



Claves

Lenguaje, comprensión del ser y transformación del sistema sexo-género en indígenas aimara del sur peruano

Language, understanding of the self, and transformation of the sex-gender system in Indigenous Aymara of Southern Peru

SAÚL BERMEJO-PAREDES* | YANET AMANDA MAQUERA-MAQUERA**

Se realiza un análisis de contenido profundo del habla e interacciones comunicativas ocurridos en contextos sociolingüísticos y situaciones de vida concretas entre los indígenas aimara del sur peruano, mediante una metodología cualitativa-inductiva de codificación abierta. El objetivo es comprender al ser indígena-aimara e interpretar las experiencias de vida complementarias entre *warmi-chacha* (mujer-varón) desde la estructura discursiva construida por los hablantes. Según los resultados, forman parte del núcleo ontológico del ser indígena aimara la dignidad, el respeto, la coexistencia hombre-naturaleza como una sola integridad viviente y la vida profundamente relacional-horizontal. Al no existir el concepto de género en aimara, resulta difícil naturalizar, legitimar roles y normas alineadas con relaciones asimétricas de poder entre mujeres-varones; no obstante se pone en evidencia que las interacciones entre personas de ambos sexos constituyen auténticas expresiones de diálogo, interinfluencia comunicacional oral y corporal, cargada de realidad y naturalidad, que paralelamente confronta tensiones y engarza asimetrías.

Palabras clave

Cultura aimara
Equidad de género
Lenguaje inclusivo
Relaciones varón-mujer
Sistema sexo-género

Recepción: 1 de mayo de 2024

Aceptación: 3 de diciembre de 2024

eLocation: e61817

<https://doi.org/10.22201/iisue.24486167e.2025.47.61817>

Claves

An in-depth content analysis of the speech and communicative interactions occurring in sociolinguistic contexts and concrete life situations among the Indigenous Aymara of southern Peru is carried out through a qualitative-inductive open coding methodology. The objective is to understand the Indigenous-Aymara being and to interpret the complementary life experiences between warmi-chacha (woman-male) from the discursive structure constructed by the speakers. According to the results, dignity, respect, man-nature coexistence as a single living integrity and deeply relational-horizontal life are part of the ontological nucleus of the Aymara Indigenous being. In the absence of the concept of gender in Aymara, it is difficult to naturalize and legitimize roles and norms aligned with asymmetrical power relations between women and men; nevertheless, it is evident that interactions between people of both sexes constitute authentic expressions of dialogue, oral and corporal communicational inter-influence, charged with reality and naturalness, which at the same time confronts tensions and intertwines asymmetries.

Keywords

Aymara culture
Gender equity
Inclusive language
Male-female relations
Sex-gender system

* Docente investigador de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Altiplano (Perú). Doctor en Educación. Líneas de investigación: educación; lingüística; cultura andina. Publicaciones recientes: (2024, en coautoría con Y. Maquera-Maquera, E. Olivera, R. Cahuana, Y. Pino, E. Yupanqui, S. Chuquicallata y H. Vilca), "Intrincada construcción de identidad profesional y relaciones de poder: percepciones en docentes universitarios de educación física", *Retos*, vol. 55, pp. 946-956. DOI: <https://doi.org/10.47197/retos.v55.106815>; (2022, en coautoría con Y. Maquera), "Comprensión ontológica indígena-aimara de los fines educativos y mito de la escuela", *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social*, vol. 11, núm. 1. DOI: <https://doi.org/10.15366/riejs2022.11.1.003>. CE: sbermejo@unap.edu.pe.

 <https://orcid.org/0000-0001-9885-7974>

** Docente investigadora de la Escuela Profesional de Educación Física de la Universidad Nacional del Altiplano (Perú). Doctora en Educación. Líneas de investigación: educación física; cultura andina. Publicaciones recientes: (2025, en coautoría con S. Bermejo-Paredes, Y. Maquera, S. Chuquicallata, A. Serruto, C. Gutiérrez y E. Olivera), "Enseñanza de la educación física desde la perspectiva territorial y encuentro con el estudiante: percepciones de masterandos en ciencias del deporte", *Retos*, vol. 62, pp. 1107-1116. DOI: <https://doi.org/10.47197/retos.v62.110741>; (2024, en coautoría con E. Olivera, L. Bermejo y S. Bermejo), "Tecnologías inmersivas y atención a la diversidad territorial en educación física", *Retos*, vol. 54, pp. 141-150. DOI: <https://doi.org/10.47197/retos.v54.102385>. CE: ymaquera@unap.edu.pe.

 <https://orcid.org/0000-0002-2492-6428>

INTRODUCCIÓN

El lenguaje de un hablante influye en las formas de aprehender, ordenar y percibir el mundo, pues éste entra en el pensamiento mediante las imágenes que evocan las oraciones (Carruthers, 2006; Whorf, 1956). El mundo puede ser aprehendido a través del pensamiento, el cual se constituye en la arquitectura de la mente mediante el lenguaje, expresado a través de palabras. Depende de las palabras y de la estructura lingüística de los hablantes de un idioma poder conceptualizar, categorizar o pensar en las cosas que pueden hacerse o ser comprendidas. Si determinados entes, cosas o seres carecen de palabra que los nombre, no hay forma de asegurar sobre su existencia; por lo mismo, si se asume lo defendido por Foucault (1968), sólo existe aquello que es nombrado. Lo que no se nombra no existe; si está desprovisto de palabra que lo nombre no puede ser nombrado. El simbolismo, significado y significante de la palabra filtran cómo se percibe y estructura la realidad en un contexto histórico-social particular. Claramente el lenguaje es constitutivo; el sujeto se constituye y construye como tal al interior de una estructura discursiva, toma forma y se moldea en la manera como ve y entiende el mundo (Morales, 2014).

El concepto de género no forma parte del universo lingüístico del aimara. No existe palabra o referente alguno similar a la carga semántica elaborada en el mundo occidental. Por milenios la cultura aimara asentada en los Andes sudamericanos desarrolló una ontología de vida en armonía y simetría entre todos los seres del universo. En los Andes, la materia y el espíritu son inseparables (Allen, 2002); tanto los humanos como los no humanos son seres con sentido de existencia que establecen relaciones intersubjetivas recíprocas y se encuentran intrínsecamente interconectados. Para ser comprendidas, aprehendidas y practicadas, las formas de vida en equilibrio-armonía tienen que ser vividas como experiencias personales. Los mecanismos de asimilación, transmisión, así como otros, como los implementados en la educación formal, resultan superfluos. El individuo —o la singularidad— no es el fin, sino la relación, la convivencia entre unos y otros, de tal modo que el modelo humano no es el individuo, sino la pareja (Ortiz, 1993), como nacimiento y encuentro de fuerzas complementarias, exentas de cualquier relación asimétrica. En la cultura aimara la pareja *warmi/chacha* o *chacha/warmi* (mujer/varón o varón/mujer) es una presencia histórica (Flores, 1990), una constante que atraviesa todos los tiempos, desde los míticos hasta los actuales.

