morir sin tener nada'

(444) *Janiw awk taykar kutkasiñati*, kunas aynikiwa (C.1, V/68/Chp)
'no hay que faltar el respeto a los padres, dice que todo se suele pagar'

- La verdad

Hablar y decir verdades constituye una virtud. Cuando una persona crece en medio de buenos hábitos, donde el padre o la madre, y los hermanos conciben como algo malo la mentira o la flojera (445), entonces todos actuarán de manera verdadera. Por lo mismo dirán sin reparos todo lo que es verdadero.

(445) *Yatisaw kunas arsuña*, jan yatkasax amukiskañawa (C.1, V/68/Chp)
'sabiendo se dice que sé, sin saber se suele estar callado'

- El escuchar

En el actuar de los líderes, se valora la capacidad de escuchar a la comunidad como una virtud. El líder no puede hacer lo que quiere de manera personal (446), sino, debe cumplir los mandatos de la comunidad. Ello implica escuchar las necesidades de la gente y representar las mismas ante las otras instancias.

(446) *Jilirit sarnaqasax markan amuyunakampiw ch'amanchasiñ siwa (C.7,M/72/Cho)*
'siendo líder, dice que hay que fortalecerse con el pensamiento del pueblo'

- La complementariedad

En la relación familiar se valora la complementariedad como una virtud. Lo propio ocurrirá en las relaciones comunales e intercomunales. La dualidad constituye en esencia, la concepción de que todo está constituido por dos diferentes que llegan a ser uno y que el uno con el otro generan la dualidad como una necesidad complementaria (447).

(447) *Pä ch'ankhatpun kunas jikikipti, ukatw chachax kupi ch'ankjam sasi, warmix ch'iqa ch'ankjam sasi (C.12,V/75/Iq)*
'todo se vuelve uno de dos hilos, por eso dice que el varón es como el hilo derecho y la mujer el hilo izquierdo'

- La prudencia

En este caso, la prudencia se valora como una virtud (448). Ser prudente significa no tomar decisiones precipitadas, sino de manera reflexiva y cuidadosa. Este tipo de decisiones prudentes son considerados en la práctica por los líderes comunales.

(448) *Qhip nayr uñtasaw sarnaqañ siwa (C.3,M/80/Co)*
'dice que hay que caminar fijándose atrás y adelante'

- La productividad

Cuando la "säwi" aymara refiere a que la hija mujer es oro, quiere expresar la virtud productiva de la mujer (449). No necesariamente se refiere a que tendrá hijos, sino, a que la hija mujer ayuda con mayor dedicación en las diferentes actividades laborales, sea en la cocina, las actividades agrarias y las ganaderas. Por lo que una hija sería imprescindible en el hogar.

(449) *Imill wawaw qurixa (C.7,M/72/Cho)*
'la niña es oro'

- La diligencia

En este caso, también se valora como una virtud, estar dedicado a cualquier actividad en todo tiempo y en cualquier lugar (450). Lo que constituye en que la persona es diligente y trabajadora.

(450) *Pach utjkipanx qalas ch'iwir irkatkañ iraqkañaw siwa (C.5,V/47/Chp)*
'cuando hay tiempo hasta la piedra hay que estar llevando a la sombra'

- La solidaridad

Compartir lo poco que se tiene se valora como una virtud solidaria (451). Siendo que en las comunidades aún se practican los valores comunales, compartir de lo poco que se tiene, es mostrar actitudes solidarias con las personas que no tienen nada.

(451) *Mä tunquts taqiniw jaljasiñ siwa (C.7,M/72/Cho)*
'hasta de una grano de maíz dice que todos comparten'

- La generosidad

Ser generoso con las personas que no tienen constituye una virtud (452). Por ello, la persona generosa será admirada por los miembros de la comunidad, su actitud caritativa será valorada y respetada por todos.

(452) *Q'apha amparan jaqitakix taqikunas walt'akiw siwa (C.5,V/47/Chp)*
'para las personas bondadosas, todo suele salir bien'

- La unidad

También constituye una virtud trabajar de manera unida. Según las informaciones de los habitantes de Pucarani, solo unidos pueden lograrse algunos beneficios para la comunidad (453). Por ello, la mencionada "säwi" suele utilizarse en las asambleas comunales.

(453) *Mä wawak sartasiñasaw wakisi (C.8,V/53/AP)*
'es bueno que nos levantemos unidos'

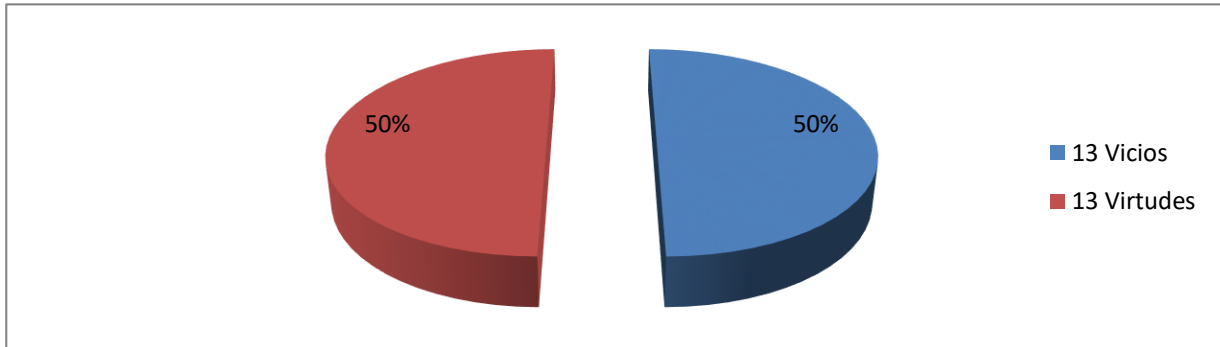
La unidad vence obstáculos que de manera personal o individual no pueden lograrse. Para que se alcance la unidad, es necesario debatir de manera consensuada, sin buscar intereses personales, sino buscando el beneficio común. Eso es lo que practican los comunarios de Pucarani.

5.3.4. Niveles de “säwi” para definir vicios y virtudes

Los niveles entre las virtudes y los vicios, se observa en la siguiente figura.

Figura 28

Niveles de "säwi" para definir normas de conducta



Fuente: Elaboración propia.

De acuerdo a los datos, se identificaron 26 “säwi” aymaras para definir vicios o virtudes que constituyen el 100%. De ellos, 13 “säwi” aymaras, es decir, el 50% representan a las virtudes como la paciencia, la delicadeza, el respeto, la verdad, el escuchar, la complementariedad, la prudencia, la productividad, la diligencia, la solidaridad, la generosidad y la unidad. Por otro lado, 13 “säwi” aymaras, el otros 50%, enuncian los vicios como la desobediencia, la codicia, la mentira, la flojera, la censura, la explotación, la arrogancia, el robo y la jactancia. Por un lado, los vicios se sancionan mediante las “säwi” aymaras y las virtudes también se premian mediante otras “säwi” aymaras.

De una u otra manera, estas “säwi” aymaras se constituyen en metáforas educantes válidos para establecer lo razonable en cuanto a lo virtuoso como a lo vicioso en la cultura aymara.

5.4. Propuesta de intervención

En base a lo observado en los resultados de la investigación, con toda la tipología de “säwi” aymaras recopilada, es posible realizar la propuesta de intervención que se propone en el presente trabajo, es el un “Ciclo de Seminarios Taller como estrategia para revalorizar los saberes locales y las prácticas comunitarias en el municipio de Pucarani”. El mismo que tiene las siguientes características.

5.4.1. Introducción

El sistema educativo, no puede desestimar las potencialidades de los saberes locales, en los entornos donde habitan mayoritariamente poblaciones originarias. Puesto que estos saberes pueden fortalecer el currículo educativo en beneficio de los mismos pobladores, las cuales consolidarían sus lasos identitativos y mejorar las prácticas comunitarias en todos los ámbitos.

Los resultados del trabajo muestran manifiestamente la posibilidad de usar las “säwi” aymaras recogidas del municipio de Pucarani, para emprender diferentes iniciativas; sean éstas, a nivel de concienciación, investigación, difusión e implementación de los saberes y conocimientos locales en los distintos ámbitos socioculturales, y muy especialmente en el proceso educativo.

En ese comprendido, la propuesta recoge las distintas ideas que formulan los pobladores sobre los saberes locales; entre ellos, los comunarios, generalmente agricultores, ganaderos y comerciantes así como los actores educativos, autoridades originarias, Consejos educativos, directivos, profesores, estudiantes y la población en su conjunto. Con dichas ideas los Seminarios Taller a organizarse fortalecerán la continuidad de las prácticas comunitarias, especialmente las formas educativas tradicionales en un contexto de diálogo de seberes.

5.4.2. Problema

Los resultados de investigación permiten comprender que en la población de Pucarani, los conocimientos ancestrales sobre las diferentes prácticas culturales, al igual que la tradición oral como las “säwi”, existen en cantidad; pero no son valorados ni utilizados por el sistema educativo como se pudiese haber esperado. Aunque en los últimos años se haya implementado el modelo del Proyecto Sociocomunitario Productivo, bajo la Ley 070 Avelino Siñani-Elizardo Pérez, pareciera que la educación aún continúa anclado en los principios hegemonzadores del conocimiento occidental en deterioro de los saberes locales.

El empleo de las metodologías y contenidos curriculares por parte de los maestros, así hayan obtenido la formación complementaria, no se refleja a la hora de compartir los saberes y conocimientos con los estudiantes. Los gestores educativos, es decir administrativos y profesores, tienen limitaciones en cuanto a la canalización de los saberes y conocimientos locales en el proceso educativo, debido a que aún existe distanciamiento en las concepciones

sobre la educación local, la vida rural y las actividades de la comunidad; al cual corresponden los estudiantes y sus familias. Además el profesionalismo del profesor que está ligado a un entorno urbano, incluso siendo procedente también del mismo contexto cultural, tampoco logra difundir los conocimientos ancestrales como las “säwi” aymaras.

