



DONde la palabra

Revista intercultural Nº 11/16
Centro de Investigaciones en Interculturalidad y educación



PROEIB Andes

Departamento de Postgrado-FHCE-UMDS
CIEI

Lengua indígena y conocimiento: “Reflexión a través de dos ejemplos: Cultura mapuche y uru”

Jhandira Zurita Aguilar
Pablo Silva Carrasco

1. Resumen

En este ensayo reflexionamos, con ejemplos Uru y Mapuche, acerca del porqué y cómo sus ritos y artefactos culturales construyen y socializan conocimiento. Partimos de un marco conceptual de conocimiento y saber. En ese sentido, ejemplificamos nuestro posicionamiento con datos culturales. Seguidamente desarrollamos la argumentación teórica, respondiendo así al propósito, con postulados tanto de Berger y Luckmann, Vygotsky como de Ong y otros.

2. Desarrollo

2.1. A modo de preámbulo: Marco conceptual para el análisis

2.1.1. Conocimiento

Este vocablo lo entendemos desde la postura de John Locke (1999) quien considera que el conocimiento surge de la interacción de la mente con los objetos. En ese sentido, se entendería que la idea que se forma la mente a partir de la percepción de estos objetos, o la “lectura” del entorno, es considerada un conocimiento. Es decir, el conocimiento se mediatiza como construcción social que se da a través de la experiencia.

Sin embargo, en el proceso de conocimiento se intenta comprender hechos o situaciones del mundo que no están a la vista de los seres humanos para ello se recurre a la construcción de categorías socialmente compartidas (conciencia social, al modo de Vygotsky), donde se racionalizan estas situaciones, hechos, de acuerdo a esas clasificaciones culturalmente constituidas. Asimismo, en procesos de mayor complejidad socio-cognitiva, se construyen modelos explicativos que permiten comprender lo que no está a la simple vista, como lo que sí está. Lo anterior se conceptualiza, en términos de los ejemplos que aquí nos ocupan, referidos a los pueblos indígenas, siempre en relación a su matriz cultural propia, representaciones sociales, entre otros aspectos, es decir sus “modos de conocimientos”, relativo, contextual, pragmático en sus contextos como definido relacionamente con otros pueblos.

Al respecto, Arrueta (2015) afirma que son los procesos sociales y culturales los que indican que el “conocimiento es una construcción colectiva e



DONde la palabra

Revista intercultural Nº 11/16
Centro de Investigaciones en Interculturalidad y educación



PROEIB Andes

Departamento de Postgrado-FHCE-UMSS
CIEI

individual de la comprensión del mundo y el universo”. El cual al ser *una* construcción de una persona y un grupo de personas, variaría en relación a otras. Entonces, el conocimiento es relativo “por excelencia”.

Sin embargo, Rosmini (Daros, 2001) añade a nuestros autores anteriores la idea de replicabilidad para objetivizar un conocimiento. Así, el conocimiento implica más que una “simple lectura” del entorno para involucrar una interpretación de cierta cosa o fenómeno. De ese modo, un conocimiento es la explicación o interpretación de lo que es algo, separado de la percepción de un solo sujeto.

2.1.2. Conocimiento indígena

Primeramente, nos remitimos a la etimología del término indígena, el que proviene del latín “originario del país de que se trata”¹ Entonces, conocimiento indígena se entiende como aquel sistema de saber hacer, prácticas, socializadas y compartidas entre sí; que manejan los pueblos llamados “indígenas”, en el presente caso mapuches y urus (Chile y Bolivia).

A su vez conceptualizaríamos conocimiento indígena como una forma particular de conocimiento que se dirige a establecer una relación entre las realidades físicas, mitológicas, entre otras de las que se encuentran en su cotidianidad, a la vez de que se les pretende entregar explicaciones trascendentes y compartidas, por todo el conjunto. Sin embargo, es particular a otros tipos de conocimiento ya que tiene entre sus principales herramientas de construcción, almacenamiento y difusión la oralidad a través de la memoria. Es decir, el conocimiento indígena se contiene principalmente en una memoria colectiva.

2.1.3. Saber

No necesariamente se refiere a la “puesta” en práctica de conocimientos, sino más bien a la vinculación con este cuerpo de experiencias interpretadas y compartidas con el mundo real (conocimiento). Villoro (1996), citado por Arrueta (2015), nos entrega una visión del saber, como una “proposición” (sometible a la verificación o falsación) y como una forma de “saber hacer” de competencias, que concurren para la realización de acciones.