A diferencia del español, que marca la tercera persona en singular masculino y femenino a través de “él” y “ella”, el idioma aimara no presenta ningún referente lingüístico para distinguir a las personas por su sexo; tampoco utiliza artículos como “el” o “la” para referirse a lo masculino y femenino entre las cosas y demás seres de la naturaleza. En lugar de “nosotros” y “nosotras”, el aimara presenta a “*jiwasa*” (nosotros, exenta de sexismo lingüístico) como mar-

ca de cuarta persona para distinguir un nosotros “inclusivo” y otro “exclusivo”, respectivamente. Los pronombres personales en aimara son: *naya* (yo), *juma* (tú), *jupa* (él/ella, sin distingo de género) y *jiwasa* (nosotros inclusivo-exclusivo). Lo peculiar de la lengua aimara no sólo radica en la ausencia del concepto de género, sino en la constitución de una estructura lingüística que no admite forma alguna de manifestación mediática de poder. El ejemplo más evidente e irrefutable está dado por la inexistencia de la palabra o concepto “usted”, que en sociedades como la nuestra puede derivar en distancia-subordinación, racismo y falta de respeto hacia la otra persona. Ante la ausencia de “usted” en el aimara, los nexos intersubjetivos entre los humanos y los no humanos (incluso con los dioses) son de “tú” a “tú”, horizontales y cíclicos.

Entonces, ¿es posible pensar sobre equidad de género sólo desde una epistemología predominante o existen formas de pensamiento alternativos elaborados por otras ontologías según contextos histórico-culturales?; si las convenciones o estructuras lingüísticas no son susceptibles de modificación por ser elaboraciones socialmente construidas, entonces ¿cómo pretender cambiar los sistemas de sexo/género o ideologías de igualdad entre los géneros a través de la misma lengua que perpetúa percepciones de asimetría y vínculos de poder entre hombres y mujeres?; si las diferencias biológicas entre los seres humanos no han cambiado, son idénticas en todas partes del mundo, entonces ¿por qué expresamos nuestro ser y nuestra identidad de maneras distintas?; ¿es el lenguaje el que define y permea en la conciencia social el sesgo de género y la condición subalterna de las mujeres? No es pretensión del artículo procurar respuestas teóricas que expliquen integralmente estas inquietudes, ni reducir las representaciones de género al uso del lenguaje; menos aún atribuir el adjetivo de sexista al español o a otra lengua. Empero, en lugar de teorizaciones, acuerdos cumbre, conferencias, objetivos estratégicos y expectativas, considerar las manifestaciones de la lengua y la cultura aimara para el abordaje de género favorecerían a la deconstrucción de la ciencia moderna al conciliar ontologías antagónicas; esto enriquecería el conocimiento universal al poner a flote una realidad oculta, una epistemología emergente que proporciona experiencias situadas o prácticas de vida real desprovistas de sexismo y usos estereotipados del lenguaje entre hombres y mujeres.

En la cultura aimara se observa una fusión entre lenguaje y acción, lo que hace del aimara una lengua en acción: la expresión *anatawxapxani* (jugue-mos/iniciemos el juego) describe la acción, se transforma en acción, aun cuando las interacciones sociales basadas en el uso del lenguaje son una propiedad de las estructuras de comunicación, mas no de los individuos por sí solos (Habermas, 2003). En el contexto aimara, antes que posibilidad, el asunto de la equidad de género es una práctica real, acción permanente de continuidad y seguridad de la vida misma. Así, durante los juegos que llevan a cabo los niños indígenas-aimara es posible observar —indistintamente de si son varones o mujeres— que

de modo consciente o inconsciente experimentan un bagaje de vivencias, interacciones comunicativas, expresiones de sentimientos de alegría, miedo, enojo, aspiraciones, etc., que forman parte de su historial personal y social. El juego se constituye en una interacción continua entre acción, pensamiento y emoción, acorde a la realidad histórico-sociocultural en la que tiene lugar.

El juego, como toda actividad indígena-aimara, al constituirse en una vivencia o práctica real deja de ser una simple representación o simulacro de acciones recreadas. El juego en los Andes es algo “realmente real” (Stensrud, 2010). Las prácticas lúdicas están basadas en una ontología en la que humanos y naturaleza somos uno y lo mismo, un todo viviente indivisible (Santamaría, 2022; Vucetich, 2017), profundamente relacional y de comprensión mutua (Escobar, 2020). En esta perspectiva, el supuesto pensamiento nomotético de validez universal se ve limitado de explicación; no da cabida a epistemologías y realidades no contempladas y deviene en una excesiva descontextualización histórica (Cavarozzi *et al.*, 2022). Por esta razón, en este artículo el problema planteado se entiende a partir de la diferencia ontológica (Descola, 2013) que admite una pluralidad de ontologías que producen formas particulares de visión del mundo; el reconocimiento de premisas y prácticas entre seres que existen o pueden existir; y las condiciones que hacen posible dichas existencias, obligaciones e interrelaciones entre unos y otros (Kohn, 2015; Latour, 2008).

El objetivo del artículo es aproximarse a la comprensión ontológica del ser y de las prácticas de convivencia armónica-recíproca entre *warmi-cha-cha-warmi* (mujer-varón-mujer), mediadas por interacciones lingüísticas en aimara durante el desarrollo de juegos tradicionales experimentados por niños y niñas indígenas-aimara en situaciones de vida real, con la finalidad de proporcionar enfoques y categorías de análisis empíricamente contrastables desde la realidad social, cultural, histórica y lingüística no tomados en cuenta por las epistemologías dominantes, así como contribuir a transformar los sistemas de sexo-género que reproducen asimetrías y relaciones desiguales entre mujeres y varones.

METODOLOGÍA

Contexto y participantes

El estudio se llevó a cabo en dos comunidades indígenas-aimara de la región de Puno-Perú: Cajsata y Wankarani, localizadas en el extremo sur peruano, a más de 4 mil metros sobre el nivel del mar, dedicadas a labores agrícola-pecuarias, fundamentalmente; se encuentran organizadas socialmente en *ayllus* (núcleo comunal que alberga a seres de un mismo origen unidos por vínculos de parentesco) y *markas* (conglomerado de *ayllus* que comparten territorios,

tradiciones y conocimientos, entre otros). Desarrollan una cultura con énfasis en la relación recíproca y complementaria humano-naturaleza. Cualquier acción humana se define en función de esta singular coexistencia, exenta de cualquier mediación de poder.