La educación en el contexto rural, como acontece en la población de Pucarani, no ha permitido fortalecer la identidad cultural ni preservar los valores humanos. No contribuye a mejorar las prácticas agropecuarias ni ganaderas, tampoco vigoriza la tradición oral, menos influye en la conservación de los sistemas de organización política, social, económica, lingüística y territorial comunitaria de las poblaciones originarias. Mayoritariamente se dedica a la internalización de los conocimientos denominados científicos y la lecto-escritura castellana.

Si los resultados del trabajo señalan que los procesos educativos inician muy temprano, incluso desde la concepción del ser humano en el vientre de la madre. Ello implica que la educación originaria en el contexto aymara constituye una práctica pedagógica familiar, comunal y nuclear, que desde tiempos antiquísimos a estado anclado en la oralidad. Ahora bien, estos elementos se tornan en elementos sueltos en el currículo educativo debido a la generalización y hegemonización de contenidos occidentales. Con ello, paulatinamente, va desapareciendo, una comunidad solidaria, complementaria y recíproca.

¿Acaso no será posible fortalecer el saber y conocimiento local y complementar a estos con los conocimientos universales? Puesto que hoy, así existan contactos divergentes con las otras culturas, aún en las comunidades dispersas, incluso las ciudades intermedias, periurbanas e incluso la gran ciudad; perviven en la oralidad de la gente los discursos sobre la grandeza del pueblo aymara en cuanto a sus diferentes prácticas culturales, como los actos rituales, las ceremonias del matrimonio, la rutucha, utacha, la tradición oral, las tecnologías agrarias, la astronomía entre otros, en las asambleas y cabildos. ¿No será posible emprender un diálogo de saberes a fin de recuperar los saberes locales, actualizarlas e insertarlas en ámbitos de la modernidad?

5.4.3. Objetivos

5.4.3.1. Objetivo general

Proponer la organización de Ciclo de Seminarios Taller como estrategia para revalorizar los saberes locales y las prácticas comunitarias en el municipio de Pucarani.

5.4.3.2. Objetivos específicos

- Constituir un equipo de emprendedores para facilitar la organización de los Seminarios Taller.
- Involucrar en la organización de los Seminarios Taller, a los habitantes varones y mujeres, líderes y autoridades locales, directivos, Consejos educativos, profesores y estudiantes de las unidades educativas de Pucarani.
- Formular las líneas temáticas relevantes sobre los saberes locales y las prácticas comunitarias, para concienciar sobre la importancia de su recuperación por los miembros de la comunidad.
- Desarrollar el Ciclo de Seminarios Taller dirigidos a la población adulta, líderes y autoridades locales, y actores educativos.

5.4.4. Justificación

La propuesta se justifica, puesto que constituye una alternativa que permitirá el diálogo entre los habitantes dedicados a las actividades cotidianas propias del entorno rural, con los gestores educativos y especialmente la juventud estudiosa que a la postre tomará las riendas de los destinos de Bolivia. Personas con identidad propia, que valoran la sabiduría local, y complementarán con conocimientos universales en su formación profesional.

Asimismo, esta propuesta contribuirá a que la población en su conjunto reflexione sobre la realidad social, cultural, política, económica y lingüística de la región, con el propósito de valorar las potencialidades culturales casi olvidadas, así como los valores comunitarios en proceso de prescripción. Siendo que ello permitirá afianzar la identidad social y cultural de la población involucrada.

Por otro lado, a través del proyecto, se acopiará los distintos saberes y conocimientos locales, de la propia voz de los comunarios, a través de aplicación de instrumentos de investigación cualitativas para posteriormente compilar dichos saberes y plasmarlas en textos escritos válidos como insumo en los procesos educativos.

El proyecto tras una evaluación necesaria, podrá ser replicada en otros ámbitos espaciales, es decir en otros municipios como en otros entornos culturales. Puesto que las culturas asentadas en el altiplano, los valles y el oriente boliviano, tiene prácticas culturales comunitarias similares desde muchísimo tiempo y que al igual que la cultura aymara, también están aceleradamente extinguiendo la valoración de sus saberes y conocimientos locales.

5.4.5. Desarrollo de la propuesta

5.4.5.1. Características del proyecto

El proyecto generará en los miembros de la comunidad un aprendizaje colectivo. Partirá de la iniciativa del equipo e involucrará en la misma a los actores locales comprendidos entre ellos, líderes, autoridades, padres de familia, directivos educativos, Consejos Educativos y estudiantes.

El equipo colaborador facilitará las estrategias necesarias para el buen desarrollo de los Seminarios Taller; esto permitirá compartir experiencias en forma bidireccional, tomar decisiones en forma colectiva en beneficio de todos los miembros involucrados en las actividades.

5.4.5.2. Factibilidad

La implementación del proyecto permitirá entablar los lazos de amistad entre los participantes, y rescatará los saberes de los mismos. Contribuirá a desarrollar la lengua oral y escrita, y permitirá profundizar conocimientos sobre un tema concreto como son los refranes, a partir del cual se abrirá un abanico de posibilidades para reflexionar sobre los distintos ámbitos de la vida sociocultural.

Se vislumbra el compromiso de los miembros de la comunidad, puesto que ellos conocen su realidad. Conciente o inconcientemente practican diferentes saberes y conocimientos en las relaciones intraculturales e interculturales. Asimismo, se percibe el apoyo de los facilitadores con formación en pedagogía y lingüistas bilingües que permitirán sentirse en afinidad con los miembros de la comunidad.

Los Consejos Educativos a través de las Juntas Escolares tomarán para sí los objetivos del proyecto. Siendo que ellos son los más interesados en que los saberes locales sean

entregadas en el currículo educativo para que la formación de los educandos sea completa acorde a las necesidades del ámbito local.

5.4.5.3. Beneficiarios

Serán beneficiarios directos e indirectos del proyecto, los facilitadores, estudiantes en proceso formativo en ámbitos de investigación. Los miembros de la comunidad varones y mujeres, los líderes comunales tanto varones y mujeres, las autoridades educativas, los profesores, los consejos educativos comunitarios y los estudiantes del municipio de Pucarani.

5.4.5.4. Recursos financieros

Se prevee lograr financiamiento para materiales, equipos y refrigerio para los participantes de entidades privadas comprometidas con los pueblos y naciones originarias. Asimismo, también se cuenta con el apoyo de las entidades municipales y regionales, así como con el esfuerzo del propio proyectista.

5.4.5.5. Recursos humanos

Los recursos humanos estarán compuestos por el proyectista y un grupo de estudiantes varones y mujeres comprometidos con los saberes locales del área de educación y lingüística, que conformarán el equipo de trabajo profesional. De la misma forma se involucrará a los activistas culturales y comunarios de la población de Pucarani.

5.4.5.6. Plan de acción para el desarrollo de la propuesta

Para la consolidación de la propuesta se considerará una serie de etapas. Para la ejecución del mismo, se incluirá a los miembros de la comunidad, especialmente, las Juntas Escolares, autoridades locales, Directivos Educativos, profesores, la población y los estudiantes.

- Etapas de la propuesta

Cuadro 3

Plan general de la propuesta

ETAPAS	OBJETIVOS	ACTIVIDADES	RESPONSABLES	TIEMPO
Primera etapa	Constituir un equipo de emprendedores para facilitar la organización de los Seminarios Taller.	- Elaboración de las directrices del proyecto. - Asignar las funciones específicas a cada uno de los miembros. Realizar charlas informativas con los miembros del equipo.	- Proyectista - Emprendedores	1er. mes
Segunda etapa	Involucrar en la organización de los Seminarios Taller a los habitantes varones y mujeres, líderes y autoridades locales, directivos, profesores y estudiantes de las unidades educativas de Pucarani.	- Organización de una reunión explicativa invitando a los Consejos Educativos, Autoridades locales y Directivos Educativos para exponer sobre los objetivos del proyecto	- Proyectista - Emprendedores	2do mes
Tercera etapa	Formular las líneas temáticas relevantes sobre los saberes locales y las prácticas comunitarias, para concientizar sobre la importancia de su recuperación por los miembros de la comunidad.	- Trabajar en un Taller previo las temáticas a abordarse junto a los Consejos Educativos, Líderes y Autoridades locales, y Directivos Educativos para emprender los Seminarios Taller.	- Proyectista - Emprendedores - Consejos educativos - Directivos educativos. - Líderes y Autoridades locales.	3er. mes
Cuarta etapa	Desarrollar el Ciclo de Seminarios Taller dirigidos a la población adulta; líderes y autoridades locales; y actores educativos.	- Seminario Taller con la participación de autoridades originarias, Consejos Educativos y padres de familia. - Seminario Taller dirigido a Distritales, Directores y Maestros y Maestras de las Unidades Educativas Seminario Taller con la participación de estudiantes de nivel Secundario. - Seminario Taller con los estudiantes del nivel Primario.		4to mes
Quinta etapa	Evaluar los resultados del Ciclo de Seminarios Taller con la participación de autoridades locales, directivos y profesores.	- Seminario Taller con la participación de Consejos educativos, autoridades locales y Directores de las Unidades Educativas	- Consejos educativos, autoridades locales y Directores de las Unidades Educativas	5to. mes

Fuente: Elaboración propia.

Las temáticas que se abordarán en cada uno de los Seminarios Taller son los siguientes:

- Temática de la propuesta

El siguiente cuadro muestra la temática a utilizar en los Talleres de la propuesta.