¹ <http://definicion.de/indigena/>



DONde la palabra

Revista intercultural Nº 11/16
Centro de Investigaciones en Interculturalidad y educación



PROEIB Andes

Departamento de Postgrado-FHCE-UMDS
CIEI

2.1.4. Saber Indígena

Para una cultura oral, aprender o saber significa lograr una identificación comunitaria, empática y estrecha con lo sabido (Havelock, 1963 pp145-146) identificarse con él. A la vez de que, según Arrueta (2015), el saber indígena tiene una característica situacional y contextual, a la vez debe de ser transmisible consanguíneamente, con el concurso de la memoria. A su vez, con Vygotsky conceptualizamos lo anterior en base a las “funciones psicológicas superiores” y la “formación de una conciencia social” que concurren, en una relación bilateral de constante influencia mutua (dónde, se da esto en un proceso “interpsicológico” pasando a “sedimentarse” y “cristalizarse” (Berger y Luckmann, 1995) en un proceso intrapsicológico transversalizado por las convenciones sociales, artefactos culturales, representaciones sociales entre otros aspectos) para que este saber, se concrete o bien se ocupe funcionalmente a lo que cada cultura/ sociedad requiera.

2.2. Lengua indígena y conocimiento: presentación y argumentación con ejemplos

Ahora bien, como ejemplos de “objetos de conocimiento” analizables en este marco conceptual, hemos seleccionado dos “espacios de conocimiento” propios a las culturas mapuche y uru. En este sentido, estos dos “espacios de conocimiento”, nos manifiestan la permanente como importante unión e imbricación entre niveles de realidad físico y mitológico, que se dan en la construcción, difusión, discusión de los conocimientos en las sociedades indígenas.

En el caso mapuche se toma como ejemplo el ritual del Ngüillatun en el sentido de que, como “objeto de conocimiento”, nos entrega datos culturales del pueblo mapuche, para conocer como configuran su realidad simbólico representativa y de qué manera se manifiestan las racionalizaciones que hacen de la realidad propia, según la cosmología mapuche. El otro “objeto” es una épica del pueblo uru, en la que se muestra la parte primigenia de su cosmología, vale decir, como ellos, como colectivo, conciben la creación del mundo y de su sociedad como tal.

Finalmente, destacar que ambos contextos el mapuche como uru, deben ser considerados en sus aspectos históricos, sociales, culturales, cosmogónico espirituales, entre otros; propios y relativos al devenir particular de las realidades y situaciones con que se encuentra cada cultura.



DONde la palabra

Revista intercultural Nº 11/16
Centro de Investigaciones en Interculturalidad y educación



PROEIB Andes

Departamento de Postgrado-FHCE-UMDS
CIEI

2.2.1 El Ngüillatun como el ritual más importante de la cosmovisión mapuche

Vamos a describir el ritual más importante en el mundo mapuche, el Ngüillatun (aproximado al concepto de rogativa). El cual pretende, desde su cosmovisión, tributar al ser supremo. Es un reconocimiento muy profundo, por medio del cual se solicitan los beneficios en el plano espiritual, agrícola, social, etc. Para lograr esto, se buscaría refugio en su máximo protector.

Existe un tiempo de realización de este ritual, el cual se debe realizar, cada cuatro años. El tiempo en que se realiza este ritual es preferentemente antes y/o después de la cosecha. Sin embargo, fuera de este periodo, también podría realizarse en caso de que la comunidad pasara por alguna calamidad interna o por algunas situaciones, que le impidieran tener un ciclo “normal” de vida entre ritual y ritual (por ejemplo, en el caso de que se necesitaran solicitar lluvias para que las siembras fructifiquen o por movimientos telúricos que hubieran afectado a la zona en la que reside la comunidad).

Entre los motivos que mueven a la realización del Ngüillatun, se encuentran, adoración o acción de gracias a las divinidades, pedir su perdón o de suplicar algún don. A su vez no todos los Ngüillatun son iguales, tendrán diferentes grados de formalidad y solemnidad con lo que se diferencian distintos subtipos de este ritual dentro de la tradición mapuche: Como se decía en el párrafo anterior, existe un Ngüillatun que se da de manera más “común” y es el que se realiza cada cuatro años, lo que supondría el desarrollo de un ciclo “normal” en la comunidad en todo ámbito (agrícola, espiritual, etc.) en ese periodo. Existe un Ngüillatun que es más solemne y formal en su realización, es el de “acción de gracias”, conocido en lengua mapuche como kamarikun.