Se inició con la selección de cuatro grupos familiares (compuestos por 8 a 15 miembros), con los cuales se trabajó durante seis meses consecutivos (generalmente sábados y domingos), orientados a recabar información sobre relaciones de pareja mujer-varón en diversos contextos y situaciones: labores agrícolas, faenas comunales, fiestas patronales y otros. Por la naturaleza y propósitos del estudio, frente a un ingente corpus de datos durante el trabajo de campo, y al haberse implementado un proceso previo de validación de la información, se optó por examinar para este artículo aquellos datos obtenidos durante acciones en los juegos tradicionales *uta utachaña* (construyendo/techando la casa). Por estas razones el estudio muestra información y resultados que corresponden a 3 niñas (5, 7 y 8 años); 2 niños (6 y 7 años) y 7 adultos (4 varones y 3 mujeres, con una edad promedio de 36 años).

Diseño, materiales e instrumentos

Se trata de una investigación cualitativa de caso (Stake, 2010) que adoptó un procedimiento inductivo al observar, describir e interpretar los hechos y acciones narrados por los participantes del estudio desde sus propias vivencias y conocimientos (Flick, 2007); “incorpora lo que los participantes dicen, sus experiencias, actitudes, creencias, pensamientos y reflexiones tal como son expresadas por ellos mismos y no como uno los describe” (Pérez, 1994: 54). Entre las técnicas e instrumentos utilizados para el registro de información se encuentran la observación sistemática-participante, una entrevista semiestructurada y grabaciones de audio en lengua nativa.

Los datos fueron registrados en contextos sociolingüísticos naturales-espontáneos, durante eventos de habla e interacciones comunicativas entre mujeres y varones protagonistas del juego tradicional denominado *uta utachaña* (construyendo-techando la casa), que transcurre del siguiente modo: a) el grupo consensa “qué jugar” y define el espacio o escenario de juego; b) cada participante contribuye con recolectar y seleccionar elementos del entorno (materiales, suministros) que serán empleados para concretar el juego; c) por iniciativa y decisión autónoma, cada participante toma un lugar, asume roles según sus capacidades y habilidades personales e inicia el juego; d) el juego es intenso, expresivo y muy emotivo, no sólo por las interacciones comunicativas dialógicas-verbales, sino también por las expresiones gestuales, los movimientos de cuerpo y los sentimientos de satisfacción, alegría y respeto, entre otros; e) durante el juego no es posible advertir reglas ni tiempos de duración, pero todos los participantes son conscientes de concretar la inten-

ción del juego: cada quien inventa, imagina, experimenta emociones y hechos como ocurren en la vida real; f) el juego puede interrumpirse por alguna circunstancia, y una vez superado el inconveniente debe continuar. Durante el trabajo de campo se observó que, ante el abandono repentino de uno de los niños, el juego continuó con la incorporación de uno de los adultos presentes hasta la reincorporación del participante original; g) el juego finaliza con la concreción del motivo o meta previamente consensada.

Procedimientos de intervención y análisis de datos

El desarrollo del estudio comprendió básicamente los siguientes procedimientos de intervención y análisis de datos: coordinación previa con autoridades comunales y representantes de núcleos familiares para hacer de su conocimiento el propósito del estudio y los procedimientos de intervención para la recolección de datos; toma de acuerdos por consenso respecto de los momentos (horarios-periodos) y situaciones a observar, en especial lograr el consentimiento de las autoridades comunales, familiares y de cada uno de los informantes. Previo al análisis e interpretación de datos se procedió a evaluar la información obtenida, con el fin de: a) lograr evidencias que permitan la validez conceptual y lingüística de los datos recopilados según el propósito del estudio y facilitar en adelante el análisis de contenido; b) identificar exhaustivamente información relevante/suficiente (énfasis en la sintaxis y semántica clara) para sintetizar, organizar y categorizar datos; c) creación de códigos iniciales (depuración y precisión) e identificación de categorías estructurales como bases para generar la teoría emergente.

Los datos fueron procesados y analizados mediante el análisis de contenido, entendido como una técnica de interpretación de registro de datos, sistemática y exhaustiva, para comprender los diversos aspectos y fenómenos de la vida social (Andréu, 2002). El análisis de contenido comprendió los siguientes procesos: a) especificación del objeto de análisis; b) definición de categorías de análisis y procedimiento de codificación; y c) análisis e interpretación de datos.

Cuadro 1. Procesos contemplados al implementar la técnica del análisis de contenido

Especificación: objeto de análisis	Definición: categorías en estudio y codificación	Procedimientos: análisis e interpretación de información
• Verificar y ordenar con cautela cada transcripción, cuidando el registro de observaciones, anotaciones y comentarios. • Definir el alcance del problema y el objetivo de estudio, considerando tiempo, espacio e informantes. • Elaborar estado del arte que facilite la comprensión de la teoría, la metodología y el procesamiento de información.	• Las categorías de análisis fueron establecidas mediante la identificación de regularidades y núcleos de ideas/significados durante las interacciones lingüísticas entre los participantes del juego: a) ontología del ser indígena-aimara; b) jugando en aimara: experiencias de vida en armonía y reciprocidad entre <i>warmi-chacha-warmi</i> (mujer-varón-mujer). La codificación consistió en procesar y contrastar información según categorías de estudio y asignar un código que identifique contextos e informantes. Las unidades de datos fueron codificados como: C=Cajsata; w=Wankarani; se identificó a los informantes con números del 1 al 7; para los niños se asignaron las letras A, B, C, D, E (las tres primeras asignadas a niñas y las dos últimas a niños).	• Análisis exhaustivo de información que contempló procedimientos de inclusión y exclusión de términos y conceptos pertinentes a la problemática y el objetivo de estudio. • La interpretación de información recurrió al proceso de análisis reinterpretativo y consideró dos etapas: a) organización de los contenidos por categorías, desde la perspectiva de los informantes, para facilitar el análisis-síntesis del corpus de datos; 2) análisis de contenido, consistente en la comprensión y consiguiente interpretación de los datos y resultados alcanzados.

Fuente: elaboración propia.

RESULTADOS

Los resultados son producto del procesamiento de la información y el trabajo de campo implementados con base en el objetivo propuesto y se encuentran organizados conforme a las siguientes categorías de estudio: a) ontología del ser indígena-aimara; b) jugar en aimara: experiencias de vida en armonía y reciprocidad entre *warmi-chacha-warmi* (mujer-varón-mujer).

Ontología del ser indígena-aimara

Para los indígenas-aimara la coexistencia y pertenencia mutua de unos seres con otros forma parte de su núcleo ontológico. Persona, naturaleza y territorio constituyen una sola integridad viviente con sentido de existencia, provisto de dignidad, como un valor interno sustancial, inalienable: “*akapachanxa, kunaymana utjirinakapansa, jaqinakapansa, uywanakachisa maya sapa jan-chiktanwa*” (w-6) [todo lo existente en este mundo, sean personas o animales, somos un solo cuerpo]; “*jakañamjamaxa wakisiwa suma jakaña, janiwa derecho humano sapxi ukakiti, suma jakañasti taqi maynina chikt’awipachixa-*

ya, janiwa khitisa Kunjamatsa apaqkaspati” (C-4) [vivir dignamente no es un derecho humano como dicen, es inherente al ser, nadie puede despojarlo]. Desde la visión indígena-aimara, el ser está representado lingüísticamente mediante *jaqikankaña*, *jaqi-* (ser-persona, individuo), *-kanka-* (tener que ser, ser-ahí, sentido, esencia), *-ña* (sufijo intensificador). *Jaqi* actúa como marca para diferenciarse del resto de los seres del mundo y *-kankaña* confiere a *jaqi* no sólo existencia real-inalienable, sino dignidad, sentido de existencia, en tanto que evita que el ser pueda derivar en ente metafísico u objeto/cosa. De este modo, *-kankaña*/dignidad, a su vez, se configura como la conciencia de representación y acción de un ser-nosotros, contrapuesto al principio de individuación, al yo singular y a la pretendida relación de neutralidad u objetividad entre sujeto-objeto (Bermejo y Maquera, 2022).

