

PERU

TRADICION
ORAL

AYMARA

CHILE

BOLIVIA



TRADICIÓN
ORAL
AYMARA

BOLIVIA

TRADICIÓN ORAL AYMARA: BOLIVIA, CHILE Y PERÚ

Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial
de América Latina - CRESPIAL
Urbanización Larapa Grande C-6-1 Av. 3 Las retamas, San Jerónimo,
Cusco, Perú
www.crespial.org

Primera edición, septiembre 2016

Fernando Villafuerte Medina
Director General del CRESPIAL

BOLIVIA

Dolores Charaly Mayorga
Unidad de Patrimonio Inmaterial - Ministerio de Culturas y Turismo

Diseño y diagramación: Giuliana Campodónico
Corrección de estilo: José A. Lloréns Amico
Cuidado de edición: Pedro V. Ramos Chávez

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° XXXXXX
ISBN XXXXXXX
Queda prohibida la reproducción total o parcial de la presente
publicación sin la autorización expresa del CRESPIAL.

Impreso EN GRAFILUZ R&S SAC
P.J. MIGUEL VALCARCEL MZA. F LOTE. 5

“QHIP NAYR UÑTASIS SARNAQAÑAWA”

“HAY QUE MIRAR EL PASADO Y EL FUTURO PARA PROYECTARSE EN EL PRESENTE”

1. LA PRESENCIA AYMARA EN BOLIVIA

La lengua aymara es hablada actualmente por 1'525,321 bolivianos aproximadamente, sin contar a los aymaras que habitan en las áreas colindantes de Puno y los del Norte de Chile¹ (Molina Barrios y Albó, 2012: 253). Más de tres cuartas partes de los aymaras bolivianos viven en el departamento de La Paz, de éstos la mayor cantidad se encuentran en las ciudades de La Paz y El Alto², que es la principal concentración aymaro-urbana. En el departamento de Oruro se encuentra la segunda cantidad de población aymara, incluida la población urbana, y en los departamentos de Potosí y Cochabamba también se ha registrado la presencia de población hablante de la lengua aymara (Albó *et al*, 1990: 18).

Los aymaras del altiplano y valles adyacentes de La Paz, según Albó *et al*, son los que muestran una mayor lealtad étnica-lingüística; pero a la vez, por su posición central a la capital tienen mayores innovaciones en sus formas de vida. Los aymaras que habitan los yungas y áreas de colonización son bilingües y menos tradicionales. Los aymaras que habitan en Oruro, Potosí y Cochabamba son los más tradicionales en sus formas de vida; y al mismo tiempo tienen una mayor estabilidad lingüística.

1 Según los estudios de Hardman, et al (1988), la lengua aymara pertenece a la familia lingüística *jaqui* (a la que también pertenecen las lenguas *kauki* y *jaqaru* ubicadas en el Perú).

2 Como se podrá ver más adelante las migraciones de los aymaras y de otros grupos e indígenas a las áreas urbanas se produjo finalizada la guerra del Chaco en 1935 como la primera ola migratoria, un segundo momento se produjo en la década de 1950, producto de la con la revolución nacional (1952), un tercer momento se generó en la década de 1970 producto de los cambios climáticos que afectaron a la producción agrícola y un cuarto momento corresponde a la década de 1990 donde producto de los cambios económicos varias familias del área urbana se vieron obligadas a dejar sus tierras y asentarse en los márgenes de las ciudades. Producto de estas migraciones los aymaras tuvieron que generar estrategias para poder “sobrevivir” en las urbes y en palabras de Albó, Graves y Sandoval, los aymaras estaban “cabalgando entre dos mundos”.

1.1 Los aymaras del siglo XVI al XX

El estudio de Roberto Choque (1992) establece que los aymaras aparecen después de la decadencia del Tiwanaku Imperial y no se sabe exactamente sobre su origen anterior a esto. Según los cronistas españoles y documentos del siglo XVI, los aymaras vinieron del sur (Coquimbo y Popiapó) a poblar el espacio comprendido desde Quillacas hasta Lupaca-Chucuito y Hatun Colla. Estas poblaciones se desplazaron desde el sur hasta el norte “destruyendo y asimilando” a los pueblos existentes, avanzando después hasta Cusco y Wari.

En cuanto a la organización socio-política, Choque (1992) establece que el *aillu* y la *marka* son sistemas de organización básica y de estructura de la sociedad aymara. Así, la concepción del espacio socio-económico estaba orientada hacia el aprovechamiento de diferentes espacios y pisos ecológicos. El espacio aymara estaba constituido por dos parcialidades duales de complementariedad: *urqusuyu* y *umasuyo*. La parcialidad *urqusuyu* es el espacio simbolizado por el varón y corresponde a la parte serrana, donde las condiciones climáticas no permiten un adecuado desarrollo agrícola y las principales actividades están dedicadas al ganado (camélidos). En este espacio también se encuentran las divinidades tutelares como son los *achachilas* o *apus*. El *umasuyo* es simbolizado por la mujer, siendo el espacio donde se desarrolla la agricultura y donde está la divinidad *Pachamama* como máxima expresión ideológica de la reproductividad vital para los hombres y mujeres andinos.

Cuando los aymaras consolidaron su organización en señoríos o estados regionales —como los Lupacas (Lupaqa), Pacajes (Pakaxe), Qolla (Qulla), Caranga (Karanka) y la confederación de los Charkas—, según Choque (1992), la expansión inca estaba en su fase local y su dominio llegaba hasta la zona alrededor de Cusco. Sin embargo, a partir del cuarto inca, Mayta Qhapaq, empezó la conquista de los aymaras. Este accionar se realizó con el uso de la fuerza; empero los aymaras se resistieron y tuvieron que ser llevados a Copacabana. Pese a este proceso de reubicación las comunidades Aymara del Altiplano tenían acceso a diferentes pisos ecológicos. Así, los Lupacas y Pacajes, por ejemplo, tenían tierras en los valles de Larecaja, Sicasica y también en la Costa del Pacífico.

La conquista española del mundo aymara se produjo poco después de la toma de Cusco. Establecidos los españoles en la capital incaica empezaron a ingresar a las zonas aledañas al lago Titicaca. En el río Desaguadero los españoles lograron someter a los Lupacas y Pacajes. Los aymaras resistieron el avance de los españoles. Sin embargo, éstos al final lograron imponerse a través de la fuerza. En el periodo colonial el reparto de los indígenas entre los españoles se realizó a través de la *encomienda*. Las poblaciones aymaras del altiplano andino fueron sometidas a través la contribución del *tributo* y el servicio periódico de la *mita* minera. Otro aspecto de la conquista fue el proceso de evangelización, que para los aymaras fue una forma de dominio y sometimiento espiritual e ideológico. Para llevar a cabo la obra evangelizadora se construyeron diversos recintos católicos en cada repartimiento y posteriormente fueron remplazados por los templos. La reducción de los indígenas aymaras fue ejecutada por el virrey F. Toledo para consolidar el sistema colonial. Esta reducción consistió en la concentración de las poblaciones dispersas en repartimientos. Asimismo, los aymaras, al igual que otros pueblos andinos, desde el primer momento de la conquista española, para acatar con los tributos tuvieron que ingresar al mercado para conseguir acatar la obligación del sistema colonial. Por esta carga impositiva, en el siglo XVIII se produjeron diversas rebeliones indígenas que fueron reprimidas por las tropas españolas.

A inicios del siglo XIX se produjo la crisis de la Corona Española y en el mundo andino se desarrollaron diversos movimientos libertarios, en especial en las ciudades de Cusco, La Plata y La Paz. La revolución entró en una etapa de contradicciones y controversias entre los dos grupos en pugna, por el control de la revolución. Una vez constituida la República de Bolivia los aymaras, al igual que los demás indígenas del país, fueron marginados de los derechos civiles y políticos. Los aymaras pasaron de la Colonia a una nueva etapa histórica: la república. Sin embargo, no se dieron cambios trascendentales ya que seguían al servicio de algunos y debían continuar tributando. Esta situación de continuado sometimiento hizo que las comunidades aymara se movilizaran y enfrentaran los constantes abusos de la minoría llamada “raza blanca”. Asimismo, los aymaras empezaron a organizarse y

consideraron que la educación era una de las principales armas para enfrentar al Estado represor. En este proceso la figura de Eduardo Leandro Nina Quispe fue fundamental al propugnar la educación indígena. Los movimientos de los indígenas, y en especial de los aymaras, continuaron en los albores del siglo XX, buscando que se respeten sus territorios y se los reconociera como ciudadanos. La revolución del 9 de abril de 1952 produjo un cambio socio-económico y cultural en el país. Con el gobierno del Movimiento Nacionalistas Revolucionario (MNR) se dieron tres reformas claves: reforma educativa, reforma agraria y reforma electoral. Desde este momento los indígenas fueron conocidos como “campesinos”, con derecho pleno para trabajar sus tierras, el acceso a la educación y al voto.

Entre estos cambios estructurales del siglo XX se generó también un desplazamiento del campo a la ciudad de los aymaras. Rafael Archondo (1991) identifica cuatro de ellos, los cuales ya hemos mencionado resumidamente. El primer flujo habría acaecido luego de la guerra del Chaco y durante la recesión minera a mediados de los años de 1930, debido al retorno de los excombatientes y a la crisis de la economía mundial. El segundo momento habría sido en los años de 1940 producto de las transformaciones urbanísticas y el requerimiento de mano de obra para las construcciones urbanas especialmente en La Paz. En la tercera ola, luego de la consolidación de la reforma agraria a fines de los años de 1950, fueron la población de vecinos y ex hacendados, quienes migraron. La cuarta ola, en la década de 1970, se suma la minifundización de las tierras y la depauperación económica del agro y el auge de las construcciones urbanas, el desarrollo de algunas industrias, y el incremento de unidades de transporte colectivo (Archondo, 1991:44–45).

A estos cuatro momentos se añadiría un quinto flujo, planteado por Albó, Greaves y Sandoval (1987). Este identifica un movimiento poblacional mixto: de los residentes urbanos al campo y de los comuneros a las ciudades. Dos fueron las causas de este proceso: la primera, la crisis económica de las décadas de 1970 y 1980 que empuja a los residentes urbanos a retornar a sus comunidades rurales; y la segunda, las catástrofes climáticas que incluyeron sequías entre 1982 y 1983 y tres años después, constantes lluvias

que como provocaron inundaciones que empujó la salida hacia la ciudad. Archondo afirma que como producto de todo este movimiento la población se concentró en el “eje troncal” La Paz-Cochabamba-Santa Cruz; y que los migrantes habrían provenido principalmente de las provincias de Ingavi, Omasuyos, Los Andes, Camacho y Pacajes; concentrándose mayoritariamente en la ciudad de El Alto (Archondo, 1991:43–45).

Paralelamente a estos movimientos poblacionales, en 1970, Bolivia se declara como país trilingüe (quechua, aymara, guaraní); y a fines de esa década e inicios de 1980, se inician los primeros intentos de educación bilingüe, pero con alcances limitados (Hardman, *et al*: 1988). Fue recién en 1994, cuando en la Constitución boliviana se le reconoce como un país multicultural y plurilingüe, que cobra impulso la profusión de la lengua aymara entre otras a partir de la reforma educativa emprendida ese mismo año. Sin embargo, estos criterios no siempre fueron del agrado de los pueblos aymaras, ya que eran entendidos como nuevas formas de imposición y hegemonía del multiculturalismo neoliberal de entonces (Arnold, 2008).

1.2 Los aymaras en el siglo XXI: los nuevos retos y dinámicas

En los albores del siglo XXI se generó un cambio estructural en Bolivia con la configuración de un nuevo Estado. El 7 de febrero de 2009, en un acto y desfile en El Alto, el presidente Evo Morales promulgaba la Constitución junto a Silvia Lazarte y Rigoberta Menchú, entre otras autoridades, invitados extranjeros y los asambleístas constituyentes. En su discurso, Morales reconocía “la conciencia del pueblo boliviano” y evocando la impronta indígena que inspiró la gesta, decía:

Después de 500 años de rebelión, invasión y saqueo permanente; después de 180 años de resistencia contra un Estado colonial, después de 20 años de lucha permanente contra un modelo neoliberal, hoy, 7 de febrero de 2009, es un acontecimiento histórico [...] promulgar la nueva Constitución Política del Estado. En la historia boliviana, es el movimiento indígena campesino, después de tantos años, hermanas y hermanos, que empieza primero en la elección de los constituyentes, para una Asamblea Constituyente el año 2006, es su participación para redactar una Nueva Constitución, inspirado en la

lucha de nuestros antepasados, en la lucha de nuestros hermanos indígenas desde 1600 y 1700, inspirado en la lucha de muchos hermanos que fundaron Bolivia, y no podemos olvidar la rebelión del movimiento indígena en Bolivia, a la cabeza de Túpac Katari, Julián Apaza. (Tomado de Schavelzon, 2012: 508).

Con este cambio estructural el país empezó a comprender y valorizar el rol fundamental de los pueblos y naciones originarias. En este proceso los aymaras, tanto a nivel de cultura e idioma, fueron reconocidos oficialmente junto con los idiomas y valores culturales de los otros grupos³. La constatación hecha por Albó, Greaves y Sandoval (1987) en las últimas décadas del siglo XX, donde se mostraba que la lengua aymara estaba siendo relegada a ciertos espacios privados y familiares, fue cambiando en los inicios del siglo XXI, ya que el aymara retomó fuerza e ingresó a nuevos escenarios, tanto del ámbito político y del educativo. Los centros educativos, del área andina principalmente, tanto urbanos y rurales, empezaron la enseñanza del aymara y sensibilizaron a los estudiantes sobre los aportes y legados de esta cultura.