En esta ceremonia intervienen varios agentes. A la cabeza de la misma se ubica el Longko o jefe del Lof (comunidad), que está desarrollando el ritual y que invita a las demás familias y/o comunidades. Dentro de estas autoridades el que más importancia tiene es el Ngen Ngüillatun (anfitrión) y es quien tiene la responsabilidad de realizarlo la temporada siguiente, o cuando se lo estime necesario por la comunidad que será la anfitriona o por el conjunto de comunidades que organizarán el evento. En este sentido, participan de la organización y desarrollo de la ceremonia en todas sus fases a modo de “equipo de gestión”, Longkos subalternos y del lepün (de otras familias).

Existen dos personas que se encargan de la ceremonia, quienes son identificados en la tradición mapuche como Ngen Pin o “dueño de la palabra”, el cual además del Longko de la comunidad anfitriona, deben ser los hombres con mayor capacidad de oratoria. Lo anterior se explica debido a que las fases en el



DONde la palabra

Revista intercultural Nº 11/16
Centro de Investigaciones en Interculturalidad y educación



PROEIB Andes

Departamento de Postgrado-FHCE-UMSS
CIEI

ritual del Ngüillatun deben de realizarse en el mapuzugün, para así no alejarse de la tradición y no molestar a las divinidades. A la vez existe otra función que no siempre es indispensable, o al menos no lo es para todos los mapuche, por igual, el de la participación de la machi en la ceremonia, pero en la actualidad si se valora, su presencia, ya que ellas (generalmente mujeres, pero no exclusivamente) son las principales detentoras del conocimiento mapuche (en cuanto, lengua, tradición, cosmovisión, historia, medicina, etc.).

Para asegurar el correcto desarrollo del Ngüillatun, existen otras funciones igual de importantes, que podemos encontrar. Se cuentan los ülltkantufe (cantores o poetas, que performan las canciones y poemas que se necesitan durante la ceremonia), existen los Sarkentu, quienes se consideran “la seguridad del evento”, serían los encargados de mantener el orden dentro de la ceremonia y que nadie trasgreda los protocolos. Por otro lado, existen los tayülfe (quienes tocan el instrumento musical principal de la tradición mapuche denominado kultrung), además de los püfüllkatufe (tocadores del instrumento llamado püfüllka). Así también, nos encontramos con el Kollong y Malleñ (personas que se ponen una máscara de madera, quienes dan el aspecto lúdico a la ceremonia, haciendo bromas a los asistentes y asustando a los perros que quisieran comerse la comida).

En la ceremonia del Ngüillatun pueden participar aquellos que no tuviesen algún “impedimento” (haber contravenido alguna “ley” de la comunidad, por ejemplo, haber robado a alguien dentro o fuera de la comunidad, caso hipotético). Así también participan los que hayan sido invitados por miembros reconocidos de la comunidad, o que gocen de alguna relación con ella. Quienes puedan asistir, tendrán una mejor relación con los seres divinos de la cosmovisión mapuche y les será posible disfrutar de sus dones divinos. Otro personaje que aparece en la ceremonia podría ser el kolletu, pero no es un personaje deseado, ya que es quien se aparece en la ceremonia sin haber sido invitado para disfrutar de la misma.

Existen otros elementos materiales indispensables para la realización del Ngüillatun, están el Ngüillatuwe (un terreno, un lugar sagrado), el Llangi (lugar, hecho de ramas, en que se depositan las ofrendas (animales, etc.), el lugar en que se desarrolla el rito se llama würwürtun, aquí se presentan y entregan las vestimentas para las divinidades y la principal Chaw Ngünechen. También está el Llongoll (cerco de coligües que rodea el Llangi Llangi, donde bailan quienes representan a las divinidades Kalfü Malleñ, Kalfü Wentru).

También está el Rewe, vale decir, el elemento sagrado “por excelencia” de la machi; el cual es una figura de madera en forma de “escalinata”, en la cual las figuras de los peldaños serían espíritus representados de los distintos niveles de



DONde la palabra

Revista intercultural Nº 11/16
Centro de Investigaciones en Interculturalidad y educación



PROEIB Andes

Departamento de Postgrado-FHCE-UMDS
CIEI

divinidad mapuche. De esta manera, la machi “simbólicamente” asciende al mundo de arriba y dialoga con las divinidades y trae (o baja con) los dones y bendiciones de Chaw Ngünechen a la comunidad. Otro elemento material indispensable es el Che Mamüll, figura de madera antropomórfica, que representa a los espíritus de los difuntos, se sitúa a un costado cerca del rewe (Riffo y Silva; 2006).