Tener sentido de existencia y vivir con dignidad se entiende como una constante que atraviesa todos los instantes de la vida, distinto a la concepción de la existencia del ser antecedido por un pasado con proyección al futuro: “*jichuruxa kunjamsa jakañani, qhiparuxaya suma jakxchiñani, ukasti wäli jach’a k’arirakisa, jiwasa taypinxa kunawrasaskpansa wali suma jakasiñawa, wakisi*” (W-7) [vivir con sacrificio pensando en un disfrute a futuro es una farsa, entre nosotros vivir con dignidad es una constante]. Para el ser indígena-aimara, el tiempo no se concibe de manera lineal, no hay un estado anterior y otro posterior progresivo de vida: “*janiwa akhama amuyuñaakaspasi, jichhuruxa jani walinwa jaktaxa qhipatxaya wäli jaqchita, suma jakañasasti wiñaypachawa wakisixa*” (C-1) [no es posible pensar: si hoy vives en la miseria, posteriormente vivirás muy bien; vivir dignamente es por siempre]. La percepción de las categorías de tiempo son contrapuestas a la concepción occidental. *Nayra* (también significa ojo) es la palabra que marca el tiempo pasado, alude a lo que está delante del ser y *qhipa* (espalda), marca el futuro. El pasado, por estar delante, “le consta” a la persona, pero el futuro, por quedar detrás, es “incierto”.

El ser individual en aimara está complementado por *jiwasa* (nosotros), el ser colectivo. *Jiwasa* comprende a todos los seres, humanos y no humanos: “*qalpachani kuna utjirinakasa mayaktanwa, jiwaskaktanwa*” (C-3) [todo cuanto existe somos uno solo, somos nosotros mismos]. Las interacciones entre unos y otros seres que sienten compartir el mismo cuerpo son intensamente dialógicas, expresivas; impregnan todos los encuentros y relaciones sociales, culturales y rituales, entre otros. Los interlocutores involucrados en estas situaciones comunicativas no pueden experimentar connotaciones discursivas de subordinación, jerarquía, pertenencia, interposición, alejamiento, ocultamiento o discriminación: “*taqinisa, aka uraqinxä jilata-kullakkamaktanwa, ukhamanwa jakastanxa*” (C-2) [en la comunidad todos somos hermano-hermana, es así como se vive]; “*janiwa wakiskiti Jasintuna warmipaxa jutawxiwa, janiwa ukhama arsuñaxa wakiskiti, wakisiwa akhama saña: Mariya kullakaxa, jutawxiwa*” (W-5) [no corresponde decir que la mujer de Jacinto está viniendo, sino la hermana María está viniendo].

Jugando en aimara: experiencias de vida en armonía y reciprocidad entre warmi-chacha-warmi

El juego y la iniciación práctica a los modos de vida comunitarios son elementos fundamentales de los procesos de socialización que experimentan los niños indígenas-aimara para integrarse y lograr el reconocimiento social comunitario: “*yapu yapuchaña yatiqäta, uywa awatirixäta, ukhamaraki anaxirita masinakamampisa, ukhamata uñt’ayasisina comunidada taypiruxa katuqxapxatamxa, mantxataxa jaqixama uñtata*” (C-2) [si se advierte que aprendiste a sembrar, cuidar los animales o jugar con tus semejantes, entonces la comunidad podrá considerarte como persona]. La realización del juego debe implicar actividades relativas a la laboriosidad, de lo contrario, el juego puede percibirse como desperdiciar el tiempo: “*wawanakaxa anatawinsti, kunaymana lurañanaka jakawinakatuqita yatiqapxi, janiwa inamayakixa anatapkaspati*” (W-6) [en los juegos los niños aprenden sobre cómo se vive; se hacen las cosas, no es admisible jugar infructuosamente].

A diferencia del mundo occidental que percibe al juego como medio para el desarrollo de valores humanos, en la postura indígena-aimara los valores no están referidos a moldear comportamientos ni pueden ser inculcados o transmitidos cognitivamente; son modos de vida reales, situados, que se experimentan cotidianamente en la comunidad: “*iskuylanakanxa suma aruntasiñawa, janiwa jayrañati sasa, iwxasipxi ukata qhipata mistusinsti k’atampi jani aruntasipxirakisä*” (W-7) [en la escuela inculcan el saludo, la responsabilidad, pero al salir de ella resultan siendo más irrespetuosos]; “*janiwa ukhamakiti iwxasiña iwaxasisismaya, kawkiruraki kunjaruraki sarsnaxa, jilsnaxa, akhamañapawa kunjamti utjasiwisana Pachamama taypina jakastana ukhamaruwa jakañasaxa, sartañasaxa*” (C-3) [recomendar preceptos o normas de convivencia no tiene efecto alguno, no pueden considerarse como práctica de valores; las experiencias vivenciales junto a nuestra madre Pachamama son el camino para crecer, son el todo]. De esto se induce que vivenciar o practicar valores implica tomar en cuenta la convivencia con la madre naturaleza.

En un mundo de armonía y reciprocidad entre los seres, según los indígenas-aimara, deidades como la Pachamama (madre naturaleza, tiempo-espacio-cosmos) y los *uywiris* (criadores) participan en la crianza de los seres humanos y, por tanto, están presentes durante los juegos. Uno de los principales roles que asumen las deidades en el juego es evitar que falte la armonía entre los participantes: “*uraqi anatawinakaxa uñt’atawa, janiwa kawkjatuqirusa anatañakiti, suma Pachamamata jaxsart’asisina anatañawa*” (C-2) [existen espacios para el juego, no pueden darse en cualquier lugar, requieren de mucho respeto, como a la Pachamama]; “*anatawi taypina qarachichisiwxata, juchakiwxata ukhamanxa, chhijchhisa, q’ixu q’xunakasa jutawxaspawa*” (W-5) [si en el juego te quitaste la ropa o discutiste con alguien, se harán presentes los

rayos y el granizo]. Es crucial evitar la falta de armonía entre los seres; cuando se atenta contra el equilibrio de todo lo existente, la naturaleza puede provocar hasta sismos, inundaciones y otras catástrofes: “*jani suma sarnaqawisatxa Pachamamasti thalthapispawa uraqinaksa, jawiranaksa qutanaksa llumirayanispawa*” (C-1) [la Pachamama, por contrariar el sentido de la vida, puede provocar sismos o que los ríos y lagos se desborden].