Así, el uso de la lengua aymara, en diversos escenarios, parece estar actualmente fortalecida. Sin embargo, se debe reconocer la existencia de nuevos retos que afrontar. El uso de la lengua aymara por un mayor número de personas no implica necesariamente la continuidad del conocimiento de sus lógicas originarias ni de la riqueza de la cultura. Los cambios acelerados, producto de la modernización, están mellando los saberes y conocimientos de la cultura aymara. Por ejemplo, los resultados obtenidos en el registro de la música aymara en peligro de desaparición mostraron que elementos “ajenos”, y considerados hoy como poseedores de mayor prestigio —es el caso de la danza denominada “morenada”—, están reemplazando o superponiéndose a expresiones culturales propias

3 La Constitución Política del Estado reconoce como idioma oficial al español y junto a él todos los idiomas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, que son el aymara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chimán, ese ejja, guaraní, guarasu'we, guarayu, itonama, leco, machajuyai-kallawaya, machineri, mapopa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco (Artículo 5, CPE).

de los aymaras, y cada vez son pocos los conocedores e intérpretes de su música y de su conocimiento. Estos aspectos traen a colación la crítica a la relación insoluble lengua-cultura, heredada del siglo XIX, la cual muestra “una conceptualización esencialista de la etnicidad” (Arnold, 2008: 264).

En el caso de la tradición oral los actuales investigadores de este campo han centrado sus esfuerzos en la recopilación de narraciones o de algunas variaciones en el ámbito del léxico, idealizando de esta manera la forma de vida de los aymaras, como estilos de vida armónicos con la naturaleza y el cosmos. Esta situación está generando que se deje de lado la reconstrucción de la historia de este grupo, que ha tenido que superar diversas dificultades y en muchos casos tales idealizaciones fueron utilizadas para beneficiar los intereses de grupos reducidos. Así la lectura actual que se tiene sobre los aymaras está sustentada en algunos fragmentos de su cultura y esta visión, en muchos casos “romántica”, es utilizada por ciertos grupos al pretender “descolonizar” y reconstituir una identidad utópica, desconociendo que los aymaras han tenido que superar diversos avatares y aún tienen muchos elementos por conciliar, y principalmente que son un grupo dinámico que se adapta a diversas situaciones, no visibilizando contradicciones sino vislumbrando posibilidades. En este ámbito la recuperación de la memoria, los conocimientos y saberes a través de la tradición oral posibilitará proponer proyectos donde las expresiones culturales que conforman el patrimonio cultural inmaterial sean la base de la identidad de los aymaras del siglo XXI.

En ese entendido, trabajar la tradición oral en Bolivia ha significado un reto, tanto para los investigadores como para los propios aymaras, y al mismo tiempo permitió reencontrarnos con el pasado, vislumbrando un futuro.

2. LA ORALIDAD EN BOLIVIA

La tradición oral es entendida como la transmisión de conocimientos de viva voz, de generación en generación, del saber acumulado de un pueblo. Esta acción se presenta en diferentes momentos de la vida cotidiana, como son las ceremonias y rituales de carácter



comunal y familiar, y las reuniones sociales, donde prima la transmisión de experiencias y testimonios que ameritan un momento específico. Estos relatos buscan orientar la vida de los niños, niñas y jóvenes, incluso de adultos. Siendo esta una forma de preservar la memoria colectiva que permite la continuidad cultural de los pueblos, la tradición oral se practica de manera completamente independiente de cualquier lenguaje escrito, y no depende de ninguno de ellos para perdurar en el tiempo, ni para volver a ser “re-contadas” en el presente. Por ello la oralidad, no deja de ser una reflexión extraída de la memoria y la experiencia que, verbalizada, intenta orientar las acciones y procedimientos de las generaciones actuales y futuras.

2.1 Percepciones de la oralidad y la escritura en Bolivia

La escritura en Bolivia ha tenido un alto valor y sirvió como mecanismo de jerarquización entre los individuos de la sociedad⁴. El poder plasmar las ideas a través de ciertas representaciones —llámense a estas grafías—, permitió que las ideas, conceptos, teorías, incluso vivencias, persistan en el tiempo. Estas representaciones, al estar plasmadas en un soporte material (papiro, madera, arcilla u otro elemento físico), facilitando su permanencia en el tiempo, para ser decodificadas por otras personas y a través de ello llegar a conocer y extraer las percepciones y/o postulados generados en otros tiempos. Esta “ventaja” de persistencia en el tiempo, tiene a la vez una limitación debido a que se requiere conocer los códigos para comprenderlos. Así, los “letrados” son los únicos que puedan acceder a esas ideas y nociones.

Para los “letrados”, la oralidad es asociada a sociedades con “poco desarrollo técnico” y se le considera vulnerable y débil, debido a que su difusión requiere de “depositarios” que

conozcan y puedan reproducir las nociones a través de ciertos códigos (palabras, sonidos, incluso gestualidades). En contraposición, la oralidad también posee ventajas, como el de poder ser conocida por una mayor cantidad de personas a partir de un sólo relator, desde donde puede movilizarse a otros espacios. Otro carácter positivo que tiene la oralidad es su dinamismo, ya que no se mantiene estática, pues con el transcurrir del tiempo se nutre de nuevos elementos que permiten su transmisión a otros portadores.

En la Bolivia de hoy, tanto la oralidad como la escritura son parte de la cotidianidad y tienen valoraciones por el uso y el contenido. La población boliviana, como heredera de la cultura letrada —retomando las palabras de Ángel Rama (1998)—, considera a la escritura como un elemento de alto valor en el entendido de que, al plasmar las ideas, acuerdos u otro tipo de percepciones en un soporte, sea físico o digital, hace que éste exista. Asimismo, se debe reconocer que no todos pueden aventurarse en la escritura sin un previo adiestramiento, que implica recibir y asimilar conocimientos que permitan realizar la grafía y decodificar los legados de otros. Este proceso de capacitación (educación) es la que eleva la estima y valía de la escritura y de quienes están capacitados en este campo. En cambio, la oralidad es entendida y concebida como inferior, ya que se la asocia con el rumor o chisme, que no tendría ni sustento ni veracidad. Por ello, se la considera propia del “populacho”, quienes no tienen ninguna formación o instrucción, y que sólo por la repetición han llegado a conocer algunos códigos del lenguaje. Sin embargo, la oralidad posee la facilidad de ser transmitida y movilizarse de forma ágil y puede ser conocida por un grupo amplio, en cambio la escritura se mueve de forma lenta y es conocida únicamente por unos cuantos.

En el caso concreto de los aymaras, estos se mueven en los dos escenarios, al reconocer el valor de la escritura (que es utilizada como instrumento de poder) y la potencialidad de la oralidad al momento de relacionarse con sus pares. Pero ¿qué implica el movimiento y desenvolvimiento de los aymaras en ambos escenarios? Los aymaras comprenden los actuales procesos de modernización, y más aún las dinámicas urbanas, como espacios mediados por documentos escritos que son el soporte que da validez y legalidad a los acuerdos, transacciones, arreglos, por ejemplo, un pago, acordar un trabajo o petición, o

⁴ Se debe recordar que en el periodo colonial para ser reconocido como ciudadano o vecino debían de cumplirse ciertos requisitos. Entre las exigencias se encontraban el ser varón mayor de edad, tener ingresos que no provengan de la dependencia y por último la educación, que significaba que podían leer y escribir. En este proceso de segregación quedaban excluidos las mujeres y los indígenas quienes eran consideradas como menores de edad y que requerían de un varón para ser representadas.



concretar una relación (económica o sentimental), que en caso incumplimiento conlleva recibir y exigir resarcimientos. En cambio, mediante el manejo de la oralidad, especialmente con el uso de su lengua materna, el aymara, tanto en lo urbano o lo rural, permite generar acuerdos, que están basados principalmente en la confianza. Así la “palabra empeñada”, sin la necesidad de un documento escrito, es un acuerdo que tiene el mismo valor que un escrito y está construido en base a una alianza social que involucra al individuo y a la colectividad. El incumplimiento de un acuerdo verbal se considera una falta y en muchos casos una ofensa que debe ser resarcida o en su defecto la persona o personas serán relegadas, es decir llegan a tener una “muerte civil”.

Estos aspectos de la lengua y la oralidad entre los aymaras hicieron que los investigadores, tanto nacionales y extranjeros, se interesen sobre esta temática en Bolivia. Desde mediados de 1920 se iniciaron estudios enfocados a conocer la estructura fonética, sintaxis y escritura del aymara. Eran estudios desarrollados principalmente por lingüistas y antropólogos. Otras vertientes de los estudios de la lingüística y la oralidad se enfocaron en las narrativas y el análisis de oralidad para conocer la historia negada y olvidada. En este segundo ámbito del estudio de la oralidad se involucraron también antropólogos, sociólogos e historiadores.

2.2 La valoración de la lengua aymara y la oralidad

En la primera década del siglo XX, según Albó y Layme (1992), se produjeron los primeros escritos “modernos” de producción aymara. Los trabajos son principalmente recopilaciones de coplas y cantos, tanto tradicionales como de reciente creación. La mayor parte de los trabajos elaborados en este periodo fueron cancioneros, novelas u otros textos costumbristas. Otras recopilaciones de este momento corresponden a estudios de la gramática y del folclore. Entre estos se puede destacar a Fernando de M. Sanjinés (1923) con sus *Nociones de gramática aymara*, Manuel Rigoberto Paredes (1949) con su obra *El arte folklórico en Bolivia*, y a Luis Soria Lens (1951) con *La poesía aymara*.

En la década de 1930 y 1940 se produce una serie de recopilaciones de textos literarios, sobre todo canciones, que se generan en las escuelas rurales. Este impulso de la lengua aymara se consolida con la fundación, en 1931, de la escuela-*aillu* Warisata, espacio donde se formaba a los educadores y desde donde se reconoce el valor del aymara promulgando el uso del bilingüismo⁵. En la ciudad de La Paz, en este periodo, se empezó a editar revistas, entre las que se puede citar *Inti Karka*, *Kjhana Aru* y *Pututu*, donde se incluían textos en aymara y quechua, así como estudios de aimaristas como Luis Soria Lens y Antonio Gonzales Bravo. Asimismo, se generaron las primeras recopilaciones de etnógrafos y lingüistas modernos, que, interesados por los cuentos, hacían mención del zorro burlado por el conejo, la perdiz, el ratón u otro animal que simboliza al explotado⁶.

En la década de 1970, se consolida la presencia aymara, más aún con el movimiento denominado “Katarista” donde se producen algunos textos y cánticos en aymara que aluden al renacimiento de la “nación aymara”. Empero los trabajos que mayor fuerza tuvieron son los religiosos con traducciones bíblicas, textos de la liturgia, himnos y catecismos⁷. El reconocimiento del amplio espacio de dominio del aymara impulsa la realización de traducciones de algunos documentos más allá del ámbito escolar y religioso. Es así que se producen folletos técnicos, sobre las innovaciones agrícolas, mejoras en la vivienda y consejos de salud.

5 Para mayor referencia ver el trabajo de Roberto Choque, Vitaliano Soria, Humberto Mamani, Esteban Ticona y Ramón Conde (1992) *Educación Indígena ¿ciudadanía y colonización?*, La Paz: Aruwiri.

6 En este ámbito, según Albó y Layme, se pueden destacar los trabajos Weston La Barre (1950) “Aymara folktales”, Lucy T. Briggs (1978) “Mururata. An Aymara text”, Juan Carvajal, Vitaliano Huanca y Juana Vasques (1978) *Diccionario aymara-castellano*. De lo anterior cabe destacar que las investigaciones, de la lengua y oralidad aymara, fueron realizados principalmente por investigadores extranjeros, quienes contaron con colaboradores nativos, lograron conocer y recopilar estas expresiones. Posterior a estos emprendimientos, fueron los colaboradores quienes se dedicaron al estudio de la lengua y de la tradición oral aymara.

7 En este campo se debe reconocer el aporte en las traducciones del Comité de Alfabetización y Literatura Aymara (CALA) vinculado principalmente con iglesias protestantes. En este último ámbito se debe destacar también el trabajo realizado por el Centro de Pastoral y Liturgia Aymara (CEPLAY-La Paz).

Dentro del conjunto de instituciones que trabajaron en la revitalización lingüística del aymara la Universidad Mayor de San Andrés jugó un rol fundamental. Esta institución instauró la enseñanza del quechua y el aymara en la ciudad de La Paz en 1968, pero su mayor mérito fue la instauración de la especialidad en lenguas nativas a nivel de Licenciatura en la Facultad de Humanidades en 1979. Asimismo, un cambio sustancial se generó en 1980 cuando aparecen diversas instituciones que procuran rescatar y valorizar el aymara. En este periodo también surgieron los primeros intentos de crear una normalización de la lengua aymara. El emprendimiento se consolidó con el Decreto Supremo N° 20227 de 9 de mayo de 1984 en el gobierno de Siles Suazo. Este decreto dispone que “toda obra científica, literaria, así como pedagógica y, en general, todo uso escrito de los idiomas quechua y aymara debe utilizar el alfabeto único”⁸.

Otro ámbito, donde la lengua aymara ganó terreno fue el de los medios de comunicación. Los primeros usos de esta lengua en la radio no partieron de los propios aymara sino de quienes querían llegar a ellos por ser un potencial “mercado” para diversos fines (religiosos, políticos, educativos, técnicos o comerciales); sin embargo, el acceso a la radio permitió

a los aymara generar variantes y explorar nuevas temáticas⁹. Por otro lado, surgieron los periódicos aymaras Jayma y Yatiñasawa que trabajaron en la revalorización y la normalización de la lengua aymara.