Ahora bien, nos gustaría referirnos a cómo, consideramos que este ritual, su aprendizaje y su configuración, representan procesos de sedimentación y transmisión de conocimiento. En este sentido, recurriremos a la formulación teórica de nuestros argumentos con la ayuda de Vygotsky, Berger y Luckmann. Así, nos gustaría comenzar el argumento que sostienen los últimos donde realidad y conocimiento se construyen, se cristalizan. Sin embargo, esta situación no se da en un vacío, sino que se realiza con la convergencia de todos los componentes de la sociedad, que, establecen como “real” el mundo con el que se enfrentan, en la medida en que construyen eventos significativos en sus vidas (Berger y Luckmann 1995, 37).

Vale decir, ¡qué evento más significativo, que la socialización! (es decir, difusión traspaso del bagaje contenido en la ceremonia) en sus diferentes etapas, con el componente principal, para estos autores, en el diálogo e intercambio de ideas que, a través del lenguaje se va dando, en la sociedad mapuche en diversas instancias (principalmente, rituales, familiares), aquí el lenguaje como medio que cumple esta función, tiene una capacidad de “objetivación trascendental” vale decir que, se manifiesta en productos concretos, que están al alcance de sus productores como de otros hombres, ya que es parte del mundo común (vale decir, los poemas, discursos, rituales y protocolos que encontramos en el Ngüillatun), los que se socializan a través, de por ejemplo, o al menos se realizaba más tradicionalmente, al reunir a la familia en la Ruka (casa) en derredor del fogón, donde tanto el padre como la madre, a través de historias o relatos, verdaderos “artefactos” para la (re) creación y (re) apropiación del saber, les traspasan los aspectos básicos acerca de la cultura mapuche (mitos, ritos, protocolos, tabúes de la sociedad, cosmovisión del mundo), más tradicionalmente decimos, debido a que eso se ha perdido por la creciente urbanización de la sociedad mapuche.

Lo importante, para Berger y Luckmann y para nosotros, es que el lenguaje no queda en la calidad de un mero artefacto de comunicación, sino que trasciende su propia objetividad cotidiana, ya que el lenguaje tanto puede referirse a sí mismo (metalenguaje), a la vez de que construye y capitaliza significados de esta realidad, y aun a zonas con significado limitado y aisladas de la misma (sueños, mundos divinos, como otros), es decir, este lenguaje no se queda solamente en la



DONde la palabra

Revista intercultural Nº 11/16
Centro de Investigaciones en Interculturalidad y educación



PROEIB Andes

Departamento de Postgrado-FHCE-UMSS
CIEI

consideración de las objetivaciones que se encuentran “a la vista”, sino que puede hacer accesibles las expresiones de realidades alternas o superiores (Berger y Luckmann 1995, 58).

En este sentido, es que hablamos de cómo se aprecia el conocimiento en las sociedades indígenas, vale decir, “la gestión” que realizan ellos de su propia realidad (hechos independientes de la volición humana, según Berger y Luckmann), y la forma como racionalizan lo que encuentran en el aquí y ahora como la modifican día a día capitalizando experiencias sobre la misma, para construir interpretaciones compartidas y sentidas como propias por la cultura mapuche. Ahora bien, Berger y Luckmann, definen el conocimiento como fenómenos que encontramos en nuestra realidad y que debemos gestionar, para conocer sus características propias (en nuestra visión sería más “conocer”, y al socializarse sería conocimiento). Sin embargo, esta realidad subjetiva compartida ¿cómo permitiría la construcción, compartimentalización y convención en cuanto al sentido igualmente compartido que se va transformando en conocimiento?

Para analizar ello recurrimos a Vygotsky quien nos ilumina en cuanto, a su definición del pensamiento, en la cual, nos habla del pensamiento como externa y funcionalmente determinado con otros cuerpos (personas, cosas, etc.), por supuesto con esto lleva el planteamiento más allá de la consideración de la actividad humana como “refleja”, lo que dejaría el aspecto de la adquisición, construcción del conocimiento en una nebulosa abstracta.