En un contexto de vida colectiva, es atributo de la comunidad indígena-aimara evitar la desarmonización-deshumanización, anomalías de convivencia armoniosa entre los seres humanos como el maltrato infantil, a la mujer, a los ancianos y otros: “*wawsa sinti nuwäta, jaqi masissarusu, warmirusa, achachilanakarua yachayäta, uñisita, ukhamaskipanxa kumunirarapachawa thuqxatatäma, wäli tuqisisina jas’utsupxiriktamwa, sinti jani walinsti kumunirarata apaqxapxiritamwa*” (C-4) [si maltratas mucho a los niños, abusas y haces llorar a uno de nosotros, a la mujer, a los abuelos, será la comunidad quien te imponga los castigos, pero si es muy grave la falta, la comunidad puede llegar a expulsarte definitivamente]. Estos hechos nivelan, impiden asimetrías y presencia de manifestaciones mediáticas (despliegue de comunicaciones /interrelaciones) de poder entre género-sexo, masculino-femenino, fuerte-débil, hombre-naturaleza y otros, por cuanto constituyen impedimentos para una auténtica vida situada, en armonía y equilibrio con el cosmos, en general.

El encuentro amistoso, improvisado, entre los niños indígenas-aimara a través de interacciones lingüísticas naturales y bastante expresivas en situaciones de la vida real marca el inicio de los juegos. El tiempo y espacio permitidos para los juegos están regulados culturalmente; sólo es posible jugar en espacios permitidos, en tiempo libre o cuando los niños alternan el juego junto a responsabilidades como el pastoreo de animales. El Cuadro 2 ofrece una secuencia de interacciones comunicativas acontecidas entre niños que inician un juego, paralelo a la actividad de pastoreo que cumplen en el campo:

Cuadro 2. Interacciones lingüísticas entre niños aimaras al iniciar el juego “techando la casa”

Anataña: uta utachaña	Juego: techando casa
A: <i>chhuy, chhuy uwijamaxa qilurakisa</i>	A: ey, ey, tu oveja anda coja
B: <i>k’ita uwijawa</i>	B: es la más atrevida
C: <i>/larusi, uñnaqi amparanakapa aytasisina/</i>	C: /sonríe, gesticula alzando las manos/
D: <i>¿kunata qiluraki?</i>	D: ¿por qué cojea?
A: <i>/lart’asisa.../, ukhamaskapuniwa. Tamata qhipaqtiriwa. Kullakajankiwa, jupasti utachirinakataki maq’a phayiriwa saraski.</i>	A: /entre risas.../, así es. Suele apartarse de la manada. Pertenece a mi hermana, que va en camino a preparar comida para los que están techando la casa.
C: <i>manq’awa utjani!. Jichpacha akawjitaru uta utachsuwxañani, sumanakwa manq’awxañanisa.</i>	C: ¡habrá comida! Ahora mismo, en este lugar techemos la casa, comeremos muy rico.
E: <i>/larusi...kutini kutini t’axlliri/</i>	E: /sonríe... aplaude una y otra vez/

Fuente: elaboración propia.

Habiéndose iniciado el juego por iniciativa y decisión propia de los niños, cada acción, expresión o actitud es para ellos una experiencia vivencial-real: “*jichpacha akawjitaru uta utachsuwxañäni*” (C) [ahora mismo, aquí techemos la casa], no puede calificarse como una simple representación o recreación de hechos reales; aquí el diálogo y la palabra se hacen imprescindibles para interactuar dialógicamente de “tú” a “tú”, crear, innovar, motivar, construir experiencias de fundamento social y expresión histórico-cultural: “*¿kall-tawxañanicha, uywanakamasti chiqapankaskiti?*” (D) [¿podemos empezar?, ¿sus animales están en lo correcto?]; “*aytsaya wakichaniwxä*” (E) [preparo la ofrenda]; “*jumasti akhamata luraniwxasma*” (A) [tú podrías hacer de esta manera]; “*jawirata kunaymana qalanaka ajlliniwxsnawa*” (B) [escogeríamos del río diferentes piedras]; “*wäli thuriskiwa, suma ñiqimpi luratawa*” (C) [es muy sólido, está hecho con buen barro]; “*q’irunakasa phuqatawa khitisa utachxataniwxani*” (A) [las vigas están completas, ¿quién inicia con el techo?]; “*¿ukasti waliskaniti?*” (B) [¿así estará bien?]; “*kankasa qhatitaxiwa!*” (C) [¡ya coció el asado!]; “*sillp’a qalanakaxa qullqiwa, jach’anakariki yuntawa, ukampi mutu alasina apapxamama*” (D) [las piedras planas son dinero y las más grandes son toros con los que compraré una moto para llevarlos]; “*nayasti uywanaka, kunaymananaka luraniwxaxa, kunsu jumanakasti munapxäta?*” (E) [elaboraré animales, crearé algunas cosas, ¿cuáles eligen?]. También el lenguaje de las expresiones corporales y emotivas cuentan en el juego: un gesto puede implicar aprobar, pausar o continuar con las acciones lúdicas y turnos de habla.

Entre los niños aimara, jugar es la oportunidad de compartir, consensar y generar de manera consciente una efectiva comunicación y confianza; nadie calla, ordena, ignora, subestima o distingue sexos; todos participan de igual a igual: “*wäli khusarakisä!*” (A) [¡es una genialidad!]; “*¿yanapt’itasmacha?*” (B) [¿puedes ayudarme?]; “*akhamaspawa*” (D) [así sería]; “*lurawxañani*” (E) [entonces hagamos]; “*pirqaniwxañani*” (D) [levantemos la pared]; “*uñch’ukisiptati?*” (D) [estarán observando, ¿o no es así?]; “*kawkhankanisa ikiñanakamasti*” (C) [dónde ubicarán sus camas]; “*uksaru kicht’atjamarakisa mirä uñkatanitatapiya*” (B) [parece estar inclinado, por favor indícame]; “*mu-xsarakisa phayiritakixa!*” (E) [¡un caramelo para quien cocina!]; “*manq’siwsnawa*” (C) [podríamos ya comer]. En estas interacciones comunicativas lo que se habla durante el juego tiene una significación relevante para los participantes; presupone un conocimiento del tema en común y es evidente que cada acción responde a motivaciones o necesidades que sólo pueden concretarse a través de relaciones colectivas recíprocas y complementarias.