2.3. Investigaciones sobre de la oralidad en Bolivia

El creciente interés sobre la lengua aymara desarrollado en Bolivia, y en especial en el área andina, generó que diversas instancias se encargaran de analizar y estudiar a los aymaras desde su oralidad. En este emprendimiento, si bien existe una amplia gama de estudios, a continuación, se destacan dos vertientes de investigación: la primera interesada en los cuentos y narraciones a cargo de lingüistas y antropólogos que desde inicios del siglo XX realizaron recopilaciones y traducciones; la otra línea de investigación dedica al estudio de la historia de los indígenas y de los grupos marginados, que habían sido invisibilizados en la “historia oficial”. Este emprendimiento es realizado por historiadores, sociólogos y antropólogos con un trabajo conjunto con las comunidades. Cada uno de estos emprendimientos muestra la potencialidad de la oralidad de los aymaras en Bolivia.

2.3.1 Cuentos y narraciones

El trabajo de recopilación de la oralidad aymara se inició en las primeras décadas del siglo XX por los lingüistas quienes interesados en conocer la estructura de las narraciones. En 1976 este trabajo se consolida con la publicación de *La tradición oral en Bolivia* de Delina Aníbarro de Halushka. Esta investigación constituye un panorama de la narrativa oral

8 Layme identifica una ruta crítica en la elaboración de esta normalización del alfabeto aymara. Primero, el denominado “indigenista” producto del III Congreso Internacional Indigenista Interamericano realizado en La Paz (aprobado por Decreto Ley N° 03820 del 01/09/54). El “alfabeto de los protestantes”, es el segundo intento, que fue aprobado por el Decreto Supremo N° 8483 el 18/09/1968. Ambos generan confusión pues muestran perspectivas diferentes que se aplican al mismo tiempo, ya que la segunda no deroga a la anterior; por ello surge una tercera propuesta contraria a las anteriores, también en 1968 (Layme Pairumani, 2004: 10). Finalmente, en 1983 a iniciativa del Servicio Nacional de Alfabetización y Educación Popular (SENALEP) se realiza el Seminario Internacional “Hacia una Educación Intercultural y Bilingüe” donde se presenta el “Alfabeto único oficial para los idiomas aymara y quechua”. De este trabajo de análisis participaron el Instituto Boliviano de Cultura (IBC), Instituto Nacional de Antropología (INA), el Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA), la Comisión de Alfabetización y Literatura Aymara – Instituto Lingüístico de Verano (CALA-ILV), el Instituto Nacional de Estudios Lingüísticos (INEL), la Central Obrera Boliviana, Confederación Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, Universidades [San Andrés de La Paz y San Simón de Cochabamba], instituciones de educación y cultura popular, CIPCA y “Radio San Gabriel”. (Layme, 1992: 129 y Layme Pairumani, 2004: 11).

9 Los programas en idioma aymara en la ciudad de La Paz se iniciaron con locutores aficionados que lograron acceder a las primeras horas de la mañana en las emisoras paceñas que fueron escuchados principalmente por la población de habla aymara. De este tipo de emprendimiento destaca la Radio San Gabriel Arcángel, fundada el 15 de marzo de 1955, que tenía como objetivos evangelizar y alfabetizar a la población aymara. El artífice de concretar el lanzamiento del medio de comunicación radial, fue el Padre Bernardo Ryan, Sacerdote Maryknoll, quien siendo Director de la nueva estación radial, a la vez ejercía la función oficial de ser el Párroco en la misma localidad de Peñas. Para mayor referencia del tema revisar el trabajo de Genaro Condori Laruta (2003) donde se hace un análisis de las experiencias comunicacionales de la “Asociación de Radioemisoras Aymaras de La Paz”.

en base a la recopilación de cuentos y leyendas de algunas comunidades indígenas de Chuquisaca y Potosí de habla quechua. Este proceso de recopilación de la narrativa se enmarca en el registro de las expresiones tradicionales iniciado por el Instituto Boliviano de Cultura, que tenía la misión de convertirse en una “Guía de recolección de material folclórico”. Así esta publicación ingresa en la narrativa oral presentando una metodología para el trabajo con la tradición oral y estableciendo que tanto el cuento y la leyenda tienen una estructura coherente.

Otra vertiente del estudio de la narrativa oral se origina en 1987 mediante el trabajo conjunto de docentes y estudiantes del Taller de Cultura Popular de la Carrera de Literatura. Los resultados de estos estudios dieron origen al Archivo Oral de la Carrera de Literatura, que tiene una base de mitos y cuentos, con testimonios de vida, historias locales y variedad de relatos de la tradición oral boliviana, los cuales fueron registrados en visitas realizadas a diferentes pueblos andinos y amazónicos de Bolivia desde finales de los años ochenta. Dicho archivo cuenta con grabaciones de audio, filmaciones y sus respectivas transcripciones traducidas en un esfuerzo por no distorsionar los relatos de los narradores.

El citado archivo cuenta en la actualidad con alrededor de 6,000 relatos orales recopilados en más de 100 poblaciones altiplánicas, vallunas y amazónicas de La Paz, Oruro, Potosí, Santa Cruz y Beni. Las grabaciones registran los relatos de los narradores orales respetando su lengua. Esta recopilación empleó una metodología participativa, compartiendo largas veladas y dialogando con los narradores. El objetivo de este proceso fue conocerlas, estudiarlas y difundirlas, sin descuidar sus contextos y su naturaleza propia, es decir, considerando la integridad de los relatos en su lengua originaria y conservando los datos relativos a su procedencia (localidad, fecha y circunstancia de recopilación, nombre de la narradora o narrador, edad, etc.). El esfuerzo emprendido por el Taller de Cultura Popular de la Carrera de Literatura por entender el relato desde su lengua y contexto sociocultural propio, aproxima a la comprensión de la complejidad de la tradición oral como un fenómeno vivo y de plena vigencia, ayudando a comprender y explicar el pensamiento del grupo

social que lo produce. Así, desde 1992, el Taller de Cultura Popular y la Carrera de Literatura han realizado diferentes publicaciones de los relatos de la tradición oral boliviana.

Otro ámbito de investigación de la narrativa y la oralidad fue explorado por el Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA)¹⁰. Desde allí, Juan de Dios Yapita (lingüista) y Denise Arnold (antropóloga) generaron diversas investigaciones en el área andina. Antes de señalar sus más importantes trabajos, conviene subrayar las reflexiones que ellos plantean en un esfuerzo por “descolonizar las metodologías”¹¹. Si bien sus trabajos tienen como base teórica y metodológica a la lingüística y la antropología, parten de una profunda reflexión sobre los principios que guían ambas disciplinas y su situación en las relaciones de poder existentes. Proponen varios criterios destacando la necesidad de una antropología dialógica, la lingüística ecológica y el uso de la teoría fundamentada; los cuales tienen en común un trabajo transdisciplinar en ciencias sociales. A partir de un complejo análisis de redes semánticas, se busca la interpretación de los propios actores mediante una “etnografía” que denote el conocimiento práctico de los actores. Así se incluyen varias perspectivas propias de la sociología y la historia, primando la “lógica” de las personas (Arnold, 2006).

Entre los diversos trabajos realizados por ILCA y los vinculados con la oralidad podemos citar: *Hacia un orden andino de las cosas: tres pistas de los Andes meridionales* (1992). En este trabajo, en lugar de recolectar trozos de textos o breves testimonios de la gente andina, se propone comenzar a entenderlos como parte de una integridad más amplia: un característico “orden andino de las cosas”. Este *orden* surge sobre todo cuando no se usurpa la voz de la gente, sino que se incorpora sus propios comentarios como parte integral del texto. Esto es evidente en las *ch'allas*, canciones y cuentos que todavía constituyen una

10 El Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA), es una organización sin fines de lucro, fundado por Juan de Dios Yapita en 1972 para diseminar la lengua y cultura aymara. Fue reconocido legalmente por el Ministerio de Educación y Cultura en La Paz el 30 de noviembre de 1972, bajo la Resolución Ministerial No. 1,300.

11 Estas reflexiones y aportes realizados por ILCA son descritos a detalle por Arnold en el “Capítulo uno. Metodologías en las ciencias sociales en la Bolivia postcolonial: Reflexiones sobre el análisis de los datos en su contexto” publicados en el año 2006 en *Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas*.

parte de la tradición oral, y también en algunas técnicas de tejer y trenzar, y en los artificios andinos de la memoria; los cordeles anudados llamados quipu. Un entendimiento de este orden puede facilitarnos transitar el puente conceptual que todavía divide los aspectos orales y escritos de la cultura andina.

Otro trabajo destacable es *Madre Melliza y sus crías (Ispall Mama Wawampi): Antología de la papa* (1996) donde se analiza la importancia de este tubérculo para las sociedades andinas y cómo en ellas está presente la oralidad a través de los cuentos. Se examina la “papa” –comida por excelencia de la gente aymara de los Andes– en sus diversos aspectos: alimento, símbolo femenino del mundo lunar dentro de la tierra, símbolo masculino de la guerra o imagen de la contemplación interna. Se sabe que la papa es útil como afrodisíaco y representa un símbolo sexual para lograr la procreación de muchas guaguas, y se escucha de los espíritus de la papa la música que les hace bailar. En sus páginas encontramos a Mama Melliza y sus crías, al caníbal monstruoso “Achkay”, y a Mama Trama. Algunos capítulos están presentados en textos bilingües en aymara y castellano andino para la mayor apreciación de las fuentes de información examinadas: las voces de la gente andina y el mundo textil que ellos tejen. Asimismo, en *Río de vellón, río de canto: Cantar a los animales, una poética andina de la creación* (1998) se examina la tradición oral andina desde la óptica de las mujeres de una comunidad de aymara hablantes en los Andes meridionales. La descripción pormenorizada de su vida contribuye a la etnografía del pastoreo y el tejido andino; la experiencia de la historia mediante la tradición oral hace vivir la ethnohistoria andina, y la atención al arte verbal abre el campo de la poética andina, distinguiéndola a la vez de las tradiciones poéticas occidentales. Al enfocar un género específico, el canto a los animales, el libro incluye transcripciones de las canciones en el aymara original (de texto y música) con traducciones al castellano. Muestra el vínculo entre la tradición de cantar a los animales, el tejer y, sobre todo, la producción de vellón. Analiza las canciones como prácticas textuales andinas, una expresión corporal del saber femenino que, a diferencia de la escritura occidental, reproducen los elementos textuales de su mundo.

2.3.2 El surgimiento de la “otra” historia

Como parte del análisis de la historia, pero no de la historia oficial, en 1983 desde la carrera de sociología de la Universidad Mayor de San Andrés se funda el Taller de Historia Oral Andina – THOA. En este espacio conformado por estudiantes y docentes empezó a cuestionarse la formación y transmisión de conocimientos, que tenían una fuerte base occidental. Sin embargo, este grupo a la cabeza de Silvia Rivera y Tomas Huanca buscó tener un contacto con los conocimientos de las comunidades aymaras. Surge así una primera publicación en 1984 titulada *El indio Santos Marka T’ula*, que realiza una recopilación de la historia oral y documental sobre las rebeliones indígenas a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. Producto de esta investigación se logró un texto en español y aymara, promoviendo desde el THOA el bilingüismo y reconocimiento de la historia “política” de los indígenas.

Desde el THOA se comprende que la historia no está únicamente en los libros, sino que se encuentra también depositada en la memoria de las comunidades. El THOA realiza un análisis de la historia, pero no de la oficial, sino de la que está en los recuerdos y la memoria de los indígenas principalmente y de los mestizos. En este proceso de investigación surgen interpelaciones por parte de los historiadores “oficiales”, formados en la academia, quienes cuestionaban el desuso de las fuentes documentales. Empero, desde el THOA se reconoce que el trabajar con las fuentes orales requería una mayor rigurosidad al contrastar los datos recogidos con otras fuentes. La historia oral, propugnada por el THOA, reconoce la importancia del sujeto vivo y el rigor académico de este ámbito de estudio y en 1989 se publica el texto *Metodología de la historia oral* de Carlos Mamani Condori. En este manual se hace mención al “redescubrimiento de la historia «oculta»”, se muestra la historia de la defensa de la tierra, del territorio de los ayllus, las formas de autogobierno y la lucha de sus líderes indígenas como son Pablo Zárate Willka, Santos Marka Tula, Eduardo Nina Qhispe, Gregorio Ventura entre otros¹².

12 Además, el THOA logró obtener la suficiente información para iniciar un proceso de “reconstitución del ayllu”, el cual inició en la provincia Ingavi de La Paz, en 1990, a partir de la constitución de la Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia Ingavi (FACOPI) y la redacción de su Estatuto Orgánico. Dicha iniciativa se

El THOA trató de revalorizar a la memoria como un documento, reconociendo que puede haber olvidos o pérdidas, pero también que los documentos “históricos” tienen sesgos, y que el trabajar de forma conjunta permite conocer más detalles sobre algunos hechos históricos. Así una de las bases del estudio de la oralidad es su carácter multidisciplinario¹³. Los productos generados desde el THOA fueron difundidos a través de radionovelas y de forma audiovisual, para no privilegiar únicamente el documento escrito. Con ello se reconoce que la población aymara en su mayoría no contaba con “instrucción” (educación formal) por lo que no podía leer. Se utilizó a Radio San Gabriel, que tenía ya experiencia en el trabajo con la lengua aymara, logrando difundir los avances de la investigación realizada sobre y en aymara como una manera de devolver la información a las comunidades¹⁴.