Para el mencionado autor, los procesos del pensamiento se cristalizaban en la medida en que reconocíamos su contacto con la realidad objetiva, natural, material, social, “entrañable” e interactivamente unidas a ésta. Vale decir, lo que podría aportar la anterior sentencia de Vygotsky de una “cientifización” de los conocimientos indígenas generalmente rotulados como “implícitos”, “cotidianos”, “empíricos”. Sin embargo, están en un proceso de pensamiento, como el “concretista”, aquí analizado, ya que para Vygotsky todo pensamiento, posterior saber y conocimiento, nace en esta imbricación individuo-realidad, sin excepción del conocimiento científico eurocéntrico.

Así es que, siguiendo a Vygotsky, nos encontramos con lo que él llama “Funciones Psicológicas Superiores”, que se pueden denominar “conducta superior”, cuando se combina la herramienta con el signo en una actividad de corte psicológico (Riviere 1988; 44), como las claves para la formación de una conciencia social, en que los individuos que le entregan una trascendencia colectiva a esa primera aproximación instrumental del individuo.



DONde la palabra

Revista intercultural Nº 11/16
Centro de Investigaciones en Interculturalidad y educación



PROEIB Andes

Departamento de Postgrado-FHCE-UMSS
CIEI

En este sentido, Vygotsky nos habla de que esta actividad instrumental debe de estar mediada por, útiles o herramientas (materiales o simbólicos), que permiten una regulación de la primitiva conducta refleja y no sólo hacia los objetos sino que sobre todo hacia los humanos, estos utensilios construyen la conciencia humana en la medida de que transforman el medio circundante, pero regulan la conducta humana sobre todo en relación a los otros, lo que se realiza principalmente a través de los signos lingüísticos (que significan).

Estas funciones son para Vygotsky resultado de un proceso comunicativo, al igual que lo creían Berger y Luckmann, además de parte integrante del mismo. Estas funciones encuentran su raíz y sentido, en la realidad externa, y así explican el desarrollo cultural del niño, en un doble sentido, por un lado a nivel social, para luego “convertirse” en sociales “internamente”. Es decir, son interpsicológicas, y a la vez se “internalizan” socialmente en el niño a nivel intrapsicológico, son el resultado como el origen de la relación con otros. Vale decir, lo social, se imbrica en los individuos, en el sentido de “reconstrucción interna” de una “actividad externa”, con base en los signos (Riviere, 1988, 43).

Vygotsky nos habla también de la relación entre lenguaje y pensamiento, así llegamos al argumento de que el conocimiento se puede considerar parte de las funciones psicológicas superiores, cuando se emprende como una actividad que transforma la realidad como el medio por la conducta. Esta actividad es significativa y trascendente por el concierto en la misma de los otros y por la adquisición del niño de su cultura “humanizándosele” (Riviere, 1988,81) a través de la transmisión de signos, como instrumentos de mediación de las relaciones entre las personas, tienen una función primaria comunicativa, pero los sujetos, no adquirirían, tales signos (y por ende su cultura), ni construirían otros, sino fuera por la concertación de otros individuos.

Para Vygotsky los mencionados signos no son parte de estructuras internas o innatas de los seres humanos, sino que la creación de una conciencia es su resultado y parte del proceso. Entonces, la conciencia no es solitaria, sino que se resume en “la conciencia social como contacto con uno mismo”. Vale decir, como explicábamos antes que los signos (entre ellos los culturales, rituales), antes externos se “internalizan” en el sujeto, a fin de que el sujeto autorregule su conducta individual desde pautas compartidas. Por ello para Vygotsky, las herramientas semióticas, como la palabra, son poderosas convenciones humanas creadas para el contacto social y la regulación interhumana de la conducta (Riviere 1988; 82). Así es como se refiere Vygotsky, a que la conciencia es como un reflejo activo y generalizado de lo real, pero no un reflejo que procede de categorías metafóricas, sino que establece categorías y conceptos, como “formas



DONde la palabra

Revista intercultural Nº 11/16

Centro de Investigaciones en Interculturalidad y educación



PROEIB Andes

Departamento de Postgrado-FHCE-UMSS

CIEI

de unidad”, como categorías y conceptos que reflejan mediante la mediación cultural indirectamente las realidades y objetos.

Finalmente, para Vygotsky el pensamiento no sólo se “concretiza” en palabras, sino que existe por ellas (Riviere; 1988 84). Finalmente, se nos presenta algo que consideramos clave, en el lenguaje también se construye lo “tácito”, porque el lenguaje no representa del todo al pensamiento, sino que cambia con él, por él y en él.