- **Primer Seminario Taller con la participación de autoridades originarias, Consejos Educativos y padres de familia**

Cuadro 4

Primer seminario taller de la propuesta

OBJETIVO	TEMARIO	RESPONSABLES	TIEMPO
Reflexionar sobre la situación de los saberes y conocimientos locales con la participación de autoridades originarias, Consejos Educativos y padres de familia.	<p>Saberes sobre la oragización social comunitaria:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Formas de liderazgo • El liderazgo dual chacha warmi • El liderazgo cíclico • El liderazgo mayor menor <p>Saberes sobre el espacio comunitario:</p> <ul style="list-style-type: none"> • La sayaña • La aynuqa • El ayllu • La marka <p>Saberes sobre las prácticas comunitarias:</p> <ul style="list-style-type: none"> • El ayni • La mink'a • La apxata • La yapa <p>Sabres sobre las tecnologías:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Elaboración del chuño • Elaboración de la tunta • Elaboración de la caya • Elaboración del charque • Elaboración del queso <p>Saberes sobre la educación:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Educación de los hijos • El anciano como educador • Educación entre todos • Educación oficial <p>Saberes sobre la medicina:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Plantas medicinales • Objetos medicinales • Animales medicinales • Tipos de enfermedades • Formas de aplicación <p>Saberes sobre la agricultura:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Producción de la papa • Producción de la cebada • Producción de forrajes • Innovaciones agrarias • Indicadores climáticos <p>Saberes sobre la ganadería:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Crianza de camélidos • Crianza de ovinos • Crianza de vacunos 	- Facilitadores, - Autoridades originarias, Consejos Educativos y padres de familia.	1ra. Semana del 4to. mes

	<ul style="list-style-type: none"> • Cunicultura • Equinos Tradiciones orales: <ul style="list-style-type: none"> • Cuentos • Mitos • Leyendas • Canciones • Refranes • Poemas Saberes sobre las espiritualidades: <ul style="list-style-type: none"> • Las deidades • Los sueños 		
--	---	--	--

Fuente: Elaboración propia.

- **Segundo seminario de planes específicos: Seminario Taller dirigido a Distritales, Directores y Maestros y Maestras de las Unidades Educativas**

Cuadro 5

Segundo seminario taller de la propuesta

OBJETIVOS	TEMARIO	RESPONSABLES	TIEMPO
Reflexionar sobre las “säwi” educantes, los valores y la canalización de las mismas en el currículo educativo. Con la participación de Distritales, Directores y Maestros y Maestras de las Unidades Educativas.	- CONTENIDOS PARA EDUCACIÓN INTRACULTURAL, INTERCULTURAL Y PLURILINGÜE “Säwi” relacionados con el lenguaje de los niños “Säwi” relacionados al aprendizaje de la lengua “Säwi” relacionados con los valores identitarios Acción comunicativa de las “säwi” “Säwi” sobre la tolerancia “Säwi” sobre el respeto a los diferentes Tipos de “Säwi” según su funcionalidad Fuentes de las “säwi” “Säwi” relacionados con los extraños “Säwi” relacionados con las normas de conducta El lenguaje figurado de las “säwi” Estructura lingüística de las “säwi” aymaras “Säwi” relacionados con la solidaridad y complementariedad “Säwi” relacionados con el respeto a la diferencia “Säwi” relacionados con las plantas “Säwi” relacionados con los animales “Säwi” relacionados con los alimentos “Säwi” relacionados con el liderazgo andino aymara “Säwi” relacionados con la discriminación	- Facilitadores, - Autoridades originarias, Consejos Educativos y padres de familia.	2da. Semana del 4to. mes

	<p>“Säwi” relacionados con el maltrato a los animales</p> <p>“Säwi” relacionados con las actividades laborales</p> <p>“Säwi” relacionados con el respeto a la naturaleza</p> <p>- CONTENIDOS PARA EDUCACIÓN EN VALORES SOCIOCOMUNITARIOS</p> <p>“Säwi” relacionado con la fecundación y el cuidado prenatal</p> <p>“Säwi” relacionado con los recién nacidos</p> <p>“Säwi” relacionado con desarrollo del niño</p> <p>“Säwi” relacionados con las actitudes y comportamientos de los niños, jóvenes y adultos</p> <p>“Säwi” relacionado con la juventud y la naturaleza</p> <p>“Säwi” relacionado con los valores socioculturales</p> <p>“Säwi” relacionado con el cosmos</p> <p>“Säwi” relacionado con las virtudes de las personas</p> <p>“Säwi” relacionado los defectos de las personas</p> <p>“Säwi” relacionado con las advertencias</p> <p>“Säwi” relacionado con las evidencias</p> <p>“Säwi” relacionado con los consejos</p> <p>“Säwi” relacionado con la conducta en relación a los vicios y virtudes</p> <p>“Säwi” relacionados con la solidaridad y complementariedad</p> <p>“Säwi” relacionado con la equidad</p> <p>“Säwi” relacionado con la paciencia, el respeto, la verdad, la prudencia, la diligencia y la unidad</p> <p>“Säwi” relacionados con las acciones humanas y sobrenaturales</p> <p>“Säwi” relacionado con los difuntos</p> <p>“Säwi” relacionados con el destino</p> <p>“Säwi” relacionados con la alimentación</p> <p>“Säwi” relacionados con los malos hábitos</p> <p>“Säwi” relacionados con actitudes y comportamientos negativos: altivez, las apariencias, simulación, abuso, ligereza, enemistad, desprecio, mentira, burla, jactancia</p> <p>- CONTENIDOS PARA EDUCACIÓN EN CONVIVENCIA CON LA MADRE TIERRA Y SALUD COMUNITARIA</p> <p>“Säwi” relacionados con la gestación</p> <p>“Säwi” relacionados con el cuidado de la madre</p> <p>“Säwi” relacionados con el cuidado del bebé</p> <p>“Säwi” relacionados con cinco sentidos</p>		
--	--	--	--

	<p>“Säwi” relacionados las partes del cuerpo humano</p> <p>“Säwi” relacionados con los fenómenos naturales: sol, estrellas, vertientes, vientos, agua, etc.</p> <p>“Säwi” relacionados con los alimentos</p> <p>“Säwi” relacionados con las enfermedades</p> <p>“Säwi” relacionados con la prevención de enfermedades</p> <p>“Säwi” relacionados con el medio ambiente</p> <p>“Säwi” relacionados con los productos</p> <p>“Säwi” relacionados con la actividad agraria</p> <p>“Säwi” relacionados con las plantas y alimentos</p> <p>“Säwi” relacionados con el cuidado animales y productos alimenticios</p> <p>“Säwi” con relación a las plantas, animales, aguas y fenómenos naturales</p> <p>“Säwi” relacionados con alimentos</p> <p>- CONTENIDOS PARA EDUCACIÓN PARA LA PRODUCCIÓN</p> <p>“Säwi” relacionado con la laboriosidad</p> <p>“Säwi” relacionado con la inteligencia y la memoria</p> <p>“Säwi” relacionado con la práctica laboral</p> <p>“Säwi” relacionado con las destrezas</p> <p>“Säwi” relacionado con el manejo económico</p> <p>“Säwi” sobre vicios y virtudes en relación a la producción</p> <p>“Säwi” relacionado con el liderazgo</p> <p>“Säwi” relacionado con el trabajo grupal</p>		
--	--	--	--

Fuente: Elaboración propia.

- **Tercer Seminario Taller con la participación de estudiantes de nivel Secundario**
Cuadro 6

Tercer seminario taller de la propuesta

OBJETIVO	TEMARIO	RESPONSABLES	TIEMPO
<p>Concienciar y reflexionar sobre la importancia de las “säwi” aymaras junto a los estudiantes del nivel secundario de las unidades educativas.</p>	<p>- LA PREVENCIÓN Resistencia a escuchar a los padres Resistencia a escuchar a los ancianos Inadvertencia de cuidados preventivos Falta de una educación preventiva</p> <p>- CONSEJOS Apatía ante los consejos útiles Considerar que son solo cuentos de abuelos y abuelas Tomar decisiones precipitadas</p> <p>- NORMAS DE CONDUCTA Ya no se respeta a los padres No hay ayuda recíproca Tendencia hacia la delincuencia Tendencia a la flojera Tendencia a generar conflictos</p> <p>- MALOS HÁBITOS El individualismo La enemistad La jactancia La mentira El desprecio a los huérfanos El abuso a los más débiles La ligereza en el lenguaje</p> <p>- VALORES MORALES Actitudes deliberadas de las personas Pérdida de valores humanos Respeto a la diversidad El enriquecimiento ilícito La borrachera La riqueza mal habida</p> <p>- CONVIVENCIA CON EL ENTORNO Y LA NATURALEZA Maltrato a los animales silvestres Derroche de productos alimenticios Falta de consideración a los espacios sagrados La ofensa a los sabios Falta de respeto entre diferentes</p> <p>- GÉNERO Falta de respeto a las mujeres Falta de respeto a las madres Falta de respeto a las jóvenes</p> <p>- LA COMUNIDAD Desintegración de los miembros de la comunidad Posturas individualistas Mala gestión comunal por parte de los líderes</p>	<p>- Facilitadores, - Autoridades originarias, Consejos Educativos y padres de familia</p>	<p>3ra. Semana del 4to. mes</p>

Fuente: Elaboración propia.

• Cuarto Seminario Taller con los estudiantes del nivel Primario

Cuadro 7

Cuarto seminario taller de la propuesta

OBJETIVOS	TEMARIO	RESPONSABLES	TIEMPO
Concienciar y reflexionar sobre la importancia de las “säwi” aymaras junto a los estudiantes del nivel primario de las unidades educativas.	<p>- PRENATAL Enfermedades anímicas Enfermedades físicas Problemas en el parto Problemas de digestión Problemas fisiológicos</p> <p>- RECIÉN NACIDO Defectos físicos Problemas visuales Problemas mentales Problemas anímicos Problemas con la alimentación Problemas conductuales</p> <p>- INFANTIL Problemas con la sensibilidad emocional Problemas con la formación del carácter Dificultades en el uso de las prendas Problemas del crecimiento físico Problemas con el desarrollo de la memoria Problemas del lenguaje</p> <p>- LA JUVENTUD Problemas con la elección de la pareja Problemas con la maduración del carácter Problemas emocionales Problemas sexuales Matrimonios tempranos Dificultades en el relacionamiento con los padres</p> <p>- EL MATRIMONIO Problemas conyugales Falta de planificación familiar El divorcio Conflictos entre el hombre y la mujer Problemas con el parentesco</p> <p>- EL LIDERAZGO Decisiones precipitadas Falta de responsabilidad Falta de respeto Falta de compromiso Falta de diálogo</p> <p>- EL ANCIANO Falta de respeto a los ancianos Atención necesaria de acuerdo a su edad.</p>	-Facilitadores - Autoridades originarias, Consejos Educativos y estudiantes de primaria.	4ta. Semana del 4to. mes

Fuente: Elaboración propia.