El THOA, en el proceso de valorización de la oralidad, también estuvo interesado en temas urbanos de los “mestizos marginales” entendiendo que estos grupos también habían sido marginados de la historia “oficial”. Entre los trabajos destacables de este proceso podemos citar a *Los constructores de la ciudad: tradiciones de lucha y de trabajo del Sindicato Central de Constructores y Albañiles de La Paz; 1908 – 1980* (1986), *libertarios y la ética del trabajo* (1988), elaborado por Sindicato Central de Constructores y Albañiles de La Paz y *Los artesanos Libertarios y La Ética Del Trabajo* (1988) a cargo de Zulema Lehm y Silvia Rivera Cusicanqui. Ambos trabajos muestran que en las dinámicas urbanas los indígenas y los mestizos tienen un rol fundamental construyendo y sustentando a la ciudad; sin embargo, por su condición sociocultural son marginados y excluidos.

habría replicado en las provincias Muñecas y Loayza, para posteriormente abarcar a Omasuyos, Los Andes, Inquisivi, Camacho, Manko Kapac y Bautista Saavedra, hasta culminar con la conformación del Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyu (QONAMAQ) (Choque y Mamani Condori, 2003:165–166).

13 Otra línea de acción planteado por el THOA fue el realizar el trabajo de investigación de forma estrecha con la comunidad.

14 Radio San Gabriel comprendió la necesidad de difundir la tradición oral y habiendo tenido éxito con la difusión de las radionovelas en 1982 inició con la publicación de cuentos de la tradición aymara.

En la actualidad el THOA continúa con el estudio de la oralidad y como forma de difusión de su trabajo llegó a publicar su revista titulada *Historia Oral, Boletín del Taller de Historia Oral* (2014). Este emprendimiento tiene como principal objetivo cumplir con, y responder a, las expectativas y exigencias del público que reconoce al THOA como institución aymara que aporta a la producción intelectual y a la comprensión de la tradición oral desde 1983.

3. ESTRATEGIA METODOLÓGICA

3.1 La selección del ámbito de estudio e ingreso a la comunidad

Para realizar el registro de las expresiones de tradición oral aymara aquí reunidas, en primera instancia se consideraron a las comunidades y municipios con quienes se trabajó en la recopilación de la música en peligro de desaparición. En este proceso se volvió a convocar a las autoridades originarias y representantes en la ciudad de Oruro (2013). Como resultados de la reunión se estableció pertinente coordinar el trabajo de recopilación con las autoridades originarias Jach’a Karangas, Jach’a Suyu Pakajaqis, JAQUISA, las autoridades municipales de la Mancomunidad de Municipios Aymaras sin Fronteras, los municipios Salinas de Garci Mendoza, Santuario de Quillacas del departamento de Oruro y el municipio de Umala del Departamento de La Paz.

Para ingresar a una determinada comunidad primero se conversó con las autoridades de la propia comunidad, para no generar susceptibilidades que puedan evitar el óptimo desarrollo de las entrevistas. Así para realizar una entrevista en una comunidad aymara, la primera acción fue contactarse con sus autoridades, mallkus o jilaqatas. Una vez que se contactó con ellos, nos indicaron el día y la hora en que nos podrían recibir, para presentarnos ante la comunidad. Por lo general ellos invitan a los visitantes a asistir a la reunión que se lleva a cabo mensualmente para tratar cuestiones concernientes a la comunidad, momento en el cual se explica en detalle el propósito de nuestra visita, solicitándoles su tiempo para conversar con ellos sobre algunos aspectos de la comunidad (saberes y conocimientos)

que nos interesa registrar. Lograda la aceptación de la comunidad y de las autoridades del lugar se dio inicio a las entrevistas de acuerdo a su disponibilidad.

Por otro lado, a las reuniones comunales no se puede asistir con las manos vacías, por lo menos se debe llevar hoja de coca y refrescos, como símbolo de reciprocidad, por el tiempo que nos brindarán para realizar la entrevista. Tanto la coca y el refresco tienen que ser de acuerdo al número de comuneros que se reúne en el lugar, para compartir con todos ellos y empezar el *acullico* poniendo en su *tari* unos cuantos manojos de coca, que se colocan en la parte central del ambiente, o también se puede distribuir a cada uno de ellos haciendo circular la *istalla* o *wistalla* que debe llevar el entrevistador. De esta manera se pidió permiso a la comunidad para proceder con las entrevistas. Las cajas de refrescos generalmente se entregan a las autoridades para que puedan distribuirlas en el momento de la reunión, simbolizando el inicio del diálogo. Con una visita franca y abierta de esa naturaleza se puede tener las puertas abiertas para realizar cualquier tipo de entrevistas con temáticas variadas dentro de la comunidad.

Por otro lado, al ingreso a la comunidad se debe llevar un documento que certifique a la institución visitante para entregar a la autoridad comunal, como también a los miembros de la comunidad donde se pida el apoyo. Este documento siempre se debe llevar a la mano, incluso para enseñárselo en el momento preciso a las personas que se va abordar para la entrevista.

En otras circunstancias también se puede ingresar a la comunidad, mediante contactos personales que se tenga o algún pariente o familiar en la comunidad que nos pueda presentar ante ellos, pero siempre es necesario, presentarse ante las autoridades, para no generar desconfianza o malentendidos. Puesto que en una comunidad todos se conocen y un extraño es fácilmente identificable y claramente visible ante los ojos de todos los que viven en esa comunidad, los comentarios especulativos circulan a mucha velocidad y con mucha facilidad, lo que puede cerrar las puertas de la comunidad de manera definitiva y evitar posteriores visitas e ingresos a la comunidad.

Otro medio de ingreso a la comunidad puede ser la escuela o el colegio de la comunidad a través del director y los profesores quienes tienen cierta influencia sobre las autoridades de la comunidad, y los comuneros. Esa situación puede ser muy favorable para acercarse a las autoridades y concertar una reunión donde se pueda explicar con detalle nuestro propósito.

3.2 La recopilación de la información

Para realizar la recopilación de los datos primeramente las autoridades originarias seleccionaron a las personas que estaban dispuestas para las entrevistas. En este proceso el investigador(a) deben tener conocimiento de la cosmovisión aymara como también de la práctica de la lengua, debido a que, en las comunidades, *markas* y *aillus* las diversas actividades se pueden realizar en la lengua de la región, es decir aymara. En la cosmovisión aymara para iniciar una conversación es muy importante el saludo, que es una forma inicial de relacionamiento entre los seres humanos (*jaqi*); luego la práctica de ofrecer hojas de coca y *acullicar* iniciando el diálogo e intercambio de experiencias y conocimientos de igual a igual donde se va ganando la confianza que dará acceso a realizar la entrevista. El investigador(a) siempre debe acomodarse al tiempo del entrevistado.

En este proceso de recopilación de la tradición oral las personas mayores son los considerados como los principales depositarios de la memoria. Los abuelos y abuelas transmitieron las tradiciones, conocimientos, valores, normas y saberes de generación a generación. En las conversaciones con los abuelos y abuelas se utilizó una reportera, solicitando previamente la autorización para la grabación, y adicionalmente una libreta de campo donde se tomaron notas sobre algunos detalles relevantes y sobre los cuales se podría luego profundizar.

La recopilación de información se basó principalmente en entrevistas no estructuradas dejando que la persona se sintiera libre al momento de hablar. Una vez generada la confianza necesaria se le consultó sobre el conocimiento de alguna narración (cuento

o mito). Estos cuentos y mitos, como menciona Mamani Condori (1989), guardan la tradición oral del pueblo, siendo versiones de acontecimientos o sucesos que se repiten continuamente y forman parte de una historia de “larga duración”. Así la tradición oral es un universo integrado por narraciones, ciencia, tecnología, mitos, religión, es decir un saber acumulado, que en muchas ocasiones es considerado como remoto.

En las narraciones, los interlocutores no solamente usan las palabras para describir hechos o sucesos, sino que también recurren a los gestos, ademanes y gráficos. Cada uno de estos instrumentos permite que la información sea comprendida por el oyente. Así la oralidad está complementada con movimientos e imágenes que hacen que la narración cobre vida.

3.3 Los retos de la transcripción y de la traducción de la oralidad aymara

Es mejor que la transcripción la realice el mismo entrevistador, trabajo que no siempre es posible, ya que, por el número de horas de grabación, la transcripción se hace morosa y cansadora por lo es que preciso contar con el apoyo de alguien más que además de entrenarse a realizar entrevistas también tendrá acceso a documentos primarios que pueden aportar en la sistematización del documento. En la transcripción, para que la información sea completa, no sólo se puede contar con la grabación sonora de los relatos, sino también con el contexto que rodeaba al entrevistado y al entrevistador en el momento del intercambio, además tener en cuenta la hora de la grabación (mañana, tarde, noche) en la que fue realizada la entrevista. Estos son datos adicionales secundarios que pueden contextualizar mejor la entrevista dando una imagen espacial aproximada de la misma.

En el caso de que el entrevistador no pueda realizar la transcripción, como se mencionó líneas arriba, es mejor buscar un transcriptor que conozca del tema, además es preciso haber vivido en esa realidad para escuchar adecuadamente cada frase y palabra para comprender las ideas y los conocimientos que nos proporciona el entrevistado, ya que de lo contrario se distorsionará la información o simplemente no se podrá entender lo que está expresando el entrevistado.

La transcripción es un documento complementario al documento sonoro, y aunque los dos se pueden conservar en formato digital siempre es mejor tener impresa la transcripción realizada de la grabación, resguardándola de situaciones riesgosas que se presentan en el transcurso del tiempo.

En las entrevistas pueden existir una serie de situaciones que no siempre son contextualizadas ni mencionadas y sólo se dan algunas referencias de ella. Pero, para el transcriptor que no realizó la entrevista se hace difícil la comprensión e interpretación de las transcripciones realizadas a partir de las grabaciones. Por lo tanto, para tener un documento accesible y comprensible a otras personas, es necesario elaborar notas, de pie de página agregadas por el entrevistador en la revisión y corrección que realice a las transcripciones. Después de la transcripción, es recomendable hacer una revisión minuciosa, cotejando la transcripción con la grabación de la entrevista¹⁵.

Para tener las transcripciones completamente identificadas, estas deben llevar el siguiente encabezamiento:

ENTREVISTADO/A:

EDAD:

ESTADO CIVIL:

OCUPACIÓN:

ENTREVISTADOR/A:

LUGAR DE LA ENTREVISTA:

FECHA Y HORA DE LA ENTREVISTA:

15 Las grabaciones en cintas o grabaciones digitales deben ser bien resguardadas, ya que se trata de documentos orales, que por la humedad y otros factores pueden ser susceptibles de pérdida, por lo que es necesario guardarlo en la memoria externas que la tecnología nos facilita.

De esa manera el material se constituye en documento de consulta. En el documento transcrito no siempre se refleja toda la riqueza de la oralidad, como es el tono de la voz, y las pausas que tienen una intencionalidad y significado. También estas expresan algo, y nos tratan de comunicar algo, teniendo siempre información y contenido.

La traducción es importante para llegar a una población mayor porque de lo contrario se puede considerar como cerrar las fronteras de una cultura, a la que también deben tener acceso los de habla castellana. Las traducciones no deben ser de manera literal, porque generalmente al ser leídas por un castellano hablante no pueden ser comprendidas y se distorsionan la información.



4. BIBLIOGRAFÍA

Albó, Xavier
2002 *Iguals aunque diferentes. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia*, 4ta. Edición, La Paz: Ministerio de Educación/UNICEF/CIPCA.

Albó, Xavier y Layme, Félix
1992 *Literatura Aymara. Antología*, La Paz: CIPCA/ Hisbol/ JAYMA.

Albó, Xavier, Greaves, Tomás y Sandoval, Godofredo
1983 *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz. III. Cabalgando entre dos mundos*. La Paz: CIPCA.

Albó, Xavier; Libermann, Kitula; Godínez, Armando y Pifarre, Francisco
1990 *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*, La Paz: Ministerio de Educación y Cultura/CIPCA/UNICEF.

Aníbarro de Halushka, de Lina
1976 *La tradición oral en Bolivia*, La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.

Arnold, Denise, Jiménez A., Domingo y Yapita Juan de Dios
1992 *Hacia un orden andino de las cosas: tres pistas de los Andes meridionales*. La Paz: Hisbol

Archondo, Rafael
1991 *Compadres al micrófono. La resurrección metropolitana del ayllu*. La Paz: PIEBCEBEM.

Arnold, Denise, Jiménez A., Domingo y Yapita Juan de Dios
1998 *Hacia un orden andino de las cosas: tres pistas de los Andes meridionales*, Segunda edición, La Paz: Hisbol/ILCA.

Arnold, Denise y Yapita, Juan de Dios (comps.)

1996 *Madre Melliza y sus crías (Ispall Mama Wawampi): Antología de la papa*. La Paz: Hisbol e ILCA.

Hisbol E Ilca.

1998 *Río de vellón, río de canto: cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz: Carrera de Literatura y Facultad de Humanidades, UMSA/ILCA.

Arnold, Denise

2006 "Capítulo uno. Metodologías en las ciencias sociales en la Bolivia postcolonial: Reflexiones sobre el análisis de los datos en su contexto." Pp. 5–115 En: *Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas*, (Ed.) Mario (Coordinador) Yapu. La Paz: FUNDACIÓN PIEB.

Arnold, Denise (editora)

2008 *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano*. La Paz: Fundación UNIR-Bolivia

Bertonio, Ludovico

1993 [1612] *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara*, La Paz: Radio "San Gabriel"/Biblioteca del Pueblo Aymara.

Condori Laruta, Genaro R.

2003 "Experiencias comunicacionales de la Asociación de Radioemisoras Aymaras de La Paz", en: Esteban Ticona Alejo (Comp.) *Los Andes desde Los Andes. Aymaranakana, Qhichwanakana Yatxatawipa, Lup'iwipa*. La Paz: Ediciones Yachaywasi.

Choque Canqui, Roberto

1992 "Historia", en: Hans van den Berg y Norbert Schiffrers (Comp.) *La cosmovisión aymara*, La Paz: UCB/Hisbol.