Durante las interacciones comunicativas el verbo es el relacionador por excelencia entre unos y otros participantes. El aimara, por ser una lengua aglutinante, construye estructuras lingüísticas y de significado a partir de relacionar la raíz verbal o nominal con sufijos, lo cual, en una situación concreta de eventos de habla, presupone captar en los interlocutores cómo pien-

san, sienten o reaccionan ante un hecho o circunstancia vivida. Durante el juego estos aspectos, que se desarrollan en situaciones de libertad, autonomía y auténtica relación horizontal, posibilitan a los niños indígenas-aimara practicar actos e interacciones comunicativas conducentes a tomar decisiones de manera colectiva y asumir una conciencia de ser corresponsables del proceso, control y consecuencias de los actos y pensamientos.

DISCUSIÓN

Para la perspectiva ontológica indígena-aimara, el ser humano no sólo es parte de la naturaleza, es naturaleza, coexistencia indivisible e interinfluencia dialógica de sujeto a sujeto, donde no tiene cabida la supuesta relación de neutralidad entre sujeto-objeto. La existencia y sentido de una vida en igualdad, reciprocidad y equilibrio es aquí y ahora; no hay un estado anterior y otro posterior, el tiempo no es lineal: en la lengua aimara el tiempo pasado (*nayra*), está delante del individuo y el futuro (*qhipa*) queda detrás; por lo mismo, pretender que una problemática mejorará o será superada en el futuro resulta absurda e ilógica. Los resultados alcanzados difieren de la perspectiva del pensamiento occidental predominante, que considera al conocimiento humano como único y verdadero, sujeto a leyes universales, donde “el concepto de verdad mismo... no experimenta variaciones culturales, sino que es el mismo siempre y en todas partes” (Williams, 2006: 69). Los resultados expuestos, en cambio, son muy próximos a planteamientos que distinguen al ser humano como un ser social, incorporado en un contexto socio-histórico, cultural (Montero, 2020), donde lo humano y la naturaleza es lo mismo, un todo viviente (Santamaría, 2022; Vucetich, 2017).

En los territorios indígenas-aimara se vive en comunidad, constituida por *jiwasa* (nosotros), que incluye personas, naturaleza, animales, deidades y todo cuanto existe en la realidad; todo forma una especie de familia extendida: “*q’alpachani, uraqisa, uywasa, jaqisa, uywiri apunakasa jiwaskamaktanwa, maya sapa wilani, chuymani, samanani*” (C-2) [todo lo existente, sea tierra, animal, hombre, deidades, somos lo mismo de una misma sangre, un solo corazón y respiro]. A diferencia de la cultura patriarcal que impide relaciones equitativas entre hombres y mujeres (Schmukler *et al.*, 2014), la autoridad está representada por *jiwasa*. Durante los juegos tradicionales en aimara, *jiwasa* es corresponsable del modo de ser, existir y actuar de niños y niñas. Empero, el niño o niña, como ser individual, no está subordinado a *jiwasa* por ser existencia y ser parte de éste; goza de libertad y autonomía plena, sin embargo, es consciente de sus situaciones límite por encontrarse inmerso en un proceso de experiencias continuas de relación dialógica y armónica con los demás seres.

Para los indígenas-aimara, *jiwasa* y la vida en comunidad, una colectividad natural (Milla, 2018), auténtica heurística de poder, fuente de equidad y relación intersubjetiva entre los seres, son la fuente de poder; un fenómeno colectivo que no tiene un carácter instrumental ni estratégico (Habermas, 2000). Este poder existe mientras la colectividad se mantiene; nunca es propiedad de un individuo (Arendt, 2005), está basado en la pluralidad que “se preserva mediante la persuasión, o lo que es lo mismo, el habla” (Sánchez, 2003: 321). En el transcurso de los juegos tradicionales —e incluso en la vida cotidiana— es muy complejo y poco probable advertir espacios de neutralidad o indiferencia: un ser contrapuesto, manipulable y dependiente de otro, un ser delante de otro o uno que represente jerarquía o poder aislado de *jiwasa*.

El juego tradicional aimara se sustenta básicamente en el diálogo, en la palabra convertida en herramienta para construir experiencias de encuentro, reciprocidad y respeto entre semejantes y diferentes; como expresión de historicidad y fundamento social, puede constituirse en un enfoque de gran potencial transformador para romper con los mecanismos de poder y superar los fundamentalismos. En el juego tradicional aimara el verbo es el relacionador por excelencia entre unos y otros participantes. El aimara, por ser una lengua aglutinante, construye estructuras lingüísticas y de significado a partir de relacionar la raíz verbal o nominal con sufijos, de manera que, en una situación concreta de eventos de habla, presupone captar en los interlocutores cómo piensan, sienten o reaccionan ante un hecho o circunstancia vivida, aspectos que en situaciones de libertad, autonomía y auténtica relación horizontal durante el juego, posibilitan a los niños indígenas-aimara practicar actos e interacciones comunicativas conducentes a tomar decisiones de manera colectiva y asumir una conciencia de ser corresponsables del proceso, control y consecuencias de los actos y pensamientos.

Construir una auténtica sociedad democrática e inclusiva no es sólo asunto de justicia social, es una necesidad para el desarrollo y bienestar de la humanidad en general; es momento para que, a la par, tanto hombres como mujeres lideren la transición hacia una cultura de derechos e igualdad (Machado *et al.*, 2018); consolidar el compromiso de los agentes públicos y privados a favor de la conciliación de tiempos personales, familiares y profesionales (Teijeiro *et al.*, 2023); adaptar y validar instrumentos en diferentes contextos socioculturales para examinar manifestaciones de violencia en relaciones de pareja (González-Gijón y Soriano, 2021); y, ante una escasa formación en educación-género (Bas-Peña *et al.*, 2014) y valores (González-Gijón *et al.*, 2020) se precisa formar educadores en la detección y prevención de la violencia en las relaciones de pareja (Soriano, 2011), así como gestionar socialmente —de manera participativa y consensada— un currículo escolar con enfoque de género mediante la incorporación de variables contextuales (Carranza y Galicia, 2020) y la pluralidad de ontologías que generan formas particulares de “mundos de visión” (Viveiros

de Castro, 2004: 113). Esto abre posibilidades para replantear e innovar el tratamiento de la violencia de género, anclado en la posición de la heterosexualidad, y dar cabida a realidades que no pueden ser totalmente explicadas por las epistemologías modernas; así como al desarrollo de estudios que reconozcan y profundicen sobre aquellas premisas y prácticas de comprensión mutua, profundamente relacionales, entre humanos y no humanos (entre lo social y natural), en lugar de continuar celebrando más cumbres y reuniones especializadas en derechos humanos y discriminación o esperar otra generación para superar la brecha de género global (World Economic Forum, 2021).

La ontología y las formas de vida desarrolladas por la cultura aimara son un referente de experiencias de convivencia en armonía y equidad reales, antes que teóricas o imaginadas; requieren ser visibilizadas e incorporadas por las sociedades actuales, pues las prácticas de vida en equilibrio entre hombres-mujeres y el poder compartido, complementario-dual (Armas, 2001; Moyano-Chiang, 2021), están validados por milenios de desarrollo de la cultura aimara en los Andes peruanos. No obstante, es necesario superar los desencuentros ontológicos y comprensiones distintas de las significaciones y relaciones de poder construidas en la realidad social, según contextos específicos (Carrasco y Gavilán, 2014).