5.4.5.7. Metodología

Los Seminarios Taller iniciarán con la concienciación sobre los saberes locales de acuerdo a la propuesta planteada. Posterior a ello de manera paulatina se irán esbozando otras

ideas generadoras. Tras ello se motivará la participación activa de los diferentes miembros asistentes.

Estas participaciones, generalmente orales, serán acopiadas en medios electrónicos y apuntes. A la conclusión de la actividad, las sugerencias y las propuestas más notables que surgen de la interacción serán replanteadas para los lograr de manera consensuada los resultados relevantes.

5.4.5.8. Evaluación

Se prevee la evaluación del cumplimiento de los objetivos específicos planteados, en cada uno de los Seminarios Taller, donde dicha evaluación se desarrollará de manera dialógada y participativa con miembros intervinientes. Resultado de ello, a la par de facilitar las temáticas propuestas, también se recopilarán insumos consistentes en saberes y conocimientos locales, las cuales al final de los talleres recibirán sugerencias y comentarios de los participantes.

Asimismo, se identificarán las dificultades manifestadas en el seminario inicial, para subsanar en los siguientes. Finalizado la ejecución de la propuesta se desarrollará una sesión de evaluación con carácter participativo de todos los actores de la comunidad recogiendo juicios, opiniones, deseos, interpretaciones, perspectivas y sugerencias.

5.5. Docimasia de la hipótesis

Para la prueba de la hipótesis en torno al planteamiento de los objetivos establecidos, se presentan los siguientes criterios por cual se acepta la hipótesis.

Cuadro 8

Resultados de objetivos específicos

OBJETIVOS SECUNDARIOS	RESULTADOS
Determinar la realidad bio-psico-socio-cultural, en la que se desarrolla la tipologización de las “säwi” aymaras.	La realidad bio-psico-socio-cultural del municipio de Pucarani, es la misma que en todos los pueblos indígenas originarios. Donde priman los valores comunitarios, junto con los valores que cada persona en la comunidad aporta. Además de existir una relación con la naturaleza y el cosmos.
Identificar las “säwi” aymaras, relacionados con el ciclo vital del hombre y la mujer aymara.	Existe una dualidad de hombre y mujer en la comunidad indígena originario, en base a ello se reúne la familia, la comunidad y la sociedad comunitaria. Todo se representa en esa dualidad, y a la vez se da prioridad a todos los que lo reodean.
Caracterizar las funciones pedagógicas de las “säwi” aymaras sobre los diferentes valores humanos.	Los valores que inculcan las “säwi” aymaras, tiene que ver con la enseñanza de las virtudes necesarias para vivir en comunidad, como también la corrección o prevención de los vicios que resultan en malos comportamientos y enfermedades.
Proponer un ciclo de talleres seminarios, como estrategia para mostrar la importancia de las “säwi” aymaras del municipio de Pucarani en el contexto educativo de Bolivia.	Se realizó la propuesta para los seminarios talleres, para demostrar la importancia de las “säwi” aymaras. Pero esta propuesta al igual que la sociedad indígena originaria, es comunitaria. Se requiere que todo participen para lograr mayores satisfacciones educativas.

Fuente: Elaboración propia.

Cuadro 9

Resultados del objetivo general

Objetivo General	H0	H1	Resultados
Demostrar el carácter pedagógico que poseen las “säwi” aymaras en la tradición oral del Municipio de Pucarani, para sugerir su uso como forma de conservación de los valores humanos en el proceso educativo	H0 - El carácter pedagógico de las “säwi” aymaras de la tradición oral del Municipio de Pucarani, no es un recurso importante de conservación de los valores humanos que pueda ser usado en el proceso educativo.	H1 - El carácter pedagógico de las “säwi” aymaras de la tradición oral del Municipio de Pucarani, es un recurso importante de conservación de los valores humanos que puede ser usado en el proceso educativo.	Se ha comprobado la hipótesis alternativa, al demostrar el carácter pedagógico de las “säwi” aymaras, con la enseñanza de valores en cada aspecto de la vida de las personas y de la comunidad. Este comprobación, ha demostrado que las “säwi” aymaras son un recurso valioso para el Municipio de Pucarani, tanto para

			preservar su cultura, como sus valores ancestrales.
--	--	--	---

Fuente: Elaboración propia.

En base a los resultados obtenidos es posible comprobar la hipótesis alternativa, y con esto tener la razón suficiente para desarrollar y aplicar la propuesta del presente trabajo, esto como inicio en la revalorización de las “säwi” aymaras.

CAPÍTULO VI

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

6.1. Conclusiones

La descripción tipológica de las “säwi” aymaras, constata la existencia de refranes educantes para diferentes escenarios de la vida bio-psico-socio-cultural, en la que el hombre y

la mujer andina se desenvuelven. Estas “säwi aymaras contribuyen a comprender que las formas educativas no solamente se manifiestan para el ser humano en su contexto familiar, sino en su relacionamiento con otros miembros de la comunidad y todos los otros seres vivos que existen en el entorno. Entre estos co-vivientes están los animales, los objetos, los alimentos, los hábitos, el tiempo, los fenómenos naturales, la tierra, las plantas, la salud, la identidad, el liderazgo, la riqueza, la ética, el destino y el saber. Estos elementos que canalizan una educación comunitaria constituyen imaginarios colectivos válidos para diferentes ámbitos de co-vivencia entre los seres humanos, la naturaleza y el cosmos.

Como una respuesta a la problemática de la presente investigación, la cual muestra la pérdida de muchos conocimientos ancestrales andinos, de valores humanos y unión con la naturaleza y cosmos. Se puede afirmar que las “säwi” aymaras son portadoras de la sabiduría, la enseñanza, el entendimiento, la rectitud, la justicia, la equidad, la prudencia, la discreción, etc. A partir de ello, las personas adultas definen normas de conducta morales en relación a los vicios y virtudes tanto para niños, jóvenes y adultos.

Como respuesta al primer objetivo del presente trabajo, se puede decir que la realidad bio-psico-socio-cultural, en la que se desarrolla la tipologización de las “säwi” aymaras tiene que ver con los valores de comportamiento que cada persona en comunidad debe realizar, no por un bien solo personal, sino en conjunto con todas las personas de la comunidad. Existe un conocimiento armónico ancestral de unión entre los seres vivos como animales y personas, con el cosmos de la naturaleza, lo cual a su vez crea las relaciones sociales y culturales de la comunidad.

Las “säwi” aymaras consideran sobre todo los valores morales humanos que se debe seguir y los que se deben evitar. Aquellos valores, como los vicios, son acciones no recomendadas por la sociedad, que vulneran los valores, principios y pautas de comportamiento; como la codicia, la mentira, la flojera, la censura, la explotación, la arrogancia, el robo y la jactancia. De la misma manera, las “säwi” aymaras consideran como virtudes a los valores, principios y pautas de comportamiento que canalizan y armonizan el buen entendimiento y la rectitud moral; como la paciencia, la delicadeza, el respeto, la verdad, el escuchar, la complementariedad, la productividad, la diligencia, la solidaridad, la generosidad y la unidad existente en la comunidad.

Para dar respuesta al segundo objetivo del presente trabajo, se puede mencionar que las “säwi” aymaras referidas al ciclo vital del hombre y la mujer aymara, constatan la existencia de las diferentes etapas críticas para los cuáles existen “säwi” educantes, oportunos y valederos; que mencionan una dualidad presente en la sociedad indígena, y que reúne a las demás personas alrededor, como la familia, la comunidad, la sociedad.

De esta importancia dual, surge la importancia de las “säwi” aymaras educantes, como las referidas al neonatos, pues se indican que para la familia aymara es de suma importancia el cuidado del niño o niña en la primera etapa de la socialización. Por eso, la madre, la familia y la misma comunidad en su conjunto utilizan de manera pedagógica una serie de “säwi” aymaras a fin de prever el cuidado del neonato. Las “säwi” aymaras que se refieren a la juventud evidencian que dicha etapa de la vida constituye una fase crítica del proceso de maduración que requiere mayor atención por parte de los adultos. También las “säwi” aymaras se refieren al proceso de la gestación como importante en este círculo social; y estas preven tener cuidado con la alimentación, la salud, las enfermedades y otros.

Pero no solo las “säwi” aymaras establecen su conocimiento sobre el cuerpo humano, la vida y la salud; sino también el carácter psicológico de las personas, como el relacionado con el liderazgo, y se resalta que ella constituye una etapa de responsabilidad que la persona asume en su comunidad, la cual requiere de dicha persona cualidades éticas y morales muy valorables por el resto de los miembros de la comunidad. Por otro lado, las “säwi” aymaras para la niñez, el matrimonio y la ancianidad resaltan al igual que en los casos anteriores la sutileza que cualquiera de los miembros de la comunidad debe tener en el relacionamiento recíproco, respetuoso en todos los ámbitos de relacionamiento social comunitario.

Para el tercer objetivo, se establece las funciones pedagógicas consistentes de las “säwi” aymaras en los valores humanos. Se formulan advertencias válidas para diferentes situaciones de vida, se aconsejan sobre la adversidad, la mentira, la contaminación, la sanción y el dolor.