Choque, María Eugenia y Mamani Condori, Carlos

2003 "Reconstitución del ayllu y derechos de los pueblos indígenas: el movimiento Indio en los Andes de Bolivia." Pp. 147–70 En: *Los Andes desde los Andes*, (Ed.) Esteban Ticona A. La Paz: FUNDACIÓN PIEB.

Gutierrez Limachi, Maria Eugenia

2014 *Cuenta cuentos y leyendas desde Challapata*, Oruro: Latina Editores.

Huanca L., Tomás

1989 *El yatiri en la comunidad aymara*, La Paz: Ediciones CADA.

1991 *Jilirinaksan arsuwipa (El saber de nuestros mayores para la reflexión)*, La Paz: THOA.

Hardman, M.J., Vásquez, Juana y Yapita, Juan de Dios

1988 *Aymara. Compendio de estructura Fonológica y gramatical*, La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara/The Aymara Foundation, Inc.

Jemio Gonzales, Lucy

1993 *Cuentos orales andinos (Antología)*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Archivo Oral de la Carrera de Literatura.

Laime Ajacopa, Teófilo

2011 *Trilingüismo en regiones andinas de Bolivia*, La Paz: Wallonue Bruxelles International/Plural Editores/Université Catholique de Louvain.

Layme, Félix

1992 "El idioma aymara", en: Hans van den Berg y Norbert Schiffrers (Comp.) *La cosmovisión aymara*, La Paz: UCB/ Hisbol.

2004 *Diccionario Bilingüe. Aymara castellano - Castellano Aymara*. 3a ed. La Paz: Consejo Educativo Aymara CEA.

Lehm, Zulema y Rivera Cusicanqui, Silvia

1998 *Los artesanos Llibertarios y la ética del trabajo*, La Paz: Ediciones del THOA.

Mamani Condori, Carlos

1989 *Metodología de la historia oral*, La Paz: THOA.

Molina Barrios, Ramiro y Albó, Xavier

2012 *Atlas de idioma y pertenencia a pueblos indígena y originarios de Bolivia*. Línea Base, La Paz: Plural Editores.

Mújica Angulo, Richard

2014 *Qina Qina y Bandas en la fiesta de San Pedro y San Pablo: Dinámicas musicales y culturales en la localidad de Tiwanaku*, Tesis para optar al grado Académico de Licenciatura en Antropología, La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

Rama, Ángel

1998 *La ciudad letrada*, Montevideo: ARCA.

Radio San Gabriel

1982 *Catarin jakerquipstatapa. La serpiente convertida en hombre*, La Paz: Radio San Gabriel.

1988 *Chhijchhimpí q'ixuq'ixumpi. El granizo y el rayo*, La Paz: Radio San Gabriel.

1988 *K'usillump pä achakumpi. El mono y dos ratones*, La Paz: Radio San Gabriel.

1988 *Mä katurin tinkrir kipstatapa. Un cazador convertido en tigre*, La Paz: Radio San Gabriel.

1988 *Qaqäka wayna Potosí qullun säwipa. Leyendas del huayna Potosí*, La Paz: Radio San Gabriel.

1988 *Sirinamp mä machatampi. La sirena y el borracho*, La Paz: Radio San Gabriel.

1989 *Tiwulampin wank'umpin sarnaq'awipa. El zorro y el conejo*, La Paz: Radio San Gabriel.

Sindicato Central de Constructores y Albañiles de La Paz

1986 *Los constructores de la ciudad: tradiciones de lucha y de trabajo del Sindicato Central de Constructores y Albañiles de La Paz; 1908 – 1980*, La Paz: Taller de Historia Oral Andina THOA - UMSA

Schavelzon, Salvador

2012 *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: etnografía de una Asamblea Constituyente*, La Paz: CLACSO/Plural Editores/CEJIS/IWGIA

Taller de Historia Oral Andina

1988 *El Indio Santos Marka T'ula. Cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república*. La Paz: THOA.

2012 *Historia oral: boletín del Taller de Historia Oral Andina, N° 2, agosto*, Chuqi Yapu – Qulla Suyu: Aruwiyyi.





RELATOS ORALES AYMARA REGISTRADOS EN BOLIVIA

1. ALMARU APAXATAÑA

Sres. Faustino Mariño Condori (Secretario General), Eusebio Payllu Rosa (Subcentral Canton Umala) y Mario Bautista (Secretario de Justicia)
Phinaya, Municipio de Umala, Departamento de La Paz

Pregunta: Uka nicho armats ukax.

- Ukapi nichu sata campun akhamak lluchisipxi.

Pregunta: Luch'intapxiti?

- Ukham forma lluchisipxi nichux say.

- Ukaru qal apxatapxi, ukarux kunaymanay apxatapxana ... pitunaka.

Pregunta: Aka pa sayirit kawkichaqarus sari ... aka pataru.

- Akxaru sari ... ukaru saykati, kañaru arrimt'l ukax ... aka kañajipi.

Pregunta: Aka kañax ma ladurukit sari, janit purapir sariki.

- Jani kañax ma laduruki sari.

- Maysa ladurukiw.

- Nayraqataru akham sayjatayapxi akham sayarapxi janti akham sayarayapxi walja.. ukat ukharuxa saykatrayapxi sayirinak uka jach'a sayirinaka, akham saykatrayapxi.

Pregunta: Uka qipajarut sarix.

Pregunta: Nayraqataru sayt'ayapxi.

- Nayraqataru sayt'ayapxi jichha ukaruxa ukharuxa akhamachixay, ukat ukharuxa akhanakaru t'ant'anak uskupxi, tuquruna, cebullanak kunjay almax munchi, sapamay almaxay gustuñichixa munirichixa, ukat yaqipa refrescunaka ust'arapipxi cerbecita ust'arapipxi kunay yustirichinja, jall ukanakpi ust'rapipxi, sall uk uskurapipxi watidu jiwirirux munchinx janti uka watidus ust'arapipxi, manq'its kuna manq'all yustarakchin jiwirirux jall ukpi ust'rapipxi, p'isqisitu yustirin yaqiparux, q'ispiñita yustirin kisitumpi jall ukanak ust'arapipxi uk munirin sasapí uskt'rapipxi jichhas uskuskapxiw.



Pregunta: Frutanaks ukhamaraki alatanaks.

- Naranjitanak ukanak warkurt'apxaraki akamitanak warkurt'apxi akanakaru phasanqallitanak ukham ch'ankharu silt'urapxi ukarux cuadritu lipkatt'apxaraki, cuadritu lurt'ayarapi jall ust'arapipxi , jichha jaqipanakax amijunakanichijay, janixay sutip yatkapxarakchiti jall uk uñkatt'axi ... cuadritux sutipanpiy futupampi que se reciba la oración alma uración atuspan sam, katusiyapxi dulientiru, ukhamakiw Hermana.

Pregunta: Ukat suqusasti kuna nawsas ... kunatakisa almaru sirvi.

- Uka kañanakax ... uka kañak akhamaw ... jichhaxa dueño alanix dolinti alanix, jichhurinak alanipxi janti, jall ukharuxa ayp'upxaru uka ... jallp wakt'yapxi, ukat jallp wak'tayapxi yasta jallpa nayra, walja todavia ast ukaxa t'anta uka sayirinaka pintañachi ayrapump, ayrapump pintañapa ukat jichha utakixa tullqanaka utjañapa yaqipax ma dolientex ma kimsa phuchhani ma pa phuchhani ukhamaw jichha ukanakax chachaschijay, jall ukay tullqax, jichha uka tullqaxa uka urunakax wal trabajanpax, jichurut ast masurut trabapax todavia tullqanakax, ast t'anta pintañamp sunsurasipki tullqanakax, dueñox intrixchijay jani cargo lurasqhix, jani kuns llawqinapaxiti, tullqay kargunux.

Pregunta: Dueñux ukan quxix.

- Ukanakpi qunjakiw dueñox punjakiy uka visitantinak katuqaski, tullqay uka uruna wal ast akanaks alistapxanix ukay duyñux.

Pregunta: Phuchant tullqampix jalnaqix.

- Phuchhax yast ast yanapt'arakiy, tullqasti uka urunakax walipin trabajaxt'i ast campun ukham janijay autus utjikitix sarañatakix cementerio jayachixay unos 3 kilometros 2 kilometros ukham sarañax ukat ast ukhanxa tullqanakax jicha arumxax wali nina q'i'ntayapxi tullqanakax yaqix dulienten mayitakichiy tullqax ukax wal sufripxi ast ukan umantayxapxarakiw tullqaruxa , tullqax jatkampacharu charangunpiy sararakix jatkampacharu ukan ast chhuxasiskix ast, ukat ma kimsa tullqanka ukanakaxa difindicipxarakiw ukatax masurunakat istapxi chhuxña t'ula burru khumuntata purintayxapxi uj muntunt'asipxix ukat

jicharamantixa yaxip tullqanakaxa ist urukama ikirixay utxchi yaqip tullqasti alwat sartasiri, alwat sartasirikaxa mayni tullqaruxa llawintix.

Pregunta: Llawintawayxix.

- Llawintawayxi ist asta jat'isiniskix ukat ast mayni tullqaxa jiqint'ayxii sunsira wallja ast brasa muntunt'asxi, maynisti uka urasax istiskiy ukan sarnaqaski ukat ukhampacha qip liwstaniraki ukat jiqhiyasirakix mayni jiqhiyasirakix sapa tullqaxay ukham jiqiyasipxi muntun muntuna, ukat uka walxja, dueñox amayusinñparakixay ukax, khilitix walxa k'axanik janti ukaxa ukay ganix, ukat yaqipax jayranakax juk'itaki k'axtayasipxi juk'itaki k'axayasipxi pirdidqiw, janiw ukax uka ganirikaruxa regali awayu ma ayawu regalix, awayurux cemeterion tumbulunak uka jach'a sayiri q'ipt'ata thuquyapxi.

Ukat ukhamay yast resayantaki.

Pregunta: Uka jichurut ukhax janiy ...qharurukiy.

Jichhurux qal ukanak qhaqhatt'asipchinix ukat chaa jaypurux arumax paqarxay jutapchini munirinakax istimpi kukitampi, wilitampi, refrekitumpi ukat kañitanak ayt'asit jutapxaraki ukanxa ast gracias tullqaki katuqani maynix gracias ukhamakiy dulientix.

Pregunta: Ukat jichha ma juk'a parl'tapxitata suqusa almatakix kunas signifiqi o... sañani kañax.

- Ukax kañaxa signifiqi thujru ukat kantasipxix yaqip tullqax duyñux dulientex, almasti inay puritaynaxa tullqakiray puriskixa chuxña tulas qipt'asita paris kañas ayt'asita ukham kantapxi ... ukat ukhax almax janiy purinkaspatix .

Pregunta: Ukat parisapiñapax kañax jani ch'ullakix.

- Parisaa ... pusi aynaqipxi.

Pregunta: Uk khitis aynaqix dueño u tullqa.

- Tullqa uk aynaqix.

- Kamisatix qulqiniptanxa yaqipax walja... yaqip tullqax, yaqip tullqa mich'a utjit uk jani walja apanipxi ma suxta ma pusiks , pubrikax utjaraki payakispas ukhama apanipxi ukham apanipxi, cerveza apanipxaraki kuna papayanakas, yaqipa tanta lurapxi uk ast sugruri wal apjatapxi mayni mayni jumat nayacha ukham lurapxi ... kumpañanti uñ uñjatatay ... tullqa wali qulqinipachy.

Pregunta: Uñtasipxi ...tullqax kunpañatiniw yañapiriniti ... kañax sayiri..kunanaks juk'amp.

- Tuqura ukax uma apasiñapataki siw ...ukat istichi cibullaxa qaqanichi ukat uma almax ukar apasintaki ukhamall ... nayax yatiqawasthay.

- Iskalira tantat lurapaxi, maqhatñapaki cieluru.

Pregunta: Ukat kunas utji juk'ampi.

- Muqura sasaw wakiyapxirina nayrax duelientixa, k'usay luririnx a jichha anch janikiy k'usa lurkhapxiti, muqura pitu wakt'ayapxi ... ch'utt'asin almaru apxatapxix.

- Ukata ma kustumbri utji jicha jayputakixa akham charangu jat'irinakax ma cunjuntaxa formasipxi rix ma conjuntu pani charanguista guitarrista jal ukhamanak ukat jichha arumax alma dulut duylunika muyupxirix ut uta khiti utanakati duiluniki ukaru ast tuktir sarapxix jichha ukan cantxayasipxipi dulientimpi laukititi satapi uka jat'irinakax aymaratax lawkititi sata ukat jichha laukitixa muqurpi uka charangu jat'irinaka dulientirux mayinthix muqura sat uka nayraqata k'usa warantapxi wasuru juntum wasupas cristal wasupas ukat k'usa waranpatxi ukaru pitumpipi jachtapxix jall ukapi muqura satax.

- D -uka mesclati muqura satax.

- Jall ukampi ... uka laukititirux qal amuljapxi laukitiru churchixay laukititix imaspas kun pintuntas manqaspas uka urasa jupataxiy ukax uka costumbrix nayra jutchin jicha janiw ancha uka utjiti .. pit uchaspikakipuniw.

Pregunta: – Pitux jupati uka qañawacha.

– Pitux jupataw qañawata sigun nayra janq'u jupat lurasixirina mayormente, jan qu jupat lurasipxirina u sino granuta jall ukhama pitux janiw faltirikanti chiqpachapi kispinanka apxatasipxi kunti alma munirikan p'isqinak platuru asqatasipxi ukhama costumbre utji jichhakamas uk lurasiskapuniw.

- D- ya ukham apxatatay ukhax no.