CONCLUSIONES

Se concluye que entre los indígenas-aimara el modelo humano es la pareja mujer-varón y no el individuo, de manera que cualquier acción/actitud, para ser conceptualizada, aprehendida y practicada, depende de las palabras o estructuras lingüísticas del idioma y, en lo fundamental, éstas deben ser vividas como experiencias personales/colectivas.

Comprender desde el lenguaje al ser indígena-aimara, *jaqi-kankaña* (ser/persona-tener que ser, dignidad, esencia), como existencia real-inalienable, imposible de derivar en ente metafísico o ser susceptible de asimilación-subordinación a propósitos ajenos, conlleva reconocer que es un ser antitético al fundamento de individuación, al yo singular que coloca al ser humano como el centro del universo; es un ser complementado por el ser-colectivo (*jiwasa*), que encuentra sentido y forma parte de todo lo existente, no sólo de lo humano, sino también de lo no humano; conforma una sola realidad viviente de igualdad, reciprocidad e interdependencia, exenta de toda mediación de poder. La concepción moderna universalista, al ocultar u olvidar estas ontologías particulares, en lugar de viabilizar puede detener el alcance de algunos objetivos estratégicos de desarrollo humano —como los referidos a equidad de género— por dejar de lado la interacción hombre-naturaleza y deidades, que también se encargan, en conjunto, de formar al ser humano.

Desde la perspectiva de la ontología indígena-aimara, el juego deja de percibirse como un medio para inculcar, desarrollar valores humanos o recrear/simular hechos y actividades de la sociedad en general; es una fuente de manifestación natural de la realidad, vivencia dialógica-intersubjetiva que, por medio de la lengua (aimara) en la que se juega, se entiende y experimenta que no hay un ser delante de otro, un ser que tenga mayor valor que otro, contrapuesto, manipulable o dependiente. Durante el juego, los niños indígenas-aimara interactúan dialógicamente de “tú” a “tú”; lo acompañan de expresiones corporales y emotivas que generan una efectiva comunicación y confianza, donde ninguno de los participantes subestima, ordena, ignora, impone, calla, hace distinciones de género-sexo o edad. Estas interacciones comunicativas exentas de mediaciones de poder-subordinación son dinamizadas por la lengua de los hablantes. El aimara no ofrece palabra o nombre alguno referido a género-sexo, carece de artículos como el/la para distinguir entre femenino-masculino y tampoco ostenta algo equivalente al concepto “usted”, que implique distancia o superioridad.

Lo que dicen y hacen los niños durante los juegos tradicionales responde a motivaciones, necesidades o sentimientos reales de existencia, de manera que éstos sólo pueden concretarse mediante relaciones de convivencia colectiva-recíproca y complementaria. Para los niños, el juego es la ocasión para integrarse a la familia extendida-colectiva (comunidad, naturaleza y deidades) y para ser reconocido socialmente, así como una oportunidad para la iniciación y práctica de las formas de vida comunal; una auténtica experiencia que los conduce a evitar anomalías de convivencia como el maltrato, el desprecio por la vida o las asimetrías entre masculino-femenino, fuerte-débil, entre otros. El juego tradicional aimara, en suma, puede decirse que es una experiencia dialógica-vivida de cómo se construyen los fundamentos del ser/existencia y una sociedad inclusiva-recíproca, equitativa-comunitaria, histórica-cultural, capaz de transformar las ideologías y el sistema sexo-género que suscitan asimetrías y reproducen desigualdades sociales.

Estos hallazgos, desde el pensamiento nomotético, pueden percibirse como contradictorios e insignificantes; no obstante, constituyen un desafío para replantear los paradigmas predominantes al incorporar espacios de contraste-diálogo cognoscitivo-epistemológico que se nutren de otras ontologías y formas de vida, las cuales, en lugar de sólo posibilidades y utopías de esperanza, constituyen auténticas prácticas situadas de vida humana en reciprocidad-complementariedad y equidad. El equilibrio alcanzado históricamente entre hombres y mujeres en la cultura aimara puede ser un referente para re-imaginar el sentido de nuestro ser/existencia y no esperar otra generación para la paridad de género; aquí es clave el uso del lenguaje y la comprensión de su estructura lingüística que permiten percibir, categorizar y ordenar el mundo. Es un reto para repensar los procesos educativos formales y una nue-

va heurística de poder con base en interacciones comunicativas dialógicas. Si para el ser aimara el poder tiene por sustento a *jiwasa* (nosotros: naturaleza-ser humano), como base de pluralidad y reciprocidad, entonces el equilibrio es la igualdad en la diferencia, misma que se mantiene gracias al diálogo, la persuasión y el consenso; por lo mismo, la escuela podría replantear sus esfuerzos formativos desde un enfoque decolonial, plural, flexible y abierto a todas las formas de vida y expresión de conocimiento humano. Es factible gestionar actividades pedagógicas-lúdicas desde distintas áreas curriculares, modalidades y niveles educativos, orientadas a experiencias dialógico-comunicativas, permeables y democráticas, para consolidar una educación y una sociedad inclusiva, libre de discriminación y desigualdad de género.

REFERENCIAS

- ALLEN, Catherine (2002), *The Hold Life Has. Coca and cultural identity in an Andean community*, Washington DC, Smithsonian Institution Press.
- ANDRÉU, Jaime (2002), *Las técnicas de análisis de contenido: una revisión actualizada*, Granada, Universidad de Granada/Fundación Centro de Estudios Andaluces.
- ARENDT, Hannah (2005), *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza.
- ARMAS, Fernando (2001), “Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (siglos XVI y XVII). Un acercamiento provisional”, *Revista de Indias*, vol. 61, núm. 223, pp. 673-700. DOI: <https://doi.org/10.3989/revindias.2001.i223.497>
- BAS-Peña, Encarnación, Victoria Pérez-de-Guzmán y Monsterrat Vargas (2014), “Educación y género. Formación de los educadores y educadoras sociales”, *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, núm. 23, pp. 95-119. DOI: https://doi.org/10.7179/PSRI_2014.23.05
- BERMEJO, Saúl y Yanet Amanda Maquera (2022), “Comprensión ontológica indígena-aimara de los fines educativos y mito de la escuela”, *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social*, vol. 11, núm. 1, pp. 49-63. DOI: <https://doi.org/10.15366/riejs2022.11.1.003>
- CARRANZA, Rebeca e Iris Xóchitl Galicia (2020), “Violencia de pareja en estudiantes universitarios. Un estudio comparativo entre carreras y semestres”, *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, núm. 35, pp. 113-124. DOI: https://doi.org/10.7179/PSRI_2020.35.09
- CARRASCO, Ana María y Vivían Theda Gavilán (2014), “Género y etnicidad: ser hombre y ser mujer entre los aymara del altiplano chileno”, *Diálogo Andino*, núm. 45, pp. 169-180. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0719-26812014000300014>