De todos ellos recibe mayor atención las advertencias sobre el infortunio. Las “säwi” aymaras que afirman y evidencian las malas conductas morales como la mentira, el fracaso, la enemistad, el destierro y la dualidad, dan mayor énfasis al uso de las “säwi” aymaras para prevenir las consecuencias de esta mala conducta, que son el fracaso y la mentira.

Las “säwi” aymaras que estipulan consejos, afirman el buen accionar de la comunidad y sus miembros como la tolerancia, la moderación, diligencia, la permanencia y la comunitariedad. En este caso la utilidad de las “säwi” aymaras se torna equilibrada entre la tolerancia, la modestia y la diligencia. A su vez la canalización de estas funciones pedagógicas se remite al uso de expresiones idiomáticas metafóricas educantes como las comparaciones, aspiraciones, ejemplificaciones, justificaciones, previsiones y predicciones. Ellos finalmente concretan las normas de conducta, estableciendo valores que evitan los vicios, y recalcan las virtudes. Entre las “säwi” aymaras que definen las virtudes están la paciencia, la delicadeza, el respeto, la verdad, el escuchar, la complementariedad, la prudencia, la productividad, la diligencia, la solidaridad, la generosidad y la unidad. Por otro lado, las “säwi” aymaras que definen los vicios están la desobediencia, la codicia, la mentira, la flojera, la censura, la explotación, la arrogancia, el robo y la jactancia. De una u otra manera, estas “säwi” aymaras se constituyen en metáforas educantes válidos para establecer lo razonable en cuanto a lo virtuoso como a lo vicioso en la cultura aymara.

Las funciones pedagógicas de las “säwi” aymaras se manifiestan de manera directa e indirecta, figurativa o metafórica a través de la formulación de advertencias, la afirmación de constataciones y la estipulación de consejos que se canalizan mediante las comparaciones, aspiraciones, ejemplificaciones, justificaciones, previsiones y predicciones; que se constituyen en recursos educativos para corregir o justificar problemas, moralizar y restablecer los comportamientos que afectan la cotidianidad del individuo y la sociedad. Estos procedimientos educativos constituyen los elementos canalizadores de la pedagogía andina aymara válido para relacionamiento armónico entre los componentes del cosmos.

Como respuesta al cuarto objetivo, se presentó una breve propuesta para desarrollar Talleres Seminarios, que expliquen esta función educadora de las “säwi” aymaras. Que también demuestren lo que hasta ahora se ha recopilado con la investigación, muchas “säwi” aymaras que aún mantienen los valores que han sido expresado por generaciones con ese conocimiento. Y también con la propuesta demostrar que es posible implementar las “säwi” aymaras en la educación formal, en la escuela, colegio o hasta educación superior.

Específicamente en la escuela, el uso de las funciones pedagógicas de las “säwi” aymaras, respondería a las necesidades de satisfacción que demandan los niños en el proceso de

aprendizaje en contraposición al mundo real en el que se mueven los adultos. Compartir las “säwi” aymaras en aula, significaría un momento de diversión y aprendizaje, que debe estar canalizado con una participación activa por parte de los niños, niñas e incluso jóvenes. Siendo estas metáforas andinas un género oral de memorización sencilla podría ser referido a sus pares fácilmente.

Finalmente, para el objetivo general, se ha demostrado con lo dicho anteriormente, el carácter pedagógico de las “säwi” aymaras, las cuales llevan un gran conocimiento ancestral en un contexto comunal integrado entre si, con la naturaleza y el cosmos andino, que, en ciertas ocasiones, esta cultura se muestra conflictiva y solidaria a la vez.

Las “säwi” aymaras son textos cortos, pero con mensajes completos y adecuados para ser introducidos en la enseñanza de valores en la educación. Si bien pasa de generación en generación por la vía oral, en la actualidad se perpetuaría mediante la escritura. Favorecería la imaginación, la memoria, la atención y otras funciones intelectuales. Satisfacería el deseo de saber y proporcionaría enseñanzas de una manera concreta, atractiva y accesible.

En síntesis, la investigación permite visualizar que la perspectiva complementaria de la educación genera el diálogo de saberes y conocimientos para formar una conciencia humana integral-holística, ceñida de valores humanos, culturales y de respeto a la naturaleza para responder a los desafíos del siglo XXI, es ahí donde el carácter pedagógico de las “säwi” aymaras pueden implementarse, para enseñar los valores humanos que deben preservarse no solo en el contexto andino, sino en todo el mundo.

6.2. Recomendaciones

Con lo observado en el presente estudio, se puede constatar la falta de más investigación sobre el conocimiento ancestral, indígena originario, tan necesario para preservar las culturas bolivianas, pero también necesario para incrementar el conocimiento de toda la población.

Una importante recomendación es para las instituciones gubernamentales, quienes con el modelo económico “Para vivir bien”, han permitido que se revalorice la cultura indígena originaria; sin embargo, en cuanto a estudios científicos pertinentes a esa cultura, aun no son suficientes. Es necesario que haya apoyo económico para la realización de investigaciones como

el del presente trabajo, no para solo incrementar el trabajo académico, sino para ser aplicado en todos los aspectos de la sociedad, como la educación.

Otra recomendación para los futuros y nuevos investigadores, es realizar una recopilación de conocimiento ancestral de otras culturas indígenas originarias, no solo en el aspecto lingüístico, sino cultural, social, político, agropecuario, etc. Esta revalorización de los conocimientos ancestrales, permitirá que surjan ideas alternativas a las ideas modernas y tecnológicas que se dan hoy en día. Todo esto para mantener una unión y respeto por la madre tierra, tan necesario en esta época de crisis ecológica; por el bien del planeta y de la propia humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, X., & Layme, F. (1992). *Literatura aymara: Antología*. La Paz, Bolivia: Ed. Hisbol.
- Álvarez de Zayas, C. M. (1999). *La pedagogía como ciencia*. Cochabamba, Bolivia: Ed. Quipus.
- Álvarez de Zayas, C. M. (2011). *Pedagogía*. Cochabamba, Bolivia: Ed. Quipus.
- Álvarez, M. (2012). *Teorías Psicológicas*. México D.F., México: Ed. Red Tercer Milenio.
- Arewa, E., & Dundes, A. (1964). Proversand the ethnography of speaking folklore. *American Anthropologic*, 66(6), 70 - 85. Recuperado el 15 de enero de 2022, de <https://jstor.org/stable/668162>.
- Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia. (2009). *Nueva Constitución Política del Estado*. La Paz, Bolivia: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia. (2010). *Ley N° 070 "Avelino siñani y Elizardo Pérez"*. La Paz, Bolivia: Ministerio de Educación.
- Baquero, R. (1997). *Vigotzky y el aprendizaje escolar*. Buenos Aires, Argentina: AIQUE Grupo Editor S.A.
- Barani, N. (2012). *Tesis doctoral - Aspectos de la utilización de la paremias en el diario El país: Hacia el desarrollo de materiales didácticos para la enseñanza del español a hablantes de persa*. Madrid, España: Universidad de Salamanca - Departamento de Traducción e interpretación. Recuperado el 15 de febrero de 2022, de <https://gredos.usal.es/handle/10366/121126>
- Barral Z., R. (2004). *Reforma educativa, propuestas desde la patria, la comunidad y la práctica*. La Paz, Bolivia: Ed. Comunidad en Educación (Ayni ruway).
- Barrantes, R. (2000). *Investigación: un camino al conocimiento, un enfoque cualitativo y cuantitativo*. San Jose, Costa Rica: Ed. C.R.EUNET. Recuperado el 20 de enero de 2022, de <https://laboratorio-mti.jindo.com/app/download>
- Becco, G. (1997). *Vigotzky y teorías sobre el aprendizaje*. Buenos Aires, Argentina: Instituto San Martín de Tours.
- Bedoya, J. I. (2005). *Epistemología y pedagogía: Ensayo histórico sobre el objeto y método pedagógico*. Bogotá, Colombia: Ecoe Ediciones.
- Benitez, E. M. (2011). *Refranes en el calendario. Propuesta de análisis y clasificación de paremias referentes al ciclo cronológico anual*. Madrid, España: Servicio de publicaciones de la Universidad de Córdoba. Recuperado el 15 de enero de 2022, de <https://www.uco.es/publicaciones>
- Bernal, G. (2004). *Tradición oral, escuela y modernidad, la palabra encantada*. Bogotá, Colombia: Cooperativa Editorial Magisterio.
- Bertonio, L. (1993). *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz, Bolivia: Radio San Gabriel Ediciones.
- Bunge, M. (2004). *La investigación científica*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.