- Nichur apxatatapi, jichha jaypu utanay apjatapxani qharuruy cementerio sarasin nichu patar qal armaxanix, tullqapi qal apnaqasiskani chiqpach

kunjam ... inkhara siskixa, tullqan amparapar entregataw ukax, ukay qal ast cuidaskani apxataskarakini últimamente cementerun tullqanakapi ukax qal tukuchaswayx sayiri qipxarusin kañampi qipxarusin tuqurampi ast thuqt'ayxix ukat charagu jat'irinakax janiy faltkarakit, ukat tullqanaka qipxarusisin awayuru qipxarusisin thuqtayasa yasta, inas jaqipurakaspas ukhamapi uka sayirimpix ast qiwisirix chistiy lurix, sayirix ast jiwaykaspas jaqimpis tixiskaspas jall ukham ast ... qiwisix jall qal jiwaysas jaqurpany pachanuqix akcha akcha pachanuqix sayirx qal tukusiyyix, jall ukpi yast rezantañ qalltxi primirux dulientinakaru familianakaru qall rezayxix, qall lakintix, jall ukat ukxaru tumpararakix jichha jayp'u khiti familianakas jicha jaypu tumtir sarkanixaukanak qall sutpat sutpat artxanix tumparxi ... masayp'u jutiw kawqhantas jutam, taqituqit jawst'axpiti qall khuskhachxi uka sayiri t'anta qall khuskhachxi tuqurampi tuqurampi, kañas ukhmaraki akchit akchit k'utuniqxi ukat sayir t'ant'ampi, tuqurampi, kaña q'utunuqatampi qall kuntix almaru apxatatapan piñankas qall khuchunuxi limanakas, naranjanakas qall khuchunuxi, sapa jaqiru khuskhachxi ukhamarux tukuyqi qharuru ukakanix.

1. CELEBRACIÓN DE TODOS LOS SANTOS EN UMALA

Pregunta: ¿Arman el nicho de esa forma?

Respuesta: Ese es un nicho en el campo de esa forma lo hacen, ahí colocan toda clase de comidas, pitu y otros.

Pregunta: ¿Estos dos palos (parantes: tanta wawas grandes) dónde colocan?

Respuesta: Colocan la caña a un lado, apoyándola.

Pregunta: ¿No colocan a ambos lados?

Respuesta: No, la colocan solo a un lado.

Hacen parar por delante ahí, hacen parar cebolla (tuquru), luego colocan panes, todo lo que le gustaba al difunto: refrescos, cerveza, batido, comidas, phesque,

k'ispiña con queso, frutas, naranjas; la phasanqalla cuelgan en hilos. También colocan un cuadro con su nombre y fotografía, porque las personas que visitan no saben el nombre del difunto; cuando rezan una oración al finalizar dicen "que se reciba la oración".

Pregunta: ¿La caña qué significa para el difunto?

Respuesta: El dueño compra la caña, para la noche preparan la comida, *jalpa*, antes de que coman la *jalpa*, los yernos se encargan de pintar los parantes con airampo. En la familia doliente tienen dos, tres hijas o más; entonces ellas se casan y sus esposos que son los yernos, se encargan de todo. El dueño entrega todas las ofrendas para poner a la mesa, en esos días los yernos tienen que trabajar fuerte y se encargan de todo, pintando las ofrendas con airampo y el dueño sólo recibe a los visitantes. Los yernos se encargan de toda la organización, ellos alistan la mesa. El cementerio es distante, a unos dos o tres kilómetros. En la mañana muy temprano encienden el fuego. Algunos tienen un solo yerno; ellos sufren y le hacen beber y tocando charango fracasa. Cuando son dos o tres yernos se defiende, un día antes hacen llegar la leña verde cargando en burros para quemar, algunos yernos duermen hasta tarde y otros yernos se levantan muy temprano. El que se levanta temprano echa llave al que duerme y está rascando la puerta de adentro, y el que se levantó temprano ya humea el fuego y la brasa tiene que ser en gran cantidad, el dueño tiene que fijarse quién tiene más brasa y es el ganador. El que se levanta tarde humea poquito y pierde. Al yerno ganador el dueño le regala un aguayo. En el cementerio cargado hacen bailar los parantes (tanta wawas grandes).

El primer día ponen la mesa, las ofrendas y vienen las amistades con coca, velas, refrescos; el yerno recibe a las visitas y el dueño sólo agradece.

Pregunta: ¿Nos puedes decir qué significa la caña para el difunto?

Respuesta: La caña para el difunto significa bastón. Algunos yernos y dolientes cantan... el alma no viene... el yerno no más está llegando cargado de leña verde y trayendo dos cañas... el alma no ha de venir siempre.

Pregunta: ¿La caña tiene qué ser par? ¿Quién se encarga, el dueño o el yerno?

Respuesta: No siempre es par, puede ser más y el yerno se encarga de esto.

Depende de algunos yernos, los que tienen más plata, otros no tienen y pueden comprar según sus posibilidades. También traen cerveza, refrescos y cuando son muchos yernos hacen competencias de quién trae más, porque son observados por los acompañantes, amigos y amistades.

Pregunta: ¿El yerno tiene también acompañantes?

Respuesta: Sí, tiene acompañantes y ayudantes.

Pregunta: ¿Qué más tiene... tuqura (cebolla)?

Respuesta: Tuqura de cebolla tiene hueco es para que el difunto se lleve agua.

La escalera hacen de pan y la colocan en la mesa para que el alma suba al cielo.

Pregunta: ¿Qué cosas más existen?

Respuesta: *Muqura*, antiguamente el doliente preparaban chicha, hoy en día no hacen mucho; también preparan el *pito*.

En la noche existe una costumbre que se refiere a que los músicos de la comunidad forman un conjunto con dos guitarras y dos charanguistas, se llama *laukititi* y visitan casa por casa a todos los que tienen difuntos, cantan en contrapunteo con los dolientes y los *laukititis*; piden a los dolientes *muqura*, que es una mezcla de chicha con *pito*. Los *kautitis* con ese preparado se embriagan. El *pito* se hace de quinua blanca; puede ser de cañahua o grano de cebada, esto está colocado en la mesa.

Al día siguiente todas las ofrendas llevan al cementerio, los yernos tienen que poner en la mesa y cuidar, al final los yernos hacen bailar, simulando jugar con los *sayiris* (parantes) como si fueran personas. Pelean hasta que los hacen pedazos y son los ganadores. Luego reparten todas las ofrendas de masitas, frutas y otras, en pedacitos. Empiezan, hacer rezar primeramente a los familiares y luego llaman por sus nombres a quienes han visitado el día anterior y finalmente a todos los asistentes hacen rezar.



2. ADIVINANZA

Mama Humberta Cruz Huayllas

Comunidad: Marka Quillacas. Municipio: Santuario de Quillacas

Cargo: Mama T'alla de Justicia

Organización: JAQUISA - Quillacas Azanaque

Departamento de Oruro

Na aksat muyta, jumaraki aksat muytanim kunas ukaxa ukat jiqisiñan.
Yatisaw mama.

2. ADIVINANZA

Dice: Tú das vuelta de este lado,
yo daré vuelta por este otro lado.

¿Que será?

Yo daré vuelta por otro lado

Tú das vuelta por este lado

Nos encontraremos ahí.

Respuesta: La rueca

No, es la faja

Es la faja.



3. LAYRATIMPU GAUCHUN SARNAQAWIPA

Mama Humberta Cruz Huayllas

Comunidad: Marka Quillacas. Municipio: Santuario de Quillacas

Cargo: Mama T'alla de Justicia

Organización: JAQUISA - Quillacas Azanaque

Departamento de Oruro

Layra timpu sarnaqiri si, estragero ... aka gauchuna angentinunaka puritayna si, aka quillakasa markaru, ukat quillacas markaru uka qulluri kawallunak feriataki aka wari firiaru alqañataki apanitaynasi, ukat kawalluxa uka gauchuxa uka argentinux macht'asiwayxatayna si, ... uka quillacas marcaru kawallunak kha ... qulluru uka manqha uyunaka utji ukaru antawayataywsi kawallu, ukan ikkhancha nayaraki sarâ quillakas markaru hawir manta sas mantataynasi, ukat mantasin gauchu machanthatansi, machantasin kawallu jani amtasitaqitixsi, ukat machtat ikirpayatan may ikirpayatan antasitansi kawallunasti wari firiaru aljasiri sarañakatkhaka uka kawalluñña kawkinjaraki, q'asasa sarataynasi uka qullupunta irsutayna, uka qullupunt iñatatataynasi kawkiruy kawallu jaytawayatay jani utjataynasi kawallux, ukat q'asatansi uka kawkinjaraki uka wakiti qullin uka kawalluxa, ukat jicha kamacharakiki, kunant'iraki jichax argentinaru kunatirak iranta markañaru kunantirak sarañ sataynsi.

Ukata ma awulullaw uñstataynasi suma vigutini akham papanueljama ukhama awulu, hijo sataysi kunats q'asta sataysi, awulito kawallun chhaqatayast, kawallu jaytasiyat akaru, jichha uka aljasisin uka qulqimpi kutintañayat, jichha jani kawallu utjiti sasa q'sataynasi, wawa jan qasamti aka uyu irakipam ukhansi kawallumax, saram waway sataysi, ukat awir jalakipan sataysi uka uyu, ukat jaltas jaltas ... gauchux saratan kawallux uyun sit'anta manqaraskayna, kuntint'asitansi jichhax kamachakirixtha, uka awulitur yurpagar churt'ani nayaxa jani nayax ukhamkirixt yuspagartapini kawallut anjarusin jutanitansi uka awilut yaxtan yaxtan, awulux jani yaxtataxitsi ukachaq chukutap thaqhatansi jani kunas utjataynatsi kunarakisp ukaxaa

Dios tataxjall nay ukham uka khittitu ukhax milagrosuspaaxall satansi, ukat uka kawallun sartansi ukat warir juthanitansi, wari uka kawallu aljataysi kutintatansi uka qulqimpi jichhax nayax uka quillakas marcarxa irant'awiyapani ukat sarxa markañaru sasa, ukat uka awilux ukham kachhat'itu uka kawallun awatiyna uka awulituxa sataysi.

Janiw ukhax milgruchhâ dios tata uk iñchatta, uka urasak jumax qhuyañ qasasa sarnaqxata ukat iñachataytama, satansi jaqix, ukat kamacharakirixtha jichha kunrak luririxtha, janipiniw hast mâ grano de arenall jaytawayapiniw aka iglesia construispan uka kawallu aljat qulkimp sasa qulkimpi jaytawayatansi, ukanti uka quillakas iglesia construisse, uka jach'a iglesias ukant luratawsi. Uka awulux janiw jaqhatatakitsi uka awulum chhaxatansi.

3. LA ANTIGUA ANDANZA DEL GAUCHO

Antiguamente ciudadanos argentinos venían al pueblo de Quillacas. Uno de ellos había traído caballos para vender en la feria de Huari; y para entrar al pueblo de Quillacas, dejó a los caballos en el cerro para que duerman. El gaucho se había embriagado en Quillacas y no se acordó de los caballos, se durmió y al despertar se acordó de sus caballos que tenía que ir a vender a la feria de Huari.

El gaucho llorando se decía ¿dónde estarán mis caballos? Subió a la punta del cerro, miró por todos lados y continuó llorando diciendo ¿dónde estarán?, Tenía que vender en la feria de Huari, cuestan mucho dinero.

Después le había aparecido un abuelito parecido al Papa Noel, quien le preguntó: ¿por qué estás llorando, hijo? y el gaucho le dijo: mis caballos están perdidos, no están donde los he dejado. El abuelo le dijo: tus caballos están a la vuelta.

El gaucho se fue corriendo donde los caballos, que estaban comiendo en el corral; se alegró mucho y volvió a buscar al abuelo para agradecerle pero no lo encontró más, donde estaba sentado no había rastro alguno.

Le dijeron que debe ser el Señor Jesús que le ha parecido, porque él estaba buscando llorando a sus caballos.

Luego vendió sus caballos en la feria de Huari y regresó a Quillacas dejando ofrenda para la construcción de la Iglesia del Santuario.

4. AÑATHUYAMPI LARIMTI

Mama Humberta Cruz Huayllas

Comunidad: Marka Quillacas. Municipio: Santuario de Quillacas

Cargo: Mama T'alla de Justicia

Organización: JAQUISA - Quillacas Azanaque

Departamento de Oruro

Añatuyathuyax parlataysi larinty añathuyax, ukat añathuya satansi kunamas juman wawanakamax k'achha lunkulunkulla nayan wawanakaña wilawilakipiña satansi larix, nax wawanakaña jiwk'ilaruw jamp'ikipastha sataysi, kunamrak jamt'asti sataysi, jiwk'ilaru itkhatam jampikipan lunkulunkulla wawallma mistuni sataysi.

Mariaa wawanak nax jamp'ir, wawanañ larurjakipiña sataysi, janiw ch'uñurillar jamp'iñakiw jumax ninampi inkhantasin parintatarux waw tustakipxta sataysi, jaa ukhampi lurtha sataysi, janiw ukham lurañakiti wawax ch'uñur jiwkir jampikipañakiwa ukat wawñax lunkulunkullaki sataysi añathuyax.

4. EL ZORRINO Y EL ZORRO

El zorro había conversado con el zorrino. El zorro le había dicho por qué tus crías son bonitas de color *lunku lunku* (combinado de blanco con negro).

Los míos son rojos, había dicho el zorro.

Yo a mis crías los he tostado en una tostadera, había dicho el zorrino.

¿Cómo los has tostado?, preguntó el zorro.

En la tostadera las tuestas y saldrán bonitas, color *lunku lunkullaki*, había dicho el zorrino.

María, mis crías las he tostado y se han reído, había dicho el zorro.
No, tienes que tostarlas en frío.
Tus crías las has tostado en fuego caliente, había dicho el zorrino.
Sí, así he hecho.
No se debe hacer así, a las crías debe tostarse en tostadera fría.
Por eso mis crías son así *lunku lunkullaki*, había dicho el zorrino.