En estos sentidos, hablaríamos de conocimiento ya que la completitud del ritual del Ngüillatun, en cuanto a proveer aspectos, tanto de la creación del mundo mapuche (circularidad e inmanencia), como de los protocolos de relaciones familiares, además de las relaciones rituales simbólicas con el mundo, entre otros, además de entregar un bagaje completísimo de cómo se “sedimenta” socialmente, al decir de Berger y Luckmann, este conocimiento cristalizado como ritual trascendente y transmisible a fin de fortalecer esa conciencia compartida de la que nos hablaba Vygotsky, a través de la socialización comunitaria.

2.2.2. La concepción del origen de la cultura uru plasmado en un poema

Los uru chipayas de Oruro, son una cultura caracterizada por sus conocimientos lacustres entorno a los lagos en zonas andinas. Este asentamiento se diferencia de otros por su mantenimiento de lengua, cultura y vestimenta.

En ese sentido, lo que pretendemos evidenciar es como esta cultura transmite conocimiento a través del ejemplo de un poema comunal: el origen de la raza humana vista desde esta cultura. Para lo cual resaltaremos los extractos nos parecen más elocuentes:

Poema “Uru Chipaya”, en chipayataqu	Traducción
Uruchipaya quetazti tuwataki Tukiya kamanchis zhuñinaka Uru chipayaki tukiya pachapan zhelatra Nii urunakazhtú kitiz aj-yokis kanchiki Nii Titica-qot-kiz nizasa ni puno yokatkiz Nizasa watchukuasitra Argentinairanta saqtawita Acatama Nizasa tuwantinta Cliza, Tarata kirukiztan pacha Tajatá achakamyoka nizasa chhok-lamar Qotairanta ta pachatizan yukuy	Uru Chipaya es mi pueblo. Una cultura milenaria. Uru Chipaya siempre existió. Desde tiempos remotos los urus habitaron primero en esta meseta andina, en el lago Titicaca, en las bahías de Puno, abarcando hacia el sur, hasta Salta norte de la República de Argentina, hacia el este desde los valles de Cliza y Tarata, abarcando al oeste las tierras de Atacama y el Océano Pacífico.



DONde la palabra

Revista intercultural N° 11/16

Centro de Investigaciones en Interculturalidad y educación



PROEIB Andes

Departamento de Postgrado-FHCE-UMSS

CEI

<p>Nizasakiruyukisimi jalla nuzhutak kamikayanta Nii qhaz zhoñinaka yokaki Jasiki nii thózanaka nizasa ni español zhoñinakaq cho'jtá Qotayazhe thowataki Nizasa tham kw'etkiz Niizhtoami vet-uru chipay thowataki werkuz kamañi tirazh kawaytitra Niinazh uzanaka, titinaka, itinaka, nizasa persontaqu <u>Nii urunakaki qhaz qutzhut tukiya zhoñinakatra</u> <u>Nizasa ni chumstukiya zhoñinakatra</u> <u>Nii urunakaki choj'pekizta no kinakatra</u> Aymarami, quechuami, urukamaykizta wirita nakatra Jallani tukiya zhoñinakaki Anazwira khatazatra Jallala Uru chipayas</p>	<p>Toda la Meseta Andina y parte de los valles. Así fue mi cultura en el principio. Ahora, por el despojo de otras culturas aymaras, quechuas y la colonia española, mi pueblo se encuentra reducido en esta pampa árida donde el viento azota sin clemencia. Aun así mi pueblo uru-chipaya mantiene su propia cultura, sus usos y costumbres, sus vestimentas, la música, y su idioma propio. <u>Los urus existieron antes del diluvio universal, antes de la claridad solar.</u> <u>Los urus somos descendientes de la cultura de los chullpas.</u> Uru-Chipaya la cultura madre de aymaras y quechuas la cultura primitiva jamás terminará</p>
---	--

Sabido ya es que la etapa de la oralidad ha sido una característica primordial de los pueblos indígenas de América Latina. Por lo tanto, las culturas bolivianas no son una excepción. Es decir, el traspaso de gran parte del bagaje cultural de estos grupos se ha dado históricamente de manera oral.

Con esta idea en mente, y sin desear reactivar la discusión latente sobre si los contenidos transmitidos oralmente son válidos o no para ser considerados conocimientos; rescatamos la postura de Ong cuando nos hablaba de que “en una cultura oral, la experiencia es intelectualizada mnemotécnicamente” (2006). Es decir, si bien la cultura uru también ha sido de tradición oral, al igual que otras, ha intentado plasmar su experiencia mediante el desarrollo de la memoria; y por lo tanto a partir de estrategias mnemotécnicas, como el ejemplo que vimos. Esto, siguiendo los lineamientos teóricos de preámbulo no lo vemos solo bajo el ámbito de sabidurías sino también de conocimientos ya que al no ser simplemente una “proposición” o “saber hacer” pasa a ser, todo un conjunto de explicaciones e interpretaciones de lo que es algo, vale la aclaración, de lo que es algo para el grupo particular uru.