- Caballero, J. J. (2002). *Educación y cultura. Formación comunitaria en Tlazoyaltepec y Hutepec*. México D.F., México: Ed. Siesas.
- Cachiguango, L. E. (2007). Principios y fundamentos de la crianza andina de niños y niñas menores de cinco años en la América Meridional. *Colección Aalten*(572), 1 - 30. Recuperado el 3 de febrero de 2022, de <http://saber.ula.ve/db>.
- Cánfux, V., Rodríguez, A., Sanzi, T., Rojas, A. R., & Corral, R. E. (2000). *Tendencias pedagógicas en la realidad educativa actual*. (U. d. Habana, Ed.) Tarija, Bolivia: Ed. Universitaria. Recuperado el 20 de julio de 2022, de https://anmotoristas.org/documentos/contenidos/libro_de_tendencias_docentes.pdf
- Canlux, V. (2009). La pedagogía tradicional. En E. Á. Castellanos P., *Tendencias pedagógicas contemporáneas* (págs. 25 - 45). La Habana, Cuba: Fondo Editorial.
- Cantalapiedra, E., & Moreno, U. (2004). Seniloquium. Refranes que dicen los viejos. *Revista Lemir*, 275 - 293. Recuperado el 3 de julio de 2022, de <https://parnaseo.uv.es>
- Carreño, M. (2010). Teoría y práctica de una educación liberadora: el pensamiento pedagógico de Paulo Freire. *Revista Cuestiones Pedagógicas*, 1 - 20.
- Carreter, F. L. (1980). *Estudios de Lingüística (Literatura y Folclóre: los refranes y los refranes ¿Espontaneidad o artífice?)*. Barcelona: Ed. Crítica.
- Casares, J. (diciembre de 1964). La frase proverbial y el refrán . *Revista Institucional*, 27(95), 36 - 49. Recuperado el 14 de junio de 2022, de <https://revistas.upb.edu.co/index.php/revista-institucional/article/view/3118>
- Castillo U., L., Cuevas P., I., & Huanez R., O. (noviembre de 2019). El idioma aymara como factor de exclusión social y educativa. *Revista Digital de Políticas Lingüísticas*, 11(11), 130 - 142. Recuperado el 23 de agosto de 2022, de <https://revistas.unc.edu.ar.RDPL/article.view>
- Cerezo, H. (enero de 2007). Corrientes pedagógicas contemporáneas. *Odiseo, revista electrónica de pedagogía*, 4(7), 1 - 10. Recuperado el 10 de junio de 2022, de <https://xdoc.mx/preview/cerezo-h-corrientes-pedagogicas-contemporaneas-odiseo-60348e30e1e79>
- Chesney, L. (2008). La concientización de Paulo Freire. *Revista Historia Colombiana*, 11(11), 51 - 72. Recuperado el 15 de junio de 2022, de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4015700>
- Chipana H., C. (1986). La identidad étnica de los aymaras en Arica. *Revista Chungara*(16), 1 - 8. Recuperado el 10 de junio de 2022, de http://www.chungara.cl/Vols/1986/Vol16-17/La_identidad_etnica_de_los_Aymaras_en_Arica.pdf
- Choque, P. E. (2008). *Aymar sawinakan amuyupa, dichos aymaras: un análisis semiótico*. La Paz, Bolivia: Universidad Mayor de San Andrés. Recuperado el 2 de julio de 2022, de <https://repositorio.umsa.bo/xmlui/bitstream/handle/123456789/15916/T-1943.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Choque, R. (1996). La educación indígena boliviana. El proceso educativo indígena - rural. En I. d. (IEB), *Estudios Bolivianos 2* (págs. 125 - 181). La Paz, Bolivia: Universidad Mayor de San Andrés.

- Choque, R., & Quisbert, C. (2006). *Educación indigenal en Bolivia (Un siglo de ensayos educativos y resistencias patronales)*. La Paz, Bolivia: EDOBOL.
- Claure, K. (1989). *Las escuelas indigenales: otra forma de resistencia comunitaria*. La Paz, Bolivia: Ed. Hisbol.
- Columbers, A. (2005). *Marco teórico para el abordaje y desarrollo de la tradición oral y la literatura popular de nuestra América*. Quito, Ecuador: Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural (IPANC).
- Conca, M. (1987). *Paremiología*. Valencia, España: Universitat de Valencia.
- Consejo Educativo Aymara. (2012). *Propuesta de currículo regionalizado Qullana Aymara*. El Alto, Bolivia: CNC.
- Cortina, A. (1997). *El mundo de los valores. Ética y educación*. Bogotá, Colombia: Ed. El Buho.
- Cortina, A. (2001). Valores morales y el comportamiento social. En F. Garcia de Cortazar, *El siglo XX: mirando hacia atrás para ver hacia adelante* (págs. 319 - 347). Madrid, España: Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales (FACS). Recuperado el 10 de junio de 2022, de <https://es.scribd.com/document/333650666/Valores-Morales-y-Comportamiento-Social-Adela-Cortina>
- Cruz Q., Y. C. (2019). *Revitalización de la lengua aimara en los niños del nivel inicial de una comunidad rural de Acora - Puno con participación de la comunidad educativa*. Lima, Perú: Universidad Peruana Cayetano Heredia. Recuperado el 28 de agosto de 2022, de https://repositorio.upch.edu.pe/bitstream/handle/20.500.12866/8547/Revitalizacion_CruzQuispe_Yemily.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Cuenca, M., & Hilferty, J. (1999). *Introducción a la lingüística cognitiva*. Barcelona, España: Ed. Ariel.
- Cultura 10. (2022). *Cultura 10.org*. Recuperado el 10 de agosto de 2022, de Página de cultura: <https://www.cultura10.org/aymara/>
- De la Calancha, A. (1639). *Crónica moralizadora de la orden de San Agustín en el Perú*. Sucre, Bolivia: Biblioteca nacional de Bolivia.
- De Lucca, M. (1983). *Diccionario Aymara - castellano, Castellano - Aymara*. La Paz, Bolivia: Ed. Cala.
- Delizoicov, D. (2008). La educación en ciencias y la perspectiva de Paulo Freire. *Revista de Educacao em Ciencia e tecnologia*, 1(1), 37 - 62. Recuperado el 3 de junio de 2022, de <https://www.ppgect.ufsc.br/alexandriarevista/>
- Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de gente Indígena. (2015). *ONU.org*. Recuperado el 20 de agosto de 2022, de Página oficial: <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/focus-areas/post-2015-agenda/the-sustainable-development-goals-sdgs-and-indigenous/mdgs.html>
- Díaz, J. J. (2010). *Síntesis de las principales corrientes pedagógicas*. Bogotá, Colombia: Fundación Universitaria Luis Amigo. Recuperado el 10 de febrero de 2022, de <https://www.funlam.edu.com>

- Dopico, E. (2006). *Ámbitos de la tradición oral en Asturias. Ecoeducación y aprendizaje*. Oviedo, España: Universidad de Oviedo. Recuperado el 2 de junio de 2022, de https://www.researchgate.net/publication/39219871_ambitos_de_la_tradicion_oral_en_Asturias_Ecoeducacion_y_Aprendizaje
- Dorra, R. (1982). *Estructuras elementales de la poesía de la tradición oral*. La Paz, Bolivia: Ed. Granada.
- Doval, G. (1995). *Del dicho al hecho*. Madrid, España: Ediciones Prado.
- Doval, G. (1997). *Refranero temático español*. Madrid, España: Ediciones del Prado.
- Echeverría, R. (2005). *Ontología del lenguaje*. Santiago de Chile, Chile: Ed. Comunicaciones Noreste Ltda. Recuperado el 3 de junio de 2022, de https://www.uchile.cl/documentos/ontologia-del-lenguaje-echeverria-pdf_90752_0_5938.pdf
- Eisner, E. W. (1998). *El ojo ilustrado: indagación cualitativa y mejora de la práctica educativa*. Barcelona, España: Ed. Paidós.
- Especialista en Información Geográfica. (2017). *Plan de Desarrollo Municipal de Pucarani 2015*. Pucarani: Author.
- Espejo, A. (1994). *Lenguaje, pensamiento y realidad*. México D.F., México: Ed. Trillas.
- Estrada, A. (2004). *Tierra e identidad en la memoria viva. El caso q'eqchi de Guatemala*. México D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado el 10 de junio de 2022, de https://www.academia.edu/1701999/Tierra_e_identidad_en_la_memoria_viva._El_caso_q_eqchi_de_Guatemala
- Ferreiro, R. (1996). *Paradigmas psicopedagógicos*. Bogotá, Colombia: ILCE.
- Flores C., M. (2003). *Uso oral del aimara en los procesos de aula*. Cochabamba, Bolivia: Universidad Mayor de San Simón - Programa de Educación Intercultural bilingüe para los países andinos. Recuperado el 23 de agosto de 2022, de http://biblioteca.proeibandes.org/wp-content/uploads/2016/11/9.Tesis_Mery_Flores.pdf
- Fraser, B. (1986). *Interpretation of novel metaphors In a Ortony*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Freire, P. (1971). *La educación como práctica de libertad*. Buenos Aires, Argentina: Ed. Siglo XXI.
- Freire, P. (1978). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Argentina: Ed. Siglo XXI.
- Freire, P. (1980). *El mensaje de Paule Freire. Teoría y práctica de la liberación*. Madrid, España: Ed. Marsiega.
- Freire, P. (2002). *Educación y cambio* (5 ed. ed.). Buenos Aires, Argentina: Ed. Siglo XX. Recuperado el 10 de julio de 2022, de <http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/cd2/index/assoc/az0009.dir/az0009.pdf>
- Freire, P. (2004). *Pedagogía de la autonomía*. Brasilia, Brasil: Ed. Paz y Tierra.