5. BURRU JIWATA

Mama Humberta Cruz Huayllas
Comunidad: Marka Quillacas. Municipio: Santuario de Quillacas
Cargo: Mama T'alla de Justicia
Organización: JAQUISA - Quillacas Azanaque
Departamento de Oruro

Burru jiwatansi, ukat uka burru jiwataru Lari saratansi, ayy sarqa lankastha sarqakay sataysi, ukat kunturim juthantansi, kunturin nuwasisa, nuwasisa janiw jumatakikit natakiw sarqa, janiw jumatakijit,
Ukat kunturi burru satansi saramchha, awir achalaritaki jaqukimtantapi ukat wichhinkha aytanta ukat purak p'ust'ayant ukat jaqusint ukat lari juthanikiniw sataysi, ya sataysi, ukat ukhamjall kamachitax burru sarqakay sataysi, ya sarqa lankast sarqakay sataysi, ukat yatchatax burru sarqakay sataysi, larix yaqaxtasin ukat burru pat'tasas mantasipan, burru quiw quiw quiw ... tantas saratansi, lari phaspat kawkir jan iskapañ atisan ispkatansi, ukhamall phisaran uchht'at laqu williskatansi, ukat ukhax jani laqukataynatasi phisaran jichkat, burru jaquskataysi wichinkhas aytat ukt, larix maq'anta sas yaqatxataysi ukata larix ukata burru qasas qasas tantxaysi larix janiw kaukir jan sarañ atitaysi.

5. BURRO MUERTO

Este cuento se trata de un burro muerto.
El zorro al burro muerto había encontrado y le dijo: ¡ay, he encontrado buena comida carne ... qué carne!
Luego llegó el cóndor, peleó con el zorro y le dijo: no es para ti la carne, la carne es para mí, no es para ti...
El cóndor había enseñado al burro que cuando aparezca el zorro se arroje al suelo, levante la cola e hinche la panza.
El burro había aceptado la orden, se había arrojado al suelo, colocándose phisara (graneado de quinua) por la boca simulando que era gusano.
El zorro había dicho: me he encontrado carne... carne.
El burro había seguido en el suelo y el zorro al encontrarlo quiso comerlo y el burro se había espantado y rebuznando se escapó; el zorro se asustó y no sabía dónde escapar... así había escapado el zorro.

6. TAWAQI

Mama Humberta Cruz Huayllas
Comunidad: Marka Quillacas. Municipio: Santuario de Quillacas
Cargo: Mama T'alla de Justicia
Organización: JAQUISA - Quillacas Azanaque
Departamento de Oruro

Layra tawaqi utjirisi, ukat uka tawqi ... muspha inamuratiriksi, ukaru liqiliqi majt'isi, achalari majt'isi, kunturi majt'isi, alkhamariki majt'isi, ukat istiraki majt'isi lariraki majt'isi.
Ukat aramaki tawaqiri uñstirisi, tawiqir aramaki wisitapxirisi, suma majt'anakiriksi kunturiksi janqu kamisani chiara tirnuni ukhamiriksi, ukat ... kumats uka majt'anaka puri sataysi

mamapax, janiw amigukañaskiw uka majt'anakax wisitirikiw puri sataysi, ukax sapa arama tawaqinak muntunasin thuquyatawsi, liqiliqi q'achha soldado chuxña isini ... ukham suldaduriwsi ukaxsi uka purirsi, uka tuqurisi, ukat achalarimp, achalari charangueruriwsi Ukat kunturi majt'riwsi ukat asta ukan thuqupjatansi, ukat asta tawaqinakax yaticht'asitansi kunatpumraks aka majt'anakax aramaki jutaniw, uru janirakis puriti, aramaki parisi pir aka majt'anak, ast ut sit'anthañaniway awir sataysi ikiñanakampi akham vintanaka pukunak q'ala jistjatapjxtaysi, asta tira jatjchi ast tira jatjchisi charanguiru jatchi sarjañ uraspaw sataysi, jani urakiti ast tudavia jaltiw jaltiw sas tawaqinax urjtayataynsi, thuquyapxataynasi tira ast jatxsi, mayal tumpall sit'axatansi tawuqi, urutansi achalari, alxamiri, kunturi animalaki musp patxparu patxparu jalsus sarataysi, achalaris charangu burru jalxachikitaysi ukham jaqurpasin saratawsi, ast achalaris qalqal... kunturis wix...wix.... Sarjatansi ukham tatña cuentakirakiri.

6. LA CHOLITA (MUJER JOVEN)

Hace algún tiempo había una cholita y esa cholita estaba muy enamorada.

En ese tiempo el *lekeleke* era joven, el zorro era joven, el cóndor era joven, el *alqamiri* era joven. En la noche se le aparecían a la cholita, en la noche no más le visitaban a la cholita El cóndor era un joven con camisa blanca y terno negro.

La madre de la cholita había dicho: ¿por qué vienen esos jóvenes?

La hija dijo a su madre: esos jóvenes son mis amigos, vienen a visitarme no más.

Cada noche se juntaban cholitas y jóvenes para bailar, sabe venir a bailar el *lekeleke* con traje verde era el soldado, el zorro era el charanguero y el cóndor también se presenta como joven y bailaban con las cholitas.

Antes de iniciar el baile las cholitas se habían preguntado, ¿por qué que estos jóvenes sólo vienen en la noche? En el día no vienen, de noche no más aparecen estos jóvenes. Y acordaron cerrar la casa tapando las ventanas y las puertas.

Continuaron bailando, tocando el charango y el charanguero había preguntado si era hora de irse y las cholitas respondieron “falta, siguen tocando y bailando” y la cholita había abierto un poco la puerta por donde los jóvenes escaparon convertidos en zorro y en cóndor, botando el charango que había sido el hueso de la llama.

7. KUNDURIMP TAWAQUMPI

Mama Humberta Cruz Huayllas

Comunidad: Marka Quillacas. Municipio: Santuario de Quillacas

Cargo: Mama T'alla de Justicia

Organización: JAQUISA - Quillacas Azanaque

Departamento de Oruro

Aka azanaqui qullun ... kunturi tawaqi parljayataysi, ukat ast tawiqi ikiikirsi pampan, pampan ikiskirisi ukat istwsi sataysi tawaqill sarjañan sataysi majt'awsi kunturi ukat iyaw sas tawiqill irpasjataysi sarjañani ast kha puntan nayax utjastha suma altus utanaka utña satysi, iyaw sataysi, ukat ukar irpataynsi, ukat ukar ... tawaqi manqat awthitu sataysi kuturiru, kunturiraki majt'asi kacharakirijtha kawkitrak kuns apanirijta ast thaxanitansi istinaka burru jiphillanak burru phichilunak apanitaynasi, ukhama jani yaqhataynatsi aycha ukanak apantaysi ukat jichha kamacharakirijtha kunam akham maqasikismat sataysi tawaqir, tawaqi jani ukham ch'uwipachh manqañ yat , nayax qhatit manqañ yatsatysi, kamackharakirixtha kawkirus qhatianirixtha sataysi, nin inxitamall ukar qhatiyamall sataysi tawaqi, ninar qhatiyast sasa qhillaruki sinquyantaysi kunturi ukham liwatay, tawaqi jani manq'an atitaynati.

Ukat ma jamach'illa utjisi luliluli sat, uka luliluli jamach'illa satansi luliluli qipiqasjitall akham last nayax akan sataysi, ukat luliluli sataysi kunturi jumati apaqant ukapach ast libri iwakipayam jum, janiw istantati aka tawaqi ast nanti utjañpaki sataysi, ukat ast luliluli pichasitansi thakhi ast ma phata pagam, pa phata pagam, ma phisu pagam sasa ast pichayatansi tawaqi, kunturi ukham ast jiphillanak sink'uyas sinkuyas liwjill tawaqiru,

Ukat luliluli yasta tuktat sataysi, tukt pichan yast irantsataysi, jichha apasqita sataysi, kunturi saratansi ast aycha thaqhiri, aych thaqir sarañpkama, luliluli jamach'illa ast tawaqu qipiqanxatan pamparu, ukat kawkinjaraki utpasti sataysi, luliluli khaa pampajiw utpax ukar sarxjanjanti sataysi, ukat kunturi arkantantaysi ukat ast mampax tawaqi wirqhiru q'umphuntantansi, wirqhir qunphuntatansti, janicha uka maxt'a purín ukax jani akanjiti wawañax sant sataysi mampax, mamalap chhikhitansi maxt'a kunturi irantansi ukat chhijitansi wawmasti ma tawaqi irpasiat uka chhaqataw sataysi, jani kuna tawaqis akar purjiti akarux sataysi, uka urasax wawpax wirkhiru q'unphuntataksi, jani utan ... utañ thaqsusim jani utñan kuna wawas kuna tawaqis utjiti jani nan tawiqiña utjiti sataysi, qilla wayriañaru ukar q'umphurpatakisi tawaqi qumphutatatsi, ukat kunturi ast ukar purisin ast akatpin apasiyat akajiy kawkinarakispasti imantatajichha sataysi, supay sarwintat jaytawiya uka tawaqu sas patakিপata sipikisipi ast kayu patasitanasi qillawayriñan isti kunturi ukat ast jichha sarjaw jani mantis puritit sataysi uka maxt'ax, ukat sarjchix ukat tawaqu istitay qumphurataysi wikhir ñikhi wirkhina layra utjapiniri, uka wirkhi qumphurtaysi sarqhiw waway uka maxt'ax sarqhiw sas cuando ch'akhaki luquntataskataynasi jani tawaqu kunas utjatansi qal sarsusins saxatansi kunturi.

7. EL CÓNDOR Y LA CHOLITA

En el cerro de Azanaque dicen que el cóndor había hablado a una cholita, la cholita dormía y dormía en la pampa.

El cóndor convertido en joven le había dicho a la cholita: nos iremos, viviremos en el cerro más alto, mis casas son de altos, y la cholita había aceptado y se fueron al cerro.

La cholita le dijo: tengo hambre. El cóndor convertido en joven decía: “¿qué puedo hacer!” y se fue a buscar carne y no encontró. Trajo intestinos y órganos reproductivos del burro y le dijo a la cholita: así crudo puedes comer, y ella le dijo que no sabe comer crudo, “sé comer cocido” y el joven le dijo “¿qué puedo hacer, dónde puedo hacer cocer?” y la cholita

le había dicho: “quema fuego y has cocer ahí”. El cóndor le dijo “estoy quemando fuego y estoy haciendo cocer”. Sin embargo había revolcado la carne en la ceniza y la cholita no la podía comer.

Luego apareció un pajarito llamado “luliluli” (picaflor). La cholita a ese pajarito le había rogado: “¡llévame a mi casa, estoy sufriendo aquí!”.

El cóndor había advertido al picaflor diciendole “si tú la llevas te he de matar cualquier rato, no has de escuchar a esa cholita, conmigo tiene que vivir”.

El luliluli había limpiado camino; por pago de un peso, de dos pesos, había hecho limpiar el camino hasta la casa de la cholita.

El joven cóndor había seguido dándole de comer intestinos revueltos en ceniza.

La cholita pregunta al luliluli si había terminado el camino. El luliluli le responde que ha terminado de hacer el camino, que había llegado a su casa y entonces la cholita le dijo: “ahora cárgame pues hasta mi casa”. En ese momento el cóndor había ido a buscar carne.

El pajarito luliluli había cargado a la cholita hasta su casa en la pampa, donde estaba su madre.

El cóndor había preguntado a luliluli por la cholita, si no le había visto. Entonces luliluli le dijo: “allí en la pampa es su casa ¿no ...?, se estaba yendo ahí la cholita”

Y el joven cóndor había ido a buscar a la cholita a su casa.

Pero al llegar a su casa la cholita había encargado a su madre, si en caso el joven cóndor la buscara, le dijera que no está.

Entonces su madre le había dicho que no hay ninguna cholita. En ese momento la cholita, su hija, estaba tapada con un cántaro de cerámica que se llama wirxi, ahí donde se hecha la ceniza.

El joven cóndor le dijo a su madre: “aquí siempre debe estar porque de aquí la llevé; ah, entonces esto no ha de ser así, la voy a dejar seca esquelética (sarwintata)”; el joven cóndor se había arrancado las patas diciendo patakিপata, sarwikisarwi.

Cuando ya se fue el joven cóndor, su madre le había dicho a la cholita: “hija, ya se fue el joven” y destapó el cántaro de cerámica, pero la cholita no estaba, solo habían huesos.



8. MA AWICHAN QAMAWIPA

Sr. Felix Huarachi

Comunidad: Callohalca. Municipio de Salinas de Garci Mendoza. Departamento: Oruro

Mâ awichaxa qamasitayna rumiritumti anuqaranti misinti
Awichax manq'a liwjami qarqhatayna
Michirukiw liwatayna phukhupata
Anuqaranti rumirituntixa wali maqata jiwata yaqatasitayna
Ukqaruxa michi jiwayaña amtapxi
Achjasin mat'axrantasina
Michix utapataru jalsaytayna
Ukharux awich jiwayañ amtapxarawiwa
Awich jiwayxapxatayna
Ukharux rumiritumpi anuqaranti juk'ampi ñakapjatayna
Qulluri sarjapxatayna jiwariri
Michixa wali kuisita jajalltataya uka antaru
taqi jamach'inaka achakunaka katusisa
Ukhamsi kuntux

8. LA VIDA DE UNA ABUELA

Una abuela vivía con su burro, su perro y su gato.
La abuela se cansó de darles comida.
Solo al gato, le daba comida de su olla.
El perro y el burro pensaron matar al gato mordiénolo y pateándolo.
Al enterarse el gato, se subió al techo de la casa.
Pensaron también matar a la abuela.
Mataron a la abuela.