Aclarado el anterior punto, no analizaremos la estructura mnemotécnica del poema, sino lo que se desea transmitir con él. Es decir, el conocimiento almacenado en él. Para lo cual, elegimos el siguiente fragmento:

Nii urunakaki qhaz qutzhut tukiya zhoñinakatra



DONde la palabra

Revista intercultural N° 11/16
Centro de Investigaciones en Interculturalidad y educación



PROEIB Andes

Departamento de Postgrado-FHCE-UMSS
CIEI

Nizasa ni chumstukiyta zhoñinakatra

Nii urunakaki choj'pekizta no kinakatra

'Los urus existieron antes del diluvio universal, antes de la claridad solar

Los urus somos descendientes de la cultura de los chullpas'

El trazo habla del origen no solo de la cultura uru como tal, sino de la raza humana² (al afirmar que existían antes de la claridad solar). Afirmando en el mismo, que había vida en el planeta antes de la salida del sol. Tema que difiere a lo que la teoría creacionista plantea cuando Dios separó el día y la noche el primer día y es recién a partir de allí que surge la vida en la tierra. En este punto, no podríamos considerarlo como simple alegoría ya que no es una cosa que tiene significado simbólico sino toda una episteme legitimado como la base primordial sobre la que se asienta toda su experiencia, prácticas, ritos y tradiciones de esta cultura.

En esa misma dirección, se hace mención a la cultura chullpa³. Quienes eran considerados seres amorfos que existían únicamente gracias a la claridad de la luna (Zurita & Escalera, 2016). Al respecto, hay investigaciones que demuestran que este grupo cultural antecedió al aymara, quechua, incaico e incluso al puquina demostrando así un hábitat prístino, en esta planicie andina. Dato que los chipayas ya conocían y manejaban en su tradición oral. Al respecto citamos al reconocido personaje explorador, ingeniero, paleontólogo, historiador, antropólogo, y arqueólogo Arthur Posnansky⁴ afirmó:

Díjoles que yo era escritor y que, por medio de mis libros, hacía conocer en todas partes a esa gente (*haciendo referencia a los urus*), que era la más antigua en el continente. Añadíles que ellos constituían el último resto de una raza antigua y noble que fue dueña de toda la región (...) (Posnansky 1938:117. *El subrayado es nuestro*).

Para comprobar (o demostrar) que el extracto anterior no es una mera idea o imaginación de un grupo colectivo, hacemos mención a una investigación que Susana Revollo, Directora del SELADIS⁵ en el Proyecto Genográfico: "Análisis

² En este punto cabe aclarar que los habitantes de esta cultura, no se consideraban humanos, sino "urus". Es decir, se autodefinen como los descendientes de los pre-humanoides o chullpas.

³ Quienes eran considerados seres amorfos que existían únicamente gracias a la claridad de la luna

⁴ Arthur Posnansky, austro-húngaro, tuvo 17 profesiones, aprendió siete idiomas, cinco dialectos, escribió 300 libros, filmó una película, intentó construir una ciudadela tiwanakota en La Paz y se coronó como científico con su obra: Tihuanaku: cuna del hombre americano. (Gracia, 2014)

⁵ Servicios de Laboratorio de Diagnóstico e Investigación en Salud



DONde la palabra

Revista intercultural Nº 11/16
Centro de Investigaciones en Interculturalidad y educación



PROEIB Andes

Departamento de Postgrado-FHCE-UMSS
CIEI

genético-antropológico de poblaciones nativas humanas de Bolivia”⁶, afirmó “De acuerdo al análisis lo que se ha encontrado entre las poblaciones más antiguas (en Bolivia) están los urus” (Condori, 2013). Esta afirmación procesada después de meticulosos análisis genéticos concuerda con la información del origen antropológico de este grupo cultural, es decir de los más antiguos, descendientes de chullpas.