- Gallego, I. C., & Salinas, W. (2012). *Variables sociales y variantes lingüísticas en el uso del refrán en la ciudad de Pereira*. Pereira, Colombia: Universidad Tecnológica de Pereira. Recuperado el 10 de junio de 2022, de <http://recursosbiblioteca.utp.edu.co/tesis/textoyanexos/401986132G166.pdf>
- Garate, G. (1995). *Características de los refranes vascos*. Bilbao, España: Ed. Mensajero.
- García de Castro, D. (2006). Seniloquium "Refranes que dicen los viejos". (E. Cantalapiedra, & U. (Moreno, Edits.) *Revista Lemir*, 1 - 10. Recuperado el 10 de julio de 2022, de <http://parnaseo.uv.es>
- Gavilán, V., Madarozga, V., Viguera, P., Escobar, M., Carrasco, A. M., & Ál, E. (2006). *Pautas de crianza aymara: Estudio "Significaciones, actitudes y prácticas de familias aymaras en relación a la crianza y cuidado infantil de los niños y niñas desde la gestación hasta los diez años*. Santiago de Chile: Universidad Arturo Prat - Centro de Investigaciones para el Desarrollo del Hombre en el Desierto (CIHDE).
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.
- Gervilla, E. (1998). Educación y Valores. En R. (Colomer, *Filosofía de la educación hoy* (2a ed. ed., págs. 399 - 426). Madrid, España: Ed. Dykinson.
- Gómez, D. (2006). *Literatura quechua y aymara*. La Paz, Bolivia: Ed. Abolena.
- González, J., & Illescas, J. (2002). *Acerca de la educación en el mundo originario preinca*. Cochabamba, Bolivia: Ed. CEDIB. Recuperado el 5 de mayo de 2022, de <https://repositorio.umsa.bo/tesis/>
- Gundermann, H. (2001). Comunidad Aymara. Proceso de cambio social. *IV Congreso de Antropología* (págs. 1136 - 1154). Santiago de Chile: Colegio de Antropólogos de Chile A.G. Recuperado el 5 de mayo de 2022, de <https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/161.pdf>
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (2001). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona, España: Ed. Paidós.
- Hernández - Sampieri, R., Fernández, C., & Baptista, P. (2014). *Metodología de la investigación* (Sexta ed.). México D.F., México: Mc Graw Hill Interamericana.
- Hernández, Á. (2003). *Introducción a las ciencias de la educación*. Santo Domingo, República Dominicana: Ed. UAPA. Recuperado el 10 de julio de 2022, de <https://scribd.com/doc/>
- Instituto Geográfico Militar (IGM). (2007). *Base del especialista en información*. La Paz, Bolivia: Author.
- Instituto Nacional de Estadística (INE). (2012). *Estadísticas e indicadores sociodemográficos, productivos y financieros por municipio*. La Paz, Bolivia: Author.
- Laborda, X. (2004). *Paremiología y refranes de la casa de Caritat de Barcelona, desde el punto de vista de la Prágmatica*. Barcelona, España: Universitat de Barcelona. Recuperado el 20 de mayo de 2022, de <https://www.linred.com>
- Labrador, T. (1990). *Proverbios, refranes y experiencia de lengua*. Cantabria, España: Universidad de Cantabria.

- Lakoff, G., & Hohnson, M. (1980). *Metaphors we live*. Chicago, Estados Unidos: Chicago University.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1995). *Metaforas de la vida cotidiana*. Madrid, España: Ed. Cátedra.
- Lauracio T., H. (2001). *La lengua aimara y el castellano en el wawa uta*. Cochabamba, Bolivia: Universidad Mayor de San Simón. Recuperado el 23 de agosto de 2022, de http://bvirtual.proeibandes.org/bvirtual/docs/tesis/proeib/Tesis_Hernan_Lauracio.pdf
- Layme, F. (1992). *Diccionario bilingue Aymara - Castellano*. La Paz, Bolivia: Ed. CEA.
- Layme, F. (1996). *Sawinaka*. La Paz, Bolivia: Secretaria Nacional de Educación.
- Lechner, D. (2007). *¿Por qué nos dicen Tacuates? Identidad Inyu en santiago Ixtayutla*. Puebla, México: Universidad de las Américas.
- Lerma, H. (2012). *Metodología de investigación: propuesta, anteproyecto y proyecto*. Bogotá, Colombia: Ecoe Ediciones. Recuperado el 12 de mayo de 2022, de <https://www.sijufor.org/metodologia-de-investigacion>
- Levis, D. (2007). Aprender y enseñar hoy: El desafío informático. *Revista Novedades educativas*, 1 - 20. Recuperado el 7 de junio de 2022, de <http://diegolevis.com.ar>
- Llanque, D. (1990). *La cultura aymara, destrucción o afirmación de identidad*. Lima, Perú: Ed. IDEA.
- Madroñal, A. (1991). *Refranero popular Toledano*. Toledo, Perú: Ed. Toledo S.L.
- Mahdi, J. (2006). *El refranero Iraqui: Aspectos semánticos y socioculturales*. Granada, España: Universidad de Granada - departamento de Lingüística general y teoría de la literatura. Recuperado el 10 de junio de 2022, de <https://www.researchgate.net/4658>
- Mamani, O. (2011). La educación comunitaria: su incidencia en la escuela y comunidad. *Revista Integra Educativa*, 1 - 12. Recuperado el 12 de junio de 2022, de <https://xdoc.mx/document/la-educacion-comunitaria...>
- Martín, A. (2009). *El vocativo en el vocabulari de refranes y frases proverbiales de Gonzalo Correas*. Barcelona, España: Universidad Autónoma de Barcelona. Recuperado el 10 de mayo de 2022, de <https://1library.co/document/zww00r1z-vocativo-vocabulario-refranes-frases-proverbiales-gonzalo-correas.html>
- Martínez, M. (2006). *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*. México D.F.: Editorial Trillas.
- Maturana, H. (1990). *El árbol de conocimiento*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Universitaria.
- Millares, E. (2004). *Lenguaje y Comunicación*. Santiago de Chile, Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Ministerio de Educación del Estado Plurinacional de Bolivia. (2012). *Currículo Base del Sistema Educativo Plurinacional - Subsistema de Educación regular*. La Paz, Bolivia: Author.
- Miranda, F. (1998). *Jakawisata qillqañani*. La Paz, Bolivia: Proyecto Institutos Normales Superiores - Reforma Educativa.

- Moliner, M. (2006). *Diccionario del uso del español*. Madrid, España: Ed. Gredos CDrum.
- Montes R., F. (1986). *La Máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. La Paz, Bolivia: Ed. Comisión Episcopal de Educación - Quipus.
- Municipio de Pucarani. (2015). *Diagnóstico Municipal Consolidado*. Pucarani, Bolivia: Author.
- Municipio de Pucarani. (2016). *Plan Operativo Anual de Pucarani (POA)*. Pucarani, Bolivia: Author.
- Niño R., V. M. (2011). *Metodología de la investigación: Diseño y ejecución*. Bogotá, Colombia: Ediciones U.
- Ong, W. (2006). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México D.F.: Ed. Fondo de Cultura Económico.
- Onofre, S. (2006). *Refranes y pensamientos de la cultura aymara*. La Paz, Bolivia: Consejo Educativo Aymara.
- Organización de Naciones Unidas (ONU). (enero de 2022). *ONU.org*. Recuperado el 15 de agosto de 2022, de Página oficial: <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/areas-de-trabajo/educacion.htm>
- Padilla, F. (2004). *La narración breve de Puno, apuntes para un estudio sistemático del cuento puneño*. Puno, Perú: Ed. Altiplano.
- Palacios, L. M. (2007). *Modelos pedagógicos*. Caracas, Venezuela: Universidad Tecnológica del Chocó.
- Pallares, M., Villalobos, J. V., Fernández, J. D., & Cabero, I. (2020). Pedagogía con carácter: aproximación a la disciplina pedagógica como campo de reflexión del sujeto de la educación a partir de Ricoeur. *Revista Filosófica "Bajo Palabra"*(24), 525 - 546. Recuperado el 10 de agosto de 2022, de https://revistas.uam.es/bajopalabra/article/view/bp2020_24_026
- Peira, P. (1988). *Notas sobre la Lengua de los refranes - En honor a Alonso Zamora Vicente* (Vol. 1). Madrid, España: Universidad de la Rioja. Recuperado el 12 de mayo de 2022, de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=552698>
- Pérez, G. (2003). *Pedagogía Social. Construcción científica e intervención práctica*. Madrid, España: Editorial Narcea.
- Pérez, M. (2002). Freire y Vigotzky en los procesos educativos latinoamericanos contemporáneos. *Revista cubana de Educación Superior*, 30 - 40. Recuperado el 5 de julio de 2022, de <https://www.cubaarqueologica.org/document/ant06>
- Pérez, R. (2009). *El constructivismo en los espacios educativos*. San José, Costa Rica: Ed. Litográfica Editorama S.A.
- Petrie, H. (1986). *Metaphor and learning*. Cambridge, Estados Unidos: Ortony Editors - Cambridge University Press.
- Picardo, J. (2005). *Diccionario pedagógico*. San Salvador, República del Salvador: UPAEP.
- Ponce, A. (1981). *Educación y lucha de clases*. Buenos Aires, Argentina: Editores Mexicanos Unidos.

- Portuondo, R., & Basulto, C. (2000). *Introducción a la didáctica*. Ed. E- Socrates. Recuperado el 2 de agosto de 2022, de <https://www.e-socrtes.org/pluginfile>
- Quintana, A., & W., M. (2006). *Psicología Tópicos de la Actualidad: Metodología de la investigación*. Lima: UNMNM.
- Quispe, J. (2012). *Generación de ingreso de las familias rurales del municipio de Pucarani*. La Paz, Bolivia: Universidad Mayor de San Andrés - Facultad de Ciencias Económicas y Financieras. Recuperado el 10 de junio de 2022, de <https://repositorio.umsa.bo/bitstream/handle/123456789/2459/T-1349.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Rahman, S. (2011). *la vida rural en el refranero Iraqui: un estudio semántico y comparado con los refranes españoles*. Jaen, España: Universidad de Jaen. Recuperado el 13 de julio de 2022, de <https://ruja.ujaen.es/bitstream/10953/451/1/9788484397120.pdf>
- Ramírez, R., & Álvarez, T. (2006). Aproximación a un análisis pragmático del refán: dimensión argumentativa. *Revista Didáctica, lengua y Literatura*, 18, 221 - 236. Recuperado el 3 de mayo de 2022, de <https://revistas.ucm.es/index.php/DIDA/article/view/DIDA0606110221A>
- Ramos, A. (2007). *Algunos protagonistas de la pedagogía: vida y obra de grandes maestros*. México D.F.: Universidad Pedagógica Nacional.
- Rodríguez, G., Gil F., J., & Garcia J., E. (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. Granada, España: Ed. Aljibe.
- Rodriguez, I. (1997). *La construcción colectiva del conocimiento en la educación popular. Desafíos actuales en contextos culturales andino - bolivianos*. La Paz, Bolivia: Ed. Garza azul.
- Rojas, A., & Corral, R. (1996). La tecnología educativa. En P. Castellanos, & E. ál, *Tendencias pedagógicas contemporaneas* (pág. Fondo editorial). Ciudad de la Habana: Universidad de la Habana.
- Romero, G. A. (2009). *La pedagogía en la educación, innovación y experiencias educativas*. Granada, España: Ed. Innovación y experiencias educativas.
- Salazar, C. (1997). *¡Warisata mia!* La Paz, Bolivia: Ed. Juventud.
- Salkjelsvik, K., & Martínez, J. (2006). Cápsulas culturales: el uso de refranes en la clase E/LE (nivel A2). *Revista electrónica de didáctica*(11), 1 - 10. Recuperado el 12 de julio de 2022, de <https://www.mec.es/redele/Biblioteca>
- Sánchez, R. (2007). *Capital social y posibilidades de desarrollo en los municipios*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.
- Sánchez, R., & Huaranga, R. (1999). *Ensayo de epistemología educativa*. Lima, Perú: Ed. San Marcos.
- Sanz, T., & Corral, R. (1996). Jean Piaget y la pedagogía operatoria. En E. Castellanos, & E. ál, *Tendencias pedagógicas contemporáneas* (págs. 25 - 30). Ciudad de la Habana: Universidad de La Habana - Fondo Editorial.
- Scheffler, I. (1960). *The language of education*. Illinois, Estados Unidos: Thomas Publishers.