- CARRUTHERS, Peter (2006), *The Architecture of the Mind: Massive modularity and the flexibility of thought*, Oxford, Oxford University Press.
- CAVAROZZI, Marcelo, Peter Cleaves, Manuel Antonio Garretón y Jonathan Hartlyn (2022), “La matriz sociopolítica en América Latina: un análisis comparativo de las experiencias de cinco países”, en Manuel Antonio Garretón, Marcelo Cavarozzi y Jonathan Hartlyn (coords.), *La matriz sociopolítica en América Latina: análisis comparativo de Argentina, Brasil, Chile, México y Perú*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, pp. 12-68.
- DESCOLA, Philippe (2013), *Más allá de la naturaleza y la cultura*, Buenos Aires, Amorrortu.
- ESCOBAR, Arturo (2020), “Política pluriversal: lo real y lo posible en el pensamiento crítico y las luchas latinoamericanas contemporáneas”, *Tabula Rasa*, núm. 36, pp. 323-354. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.13>
- FLICK, Uwe (2007), *Introducción a la investigación cualitativa*, Madrid, Morata.
- FLORES, Ruth (1990), *La historia oral como fuente de conocimiento sobre la mujer boliviana*, La Paz, Centro Documental de la Mujer Adela Zamudio-Bolivia (CIDEM).
- FOUCAULT, Michel (1968), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- GONZÁLEZ-Gijón, Gracia y Andrés Soriano (2021), “Análisis psicométrico de una escala para la detección de la violencia en las relaciones de pareja en jóvenes”, *Revista Electrónica de Investigación y Evaluación Educativa*, vol. 27, núm. 1, pp. 1-17. DOI: <https://doi.org/10.30827/relieve.v27i1.21060>
- GONZÁLEZ-Gijón, Gracia, Nazaret Martínez-Heredia, Ana Amaro-Agudo y Andrés Soriano-Díaz (2020), “Estudio de los valores presentes en los estudiantes que cursan el título de profesor de educación primaria en las universidades públicas de Andalucía”, *Formación Universitaria*, vol. 13, núm. 2, pp. 83-92. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0718-50062020000200083>
- HABERMAS, Jürgen (2000), *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus.
- HABERMAS, Jürgen (2003), *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Barcelona, Paidós.
- KOHN, Eduardo (2015), “Anthropology of Ontologies”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 44, pp. 311-327. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014127>
- LATOUR, Bruno (2008), *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- MACHADO, Libertad, Tania Morales y Leyre Stefanía Chávez (2018), “La igualdad de género, paradigma del desarrollo sostenible en la Agenda 2030”, *Revista Universidad y Sociedad*, vol. 10, núm. 2, pp. 7-13, en: http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2218-36202018000200007 (consulta: 15 de diciembre de 2023).

- MILLA, Carlos (2018), “Cultura e identidad en los países andinos”, *Chakiñan. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 6, pp. 27-36. DOI: <https://doi.org/10.37135/chk.002.06.02>
- MONTERO, José Guillermo (2020), “Fundamentos epistemológicos que sustenta el enfoque para el estudio del hecho histórico cultural en contextos comunitarios”, *Didasc@lia: Didáctica y Educación*, vol. 11, núm. 1, pp. 248-259, en: <https://revistas.ult.edu.cu/index.php/didascalía/article/view/943> (consulta: 3 de enero de 2024).
- MORALES, María Virginia (2014), “Discurso, performatividad y emergencia del sujeto: un abordaje desde el post-estructuralismo”, *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, vol. 14, núm. 1, pp. 333-354. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v14n1.884>
- MOYANO-Chiang, Giuliana (2021), “El poder de las coyas en los documentos e imágenes (siglos XVI y XVII)”, *Revista del Archivo General de la Nación*, vol. 36, núm. 1, pp. 55-77. DOI: <https://doi.org/10.37840/ragn.v36i1.120>
- ORTIZ, Alejandro (1993), *La pareja y el mito*, Lima, Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PÉREZ, Gloria (1994), *Investigación cualitativa*, Buenos Aires, Fundación Universidad a Distancia “Hermandarias”.
- SÁNCHEZ, Cristina (2003), *El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales-Madrid.
- SANTAMARÍA, Alejandro (2022), “La naturaleza como sujeto de derechos: ¿transformaciones del derecho para responder a sociedades pluriétnicas o a cambios en la ontología occidental?”, *Revista Derecho del Estado*, núm. 54, pp. 55-85. DOI: <https://doi.org/10.18601/01229893.n54.03>
- SCHMUKLER, Beatriz Elva, Gracia González-Gijón, Lizzy Palencia, Mónica Morales y Francisca Ruiz (2014), “Análisis de las transformaciones de género y autoridad en un programa formativo sobre democratización familiar en México”, *Profesorado. Revista de Currículum y Formación de Profesorado*, vol. 18, núm. 1, pp. 323-340, en: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/profesorado/article/view/19152/18643> (consulta: 3 de enero de 2024).
- SORIANO, Andrés (2011), “La violencia en relaciones de pareja en estudiantes universitarios. Propuestas educativas”, *Pedagogía Social, Revista Interuniversitaria*, núm. 18, pp. 87-97. DOI: https://doi.org/10.7179/PSRI_2011.18.07
- STAKE, Robert E. (2010), *Qualitative Research: Studying how things work*, Nueva York, Guilford Press.
- STENSRUD, Astrid B. (2010), “Los peregrinos urbanos en Qoyllurit’i y el juego mimético de miniaturas”, *Anthropologica*, vol. 28, núm. 28, pp. 37-64. DOI: <https://doi.org/10.18800/anthropologica.201001.003>
- TEIJEIRO, Yésica, Esther Vila-Couñago e Iván García (2023), “Buenas prácticas en educación y conciliación para la equidad social”, *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, núm. 43, pp. 91-103. DOI: https://doi.org/10.7179/PSRI_2023.43.06

- VIVEIROS de Castro, Eduardo (2004), “Antropología perspectival y el método de equivocación controlada”, *Tipiti: Revista de la Sociedad de Antropología de las Tierras Bajas de América del Sur*, vol. 2, núm. 1, pp. 3-22, en: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1/> (consulta: 15 de marzo de 2024).
- VUCETICH, John A. (2017), *Are Humans and Nature Fundamentally One and the Same?*, Houghton-Michigan, Michigan Technological University.
- WHORF, Benjamín L. (1956), *Language, Thought and Reality*, Massachussetts, The M.I.T. Press-Massachussetts.
- WILLIAMS, Bernard (2006), *Verdad y veracidad*, Barcelona, Tusquets.
- World Economic Forum (2021), *Global Gender Gap Report 2021*, Ginebra, en: https://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2021.pdf (consulta: 15 de marzo de 2024).