Después el burro y el perro sufrieron más sin tener comida.
Se fueron al cerro a morir.
El gato se quedó muy alegre en esa vivienda.
Cazando pájaros y ratones.
Así dice el cuento.

9. MA LARI THUKURI

Sr. Felix Huarachi
Comunidad: Callohalca. Municipio de Salinas de Garci Mendoza. Departamento: Oruro

Mâ lari thuquri sapa arama saratayna
jaya markaru
guitarra q'iptasita
tawaqunak maxt'anak thuqhuyiri
qhantatiñkama
sapa kutiw saratayna
qipurux tawaqunax jani sarañpatakix jarq'apqhatayna
mayaki lari punkutuqiru jaljatatayna achasjasa
ukqaruxa Lariki taniskatay wasatuqiru
tawaq'unakax mull apapjatayna ukqaruxa ni mantis thuqhupxatayna.
Ukham saki kuntux

9. EL ZORRO BAILARÍN

Un zorro cada noche iba a un pueblo lejano.
Cargado de su guitarra para hacer bailar a las cholitas y jóvenes hasta la madrugada.





Al día siguiente, las cholitas no le dejaron ir.
El zorro saltó la puerta y les mordió.
Y por la pampa había estado corriendo el zorro.
Las cholitas se asustaron y nunca más bailaron.
Así dice el cuento.

10. MA MICHIXA

Sr. Felix Huarachi
Comunidad: Callohalca. Municipio de Salinas de Garci Mendoza. Departamento: Oruro



Ma michix qamasina q'aranti, ukharuxa
Aychapa manqantatayna
Qarax jawq'tatayna
Michixa aynacha wañaq'awaru sarxatayna wali llakita
Aynachata thakhina ma tawaqu puritayna chikt'atayna
Kunats llakitata qixtasta?
Nayaruxa qarawa jawq'itu
Kunatxa?
Aychapa manqath
Michixa jani mantis kutiñ muniti
Ch'amakt'ataxa thuqhurinaka qutuqutu saraq
Ma machatxa jach'a qulu , jach'a quri q'ulu jaqhuxti
Michix aptaniwa ukxaruxa tawaquru waxt'l
Ukatsti panipa sarxapxi wali suma qamasiri
Ukhamsi cuentux.

10. UN GATO



Un gato vivía con un hombre de la ciudad y una vez el gato se había comido la carne.
El hombre le pegó.
El gato muy triste se había ido al río seco más abajo de donde vivía.
En el camino más abajo venía una cholita y le preguntó al gato: ¿Por qué estás triste?
Me pegó el caballero.
¿Por qué?
Porque comí la carne.
El gato ya no quería volver más.
Al anochecer grupos de bailarines habían bajado.
De un mareado se le cayó el sombrero de oro y el gato lo alzó y se fueron con la cholita a vivir felices.
Así dice el cuento.



11. PÍSAQAMP LARIMPI

Sr. Pacifico Flores Challapa

Comunidad Pajcha San Martin. Municipio de Salinas de Garci Mendoza

Cargo: Mallku

Organización: JAQUISA - Quillacas Azanaque

Departamento de Oruro

Ma timpuxa utjanwa siwa ma p'isaqalla.

Ma larix î wawachsitayna, mâ suxta qallunitayna siw.

Uka larixa parlatanaw, pisaqallant, pisaqallasti, larix satynawa kunats juman wawanakamax akhama t'axllullanaka satynawa.

Larix sichta 'tayna p'isaqallaru ukatpi p'isaqax satynawa, nan wawanakañaqax ukaparijullaw, kunats ukhamax awisitata, ukat pisaqax awisatayna siw.

Nan wawankañax, mâ estiwi chuqi wajañaru phurk'arata ukat ukhamalla satynawa, umm lartasitayna siw larix, ukat larix way ukapacha ukhamax wawanakañ phurk'arasikiraki satay si, ukat latirix qallunakap, ma urnulla persutayna nakhantasitayna ukat ukaruw wawanakap anantasitayna suxtpacha siw.

Ukatisti kunauras kams wawanakank jumax phurq'ara, jumax jakuntawa ma qelqa pa qelqa, kimsa qilqa ukham jakunta satynawa, urnur suxtpcha.

Ukata pisax ukanqakirakitayna, ukat larixa, taqikunas urnur apantata t'aqi, pun sasa t'aqiki, uk larix jaqutayna ma qilqa, pa qilqa, kimsa qilqa y suxta qilqa, ukham jakutayna kunapchati suxta qilqaru t'axatayni ukat jumax uñajatan wawanakaman, sasaw satayna pisaqax, ukat suxta vuelta pum pum t'aqaratan siw, ukat larix uka wajañ iñxatchi, wawanakapax lariusjatallamaki si, wawanakax larutaskatallamakiw, ukat kuntintullax lariuski lariuski satan si larilax.

Cuando janill wawanakax larlitiw sino que hasta chixchiki, chixchiki jiwatall, ukhamatay si, ukat iñxatasinti satay siw Lari uñjat wawanakax jiwarata,

Ukat pisaqax ukhankakirakchi, ukat pisaqan parlakirakitay si, ... wawanakax ...





jiwaratarakisa, sasaw satayna pisaqaru lari, ancha uka pisaqnak katurani, anchas manqantani satay siw, ukat pisaqax Kunayman mañaq lut'arakchi pisaqax Larix satayna siw kunat wawanak jiwarsiya , ancha manqantama satay si, Ukham satax ya ... layra punta ma wayq'alla k'iytasi ukallant willikipasi ukat kusa musqalla manqantasqitanta satan si, ya sas larix wanqarakikchi, ukat pisaqa... wayqa kiytasitay si wakitpacha k'iytasi ukat taqpacha uka kuerpunakaparu pisax xarapinakaparu ukat qaranakparu phurunakaparu willikipasitay si , wayq'anti wayqa mulidumpi ukat yasta ya ... anchhicha iñaskakchi iñaskakchi larix ukat iñasjasin ya manqantasqhitan pisaqax jischi, pisaqa kuntasin maki jalthatayna pharr, pisaqax wayqan willipipa q'al uka larin nayranakaparu wayqampi willikipatayn si, pisaqax pis pis sarxatayna ukat larix chin iñjam china uñjam, ukat larix arkantayna yaqatakirachi pisaqax ukat pisaqax yasta eskapxiw ukat ukham kuntull yat ma pedazo.

11. EL ZORRO Y LA PERDIZ

En aquel tiempo una zorra tuvo seis crías y conversó con la perdiz:
El zorro le preguntó a la perdiz: ¿por qué tus crías son grises?
La perdiz le contestó: “todas mis crías son de color gris”.

Avisame por qué son así.

La perdiz le había dicho: “es que mis crías están cocidas en el horno de tierra (wajaña)”.

Después el zorro también había enterrado en el horno de tierra a sus crías para que se puedan tostar.

El zorro había preguntado: ¿cuánto tiempo tengo que esperar para sacarlos?

La perdiz le había indicado: “has de contar en cada reventada una escritura, dos escrituras, tres escrituras, 4, 5, 6 hasta que terminen las seis y luego has de mirar a tus crías”.



El zorro había mirado cuando las seis crías habían reventado, parecían que estaban riendo, el zorro se había alegrado porque estaban riendo, pero sin embargo estaban muertas y la perdiz estaba por ahí.

Entonces el zorro había buscado a la perdiz y le dijo: “¿por qué has hecho que mis crías se mueran?; en este momento te he de comer”.

La perdiz le había dicho: “un momento”, le había pedido que le espere porque se pondría ají molido: “así seré más sabrosa y luego me comes, zorro”.

Entonces el zorro había esperado que la perdiz se ponga ají molido en todas sus plumas. Luego la perdiz le había dicho al zorro: “ya estoy lista para que me comas”, entonces el zorro cuando ya la iba morder, la perdiz voló, el ají molido se esparció en el zorro y le encegueció los ojos, el zorro no podía ver nada quedó ciego y había dicho: “mira, miren”.





CRÉDITOS

PRODUCCIÓN

Núcleo Focal del CRESPIAL en Bolivia
Unidad de Patrimonio Inmaterial - Ministerio de Culturas y
Turismo del Estado Plurinacional de Bolivia

INVESTIGACIÓN Y TEXTOS

Dolores Charaly Mayorga, Johnny Guerreros Burgoa y
Richard Mújica Angulo

REGISTRO DE SONIDO DE CAMPO

Dolores Charaly Mayorga

TRANSCRIPCIÓN AYMARA Y TRADUCCIÓN EN ESPAÑOL

Dolores Charaly Mayorga

POST PRODUCCIÓN Y MASTERIZACIÓN DE SONIDO

Richard Mújica Angulo

CORRECCIÓN TEXTO ESPAÑOL

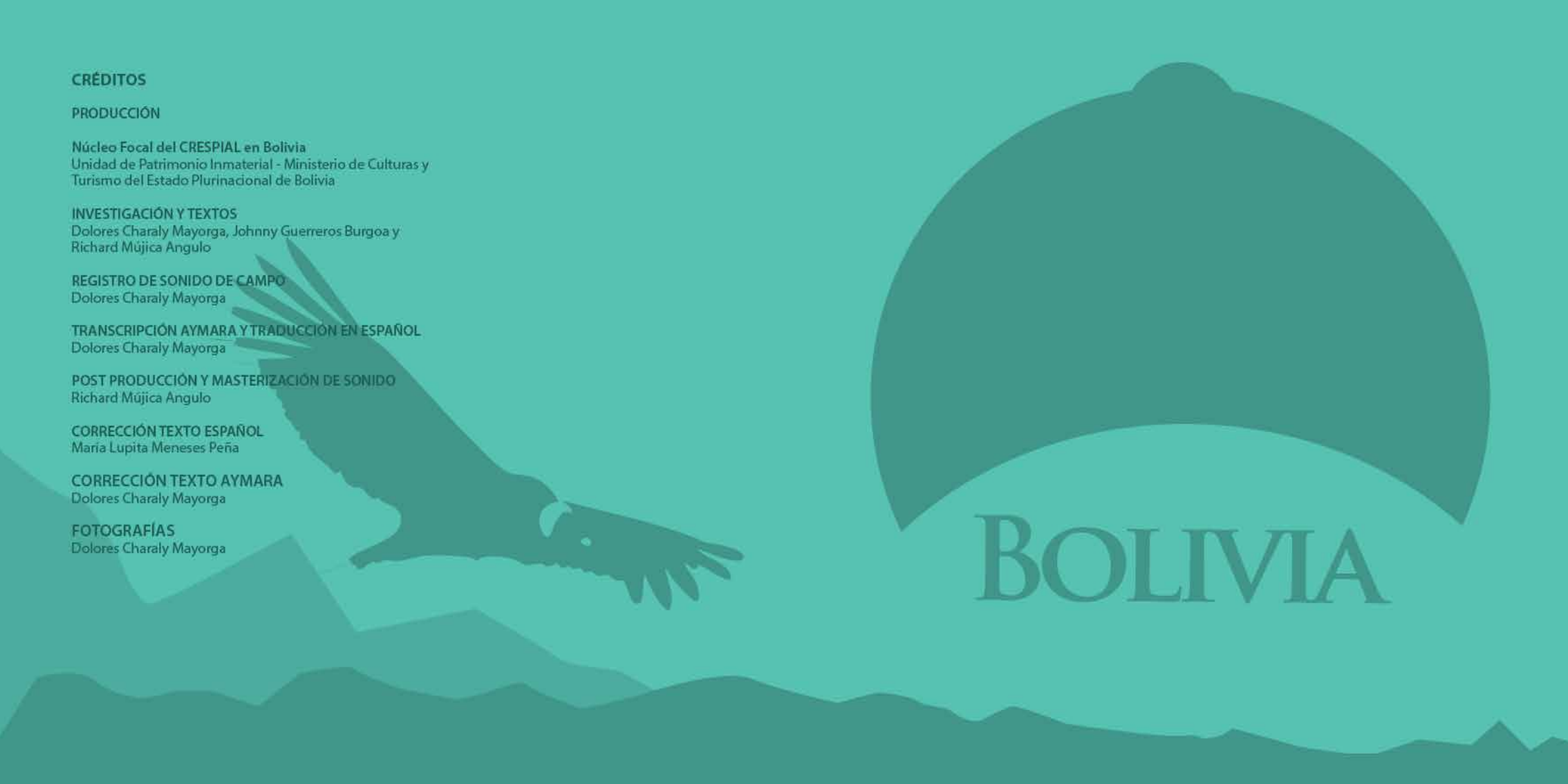
María Lupita Meneses Peña

CORRECCIÓN TEXTO AYMARA

Dolores Charaly Mayorga

FOTOGRAFÍAS

Dolores Charaly Mayorga



BOLIVIA

LISTA DE RELATOS BOLIVIA

TÍTULOS CASTELLANO / AYMARA

1. Celebración de Todos los Santos en Umala / Almaru Apaxataña
2. Adivinanza / Adivinanza
3. La antigua andanza del gaucho / Layratimpu gauchun sarnaqawipa
4. El zorrino y el zorro / Añathuyampi larimti
5. Burro muerto / Burru jiwata
6. La cholita (mujer joven) / Tawaqi
7. El cóndor y la cholita / Kundurimp tawaqumpi
8. La vida de una abuela / Ma awichan qamawipa
9. El zorro bailarín / Ma lari thukuri
10. Un gato / Ma michixa
11. El zorro y la perdiz / Písaqamp larimpi



Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación
la Ciencia y la Cultura



Patrimonio
Cultural
Inmaterial



Centro Regional para
la Salvaguardia del Patrimonio
Cultural Inmaterial de América Latina
bajo los auspicios de la UNESCO

ESTADO PLURINACIONAL
DE BOLIVIA



MINISTERIO
DE CULTURAS
Y TURISMO