- Schoroeder, J. (1994). *Modelos pedagógicos latinoamericanos: de la Yachay Wasi Inca a Cuernavaca*. La Paz, Bolivia: Ediciones CEBIAE.
- Segura G., M. (2006). *Valores culturales de las wawas aymaras*. Lima, Perú: Universidad Nacional de San Marcos. Recuperado el 20 de agosto de 2022, de https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/valoresculturales_de_las_wawas.pdf
- Singer, P. (1913). *Los refranes del vulgo en Egipto, Sudan y Sam*. El Cairo, Egipto.
- Soria, V. (2007). La educación andina. Pautas del desarrollo de la moral andina. *Revista Logos*, 1 - 20.
- Ticona, E. (2010). *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara - quechua en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Plural Editores - Agruco.
- Tierno, B. (1996). *Valores Humanos*. Madrid, España: Talleres Editores S.A.
- Torrez, L. M. (2001). *Ciencias Sociales. Sociedad y cultura contemporáneas*. México D.F.: Thomson Learning.
- Touriñan L., J. M. (2017). El concepto de educación. Carácter, sentido pedagógico, significación y orientación formativa temporal. Hacia la construcción de ámbitos de educación. *Revista virtual Redipe*, 12(6), 24 - 65. Recuperado el 20 de agosto de 2022, de https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/26368/2017_redipe_tourinan_editorial.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Tovar, A. (2001). *El constructivismo en el proceso de enseñanza - aprendizaje*. México D.F.: Instituto Politécnico Nacional.
- Unidad de Análisis de Políticas Sociales y Económicas (UDAPE). (2022). *UDAPE.gob.bo*. Recuperado el 5 de junio de 2022, de Página oficial: <https://www.udape.gob.bo/>
- Uribe, A. (2004). *Los refranes: herramienta de sensibilización y formación en gerencia de servicios y mercadeo de la información*. Bogotá, Colombia: Editorial Biblos - Universidad de Antioquia.
- Van Den Berg, H. (1990). *La tierra no da así nomás*. La paz, Bolivia: Ed. Hisbol.
- Van Den Berg, H. (1997). *La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara - cristianos*. Cochabamba, Bolivia: Universidad Católica Boliviana "San Pablo".
- Van Kesel, J., & Condori, D. (1992). *Criar la vida, trabajo y tecnología en el mundo andino*. Puno, Perú: Editorial Vivarium.
- Vargas, G. (1988). *Escuela y comunidad*. Bogotá, Colombia: Universidad Santo Tomás (USTA).
- Villca, S. (2011). *Educación emancipadora desde los pueblos indígenas*. La Paz, Bolivia: Ed. Gráfica Gonzales.
- Vygotsky, L. (1997). *Pensamiento y lenguaje*. Barcelona, España: Ed. Paidós.
- Yapu, M. (. (2006). *Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en Ciencias Sociales y Humanas*. La Paz, Bolivia: Fundación PIEB.

- Yapu, P. (2006). Runagogía desde el ayllu: nuevas bases de formación docente. *Seminario internacional modelos de formación docente: el problema del saber pedagógico y el saber disciplinario*. Potosí.
- Zambrana, J. (2005). *Dimensiones socioculturales andinas en las transformaciones del sistema educativo boliviano: Persistencia del arraigo cultural en las comunidades campesinas quechuas en el desarrollo de la gestión educativa municipal de Bolivia*. Louvan la Neuve, Francia: Université Catholique de Louvain. Recuperado el 15 de julio de 2022, de https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal:5273/datastream/PDF_01/view
- Zambrana, J. (2006). *La escuela en el mundo campesino quechua: tensiones socioculturales entre modos de socialización de conocimientos*. Cochabamba, Bolivia: Universidad Mayor de San Simón.

ANEXOS

Anexo 1 Codificación de instrumentos

LUGAR	CÓDIGO	INFORMANTES
Codificación de entrevistas		
Anta Pata	(C.8,V/53/AP) (cuest)	Juan Laura Ticona
<i>Chipamaya</i>	(C.1,V/68/Chp)	NS.
<i>Hospital</i>	(C.2,V/70/Ho)	Fernando Casilla
<i>Cohana</i>	(C.3,M/80/Co)	NS.
<i>.Pucarani</i>	(C.4,M/52/Pc)	Lidia Aruquipa
<i>Chipamaya</i>	(C.5,V/47/Chp)	NS.
<i>Cota cota</i>	(C.6,F/84/Cot)	Juana Guarachi Cruz
<i>Chojasivi</i>	(C.7,M/72/Cho)	NS.
<i>Anta Pata</i>	(C.8,V/53/AP)	NS.
<i>Querarani</i>	(C.9,V/64/Pc)	Pascual Mamani Espinoza
<i>Pucarani</i>	(C.10,M/50/Pc)	María Hidalgo Lagos
	(C.12,V/75/Iq)	NS.
<i>Pucarani</i>	(C.13,M/49/Pc)	Luisa Aruquipa Apaza
<i>Entrevistas Vilaque</i>	(Ent.1,M/75/Vl)	María Aruquipa
<i>Entrevista Patamanta</i>	(Ent.2,V/80/Pt)	NS.
Codificación de observaciones		
<i>Pucarani</i>	(O.1,V/60/MPc)	
<i>Pucarani</i>	(O.2,V.M/50-80/MPc)	
<i>Pucarani</i>	(O.3,V/52/MPc)	
<i>Pucarani</i>	(O.4,V/72/MPc)	

Codificación de fuentes secundarias		
<i>General</i>	<i>(Ob.1,F/1998/FM)</i>	<i>Filomena Miranda</i>
<i>General</i>	<i>(Ob.2,M/2006/SO)</i>	<i>Santiago Onofre</i>
<i>General</i>	<i>(Ob.3,M/2006/DG)</i>	<i>Donato Gómez</i>

Anexo 2 Modelos de las guías de entrevista verificativas o de pre diagnóstico

AYMAR SÄWINAKA

I. DATOS DEL INFORMANTE

Edad..... Género.....

Procedencia.....

Religión..... Nivel de instrucción.....

Nombres y Apellidos (opcional).....

II. REFRANES RELACIONADOS CON LOS SERES HUMANOS

Kuna säwinakas usur warminakatak utji

Kuna säwinakas jisk'a wawanakatak utji

Kuna säwinakas jach'a wawanakatak utji

Kuna säwinakas waynanakatak utji

Kuna säwinakas tawaqunakatak utji

Kuna säwinakas chachanakatak utji

Kuna säwinakas warminakatak utji

Kuna säwinakas chacha warmitak utji

Kuna säwinakas irpirinakatakix utji

III. REFRANES RELACIONADOS CON LOS ANIMALES DOMÉSTICOS

Kuna säwinakas pusi kayun uywanakatx utji

Kuna säwinakas phuyun uywanakatx utji

IV. REFRANES RELACIONADOS CON LOS ANIMALES SILVESTRES

Kuna säwinakas jamach'inakatx utji

Kuna säwinakas jisk'a laq'unakatx utji

Kuna säwinakas aycha manq'ir laq'unakatx utji

V. REFRANES RELACIONADOS CON LOS ENTES NATURALES

Kuna säwinakas uraqitx utji

Kuna säwinakas alaxpachankir yänakatx utji

Kuna säwinakas uma jalsunakatx utji

Kuna säwinakas jalluts khunuts chhijchhits utji

Yaqha säwinakampita

VI. REFRANES RELACIONADOS CON LOS OBJETOS

Kuna säwinaks uta yänakatx utji

Kuna säwinakas phayasiñ yänakatx utji

Kuna säwinakas isinakatx utji

Kuna säwinakas irnaqañ yänakatx utji

Yaqhanaka

VII. REFRANES RELACIONADOS CON LOS PRODUCTOS ALIMENTICIOS

Kuna säwinakas suni juyranakatx utji

Kuna säwinakas qhirwa juyranakatx utji

Kuna säwinakas yunka juyranakatx utji

Anexo 3 Guía de entrevista a personas específicas

AYMAR SÄWINAKA

1. Datos del informante

Edad..... Género.....

Procedencia.....

Religión..... Nivel de instrucción.....

Nombres y Apellidos (opcional).....

2. Jaqinakar chiqanchat säwinakat arxayt'itasmati

3. Laq'unakat chiqanchat säwinakat arxayt'itasmati

4. Aka uraqit chiqanchat säwinakat arxayt'itasmati

5. Yanakat chiqanchat säwinakat arxayt'itasmati

6. Manq'añ juyranakat chiqanchat säwinakat arxayt'itasmati

Anexo 4 Mapa de ubicación del Municipio de Pucarani

Cantones y Comunidades del Municipio de Pucarani