Vayamos por partes. Vamos a entender este dato (por ahora evitemos llamarlo conocimiento) bajo el amparo de historia oral de un colectivo. El cual es un espacio de contacto e influencia interdisciplinaria, donde la oralidad juega un papel importantísimo de aportar, reorientar y ajustar interpretaciones cualitativas de fenómenos histórico-sociales (Aceves, 1994). Es decir, si entendemos estos datos como un resumen de historia oral de una comunidad los resultados serían una fuente de valores y comportamientos (ya que hablan de su vinculación con la cultura chullpa y todo el recorrido geográfico donde se ubicaban los urus) que se traducirían como conocimientos, al ser relativos y parte de una construcción social.

En ese sentido, los resultados terminarían siendo beneficiosos para diferentes disciplinas como ser la historia, la sociología, la antropología, etc. (Como quedo comprobado en el extracto anterior, beneficiando así el conocimiento de urus y chullpas a la antropología, genética, historia, etc.)

Ahora bien, si por el lado de la técnica de historia oral, el extracto anterior podría ser validado como un conocimiento. Por el lado del pluralismo epistemológico también, ya que al proporcionar una teoría donde el origen del hombre era anterior al sol plantea una forma de pensamiento distinto.

Para que se entienda mejor, el pluralismo epistemológico plantea como episteme ancestral, como episteme resistente o simplemente como episteme alternativo a los saberes y cosmovisiones nativos; además de reconocerlos y valorarlos; aunque la ciencia los haya invalidado (Epistemología pluralista, 2014). Es decir, todo aquella “experiencia” uru, convertida en historia y a su vez en una poesía es considerada, según nuestra postura un conocimiento indígena de la cultura uru chipaya.

⁶ En este sentido también cabe mencionar que el proyecto se libró en Sudamérica, donde participaron poblaciones indígenas de Ecuador, Brasil, Colombia Perú y Bolivia



DONde la palabra

Revista intercultural Nº 11/16
Centro de Investigaciones en Interculturalidad y educación



PROEIB Andes

Departamento de Postgrado-FHCE-UMDS
CIEI

3. Conclusión

Entonces, concluimos afirmando que tanto las experiencias como prácticas culturales mapuche y uru son hipótesis catalogables de conocimiento indígena, en la medida que explican e interpretan un aspecto de lo que es la cosmovisión de la cultura mapuche y uru.

4. Bibliografía

- Aceves, E. (1994). *Práctica y estilos de investigación en la historia oral contemporánea. Historia y fuente oral.*
- Arrueta, J. (2015). El conocimiento. Documento de trabajo N° 1.
- Condori, Á. (30 de agosto de 2013). Los urus son el pueblo más antiguo de Bolivia. *Aquí*. Obtenido de <http://www.semanarioaqui.com/index.php/aquicom/1542-los-urus-son-el-pueblo-mas-antiguo-de-bolivia>
- Daros, W. (2001). *La construcción de los conocimientos. Crítica a la concepción empirista del conocimiento de J. Locke desde la perspectiva de la filosofía de A. Rosmini.* Rosario: UCEL.
- Epistemología pluralista. (2014). En R. Prada, & A. Zambrana (Ed.), *Pluralismo epistemológico. Reflexiones sobre la educación superior en el Estado Plurinacional de Bolivia* (págs. 13-55). Cochabamba: FUNPROEIB Andes. Editorial Kipus.
- Gracia, I. (09 de marzo de 2014). Posnasky: Tiwanaku en el alma. *La razón*. Obtenido de http://www.la-razon.com/index.php?_url=/suplementos/escape/Posnasky-Tiwanaku-alma_0_2010998950.html
- Locke, J. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducido del inglés por Edmundo O'Gorman.
- Ong, W. (2006). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Riviere, Angel (1988). *La psicología de Vygotsky*. España. Aprendizaje Visor.
- Riffo Carlos, Silva Pablo. (2006). *"Movimiento Pentecostal; su impacto en la cultura mapuche, el caso de cuatro comunidades mapuche de la IX Región"*. Tesis de Pregrado para optar al título de Sociólogo, Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.



DONde la palabra

Revista intercultural Nº 11/16
Centro de Investigaciones en Interculturalidad y educación



PROEIB Andes

Departamento de Postgrado-FHCE-UMSS
CIEI

Villoro, Luis (1996). Creer, saber, conocer. México: Siglo XXI. Citado por Arrueta en *Documento de trabajo N°1* (2015).

Wertsch, James V. (1995). Vygotsky y la formación social de la mente. España: Paidós.

Zurita, J. M., & Escalera, D. (2016). *EL CHIPAYATAQU, LA LENGUA DE LOS HOMBRES DEL AGUA: Diagnóstico sociolingüístico en la Comunidad Chipaya*. Tesis. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.