

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO
ESCUELA DE POSGRADO
MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES



TESIS

**SUMA JAKAÑA: INTERACCIÓN SOCIO - ÉTICA FAMILIAR Y COMUNITARIA
DEL POBLADOR AIMARA, DISTRITO DE ACORA-PUNO**

PRESENTADA POR:

MANUEL AUGUSTO MANTARI CONDE MAYTA

**PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE:
MAGÍSTER SCIENTIAE EN GESTIÓN DE PROGRAMAS SOCIALES**

PUNO, PERÚ

2017

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO

ESCUELA DE POSGRADO

MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES

TESIS



SUMA JAKAÑA: INTERACCIÓN SOCIO - ÉTICA FAMILIAR Y COMUNITARIA
DEL POBLADOR AIMARA, DISTRITO DE ACORA-PUNO

PRESENTADA POR:

MANUEL AUGUSTO MANTARI CONDEMAYTA

PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE:

MAGÍSTER SCIENTIAE EN GESTIÓN DE PROGRAMAS SOCIALES

APROBADA POR EL SIGUIENTE JURADO:

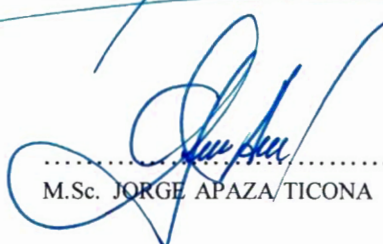
PRESIDENTE:


.....
Dr. ALFREDO SIMÓN BERNAL MÁLAGA

PRIMER MIEMBRO:


.....
Dr. VICENTE ALANOCA AROCUTIPA

SEGUNDO MIEMBRO:


.....
M.Sc. JORGE APAZA TICONA

ASESOR DE TESIS:


.....
Dr. ARRUFO ALCÁNTARA HERNÁNDEZ

Puno, 01 de diciembre de 2017.

ÁREA: Teoría e investigación social.

TEMA: Interacción socio – ética familiar comunitaria.

LÍNEA: Sabiduría milenaria.

DEDICATORIA

A mi padrino Fritz Marusic Berti y
esposa, a mi madrina Elsie Mac Farlane
y esposo, a quienes por haberme
apoyado con los recursos económicos
para realizar mí estudio de maestría.

A mi mamá y a mis tías, quienes guardan
la esperanza en mi superación
profesional.

A mi esposa, por su apoyo incondicional
y moral en la concretización del presente
trabajo.

A Rocío Trinidad y Kevin Fritz, motivos
de mi vida.

A mamá Juana y papá José, ejemplos de
vida conyugal.

A las familias y comuneros Aimaras,
quienes practican en su vida cotidiana la
sabiduría del *Suma Jakaña*.

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Nacional del Altiplano - Puno, a la Escuela de Posgrado, por haberme encaminado en la vía de la asimilación y construcción de nuevos conocimientos; a cada uno de los docentes y autoridades de ésta prestigiosa institución, quienes aportaron con sugerencias y pautas en la elaboración de la presente.

Al M.Sc. Héctor Escarza Maica, al M.Sc. Edgar Quispe Chambi, por sus orientaciones teóricas y conceptuales en el tema de investigación desarrollada.

A todos nuestros informantes quienes a partir de sus experiencias y sabidurías aportaron a la concretización del presente trabajo de investigación. A los alferados (anfitriones) de las fiestas patronales y de carnavales observados, quienes realizan un esfuerzo material para cumplir con el cargo y así mantener viva el sentimiento de colectividad y de pertenencia al grupo.

ÍNDICE GENERAL

	Pág.
DEDICATORIA	i
AGRADECIMIENTOS	ii
ÍNDICE GENERAL	iii
ÍNDICE DE TABLAS	vii
ÍNDICE DE FIGURAS	viii
ÍNDICE DE ANEXOS	xi
RESUMEN	xii
ABSTRACT.....	xiii
GLOSARIO DE TÉRMINOS AIMARAS	xiv
INTRODUCCIÓN	1
 CAPÍTULO I REVISIÓN DE LITERATURA	
1.1. Contexto y marco teórico.....	3
1.1.1. Cultura, análisis de cultura y cultura andina.....	3
1.1.1.1. Cosmovisión	5
1.1.1.2. Valores	5
1.1.1.3. Patrones de conducta	6
1.1.1.4. Identidad	6
1.1.1.5. Cosmovisión y valores de la cultura andina	6
1.1.1.5.1. Cosmovisión andina.....	6
1.1.1.5.2. El saber y la ritualidad.....	7
1.1.1.5.3. Valores y ética andina	9
a. Reciprocidad.....	9
b. Armonía	9
c. Trabajo.....	10
1.1.2. Concepto y definición del Vivir Bien.....	10
1.1.2.1. Concepto:	10
1.1.2.2. ¿Para los naturales de pueblos quechuas, aimaras qué es Vida Buena?11	11
1.1.2.3. Definición	12
1.1.2.4. Acepciones del Vivir Bien	13
1.1.2.5. Etimología y análisis lingüístico de los términos: <i>suma qamaña</i> , <i>sumaq kawsay</i> , <i>suma jakaña</i>	13
a) <i>Suma qamaña</i> = convivir bien, vivir bien	13

b) <i>Sumak kawsay</i> = buen vivir	14
c) <i>Suma jakaña</i> = vivir bien	14
1.1.2.6. Universalidad y particularidad del concepto de Buen Vivir	15
1.1.2.7. Diferencia entre la vida buena y la buena vida	16
1.1.3. Dimensiones de relaciones o interacciones (en la vida cotidiana de las familias aymaras): La relacionalidad en la cultura andina	17
a) Estructura social y red de relaciones sociales	18
b) El sistema de dones y la reciprocidad	18
c) El sistema de intercambio	20
d) Interacción social	21
1.1.3.1. Dimensión familiar - hogar: La vida familiar, identidad, relaciones de parentesco.	21
1.1.3.2. Dimensión comunal – social: Social comunitaria.....	22
1.1.3.3. Dimensión del entorno natural: Convivencia con la naturaleza, con el mundo sagrado.	23
1.2. Antecedentes.....	24
1.2.1. Nacional-Local	25
1.2.2. Internacional	26
CAPÍTULO II	
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	
2.1. Definición del problema de investigación	29
2.2. Interrogante de investigación:.....	32
2.2.1. Interrogante general	32
2.2.2. Interrogantes específicas.....	32
2.3. Justificación	32
2.4. Objetivos.....	33
2.4.1. Objetivo general:	33
2.4.2. Objetivos específicos.....	33
CAPÍTULO III	
METODOLOGÍA	
3.1. Acceso al campo	34
3.2. Selección de informantes y situaciones observadas	35
3.3. Estrategias de recogida y registro de datos	36
3.4. Análisis de datos y categorías.....	36

CAPÍTULO IV

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

4.1. Caracterización del ámbito de estudio.....	37
4.2. <i>Suma jakaña</i> : Relacionalidad holística-comunitaria	39
4.2.1. Socialidad familiar: la convivencia conyugal – <i>chacha-warmi</i>	39
4.2.2. Socialidad interfamiliar	48
4.2.3. Socialidad comunitaria	56
4.2.3.1. Manifestaciones del <i>suma jakaña</i> en la comunidad.....	60
4.2.3.2. La paradoja del <i>suma jakaña</i> en la comunidad.....	64
4.2.3.3. <i>Suma jakaña</i> : Un modelo anterior de vida comunitaria aimara.....	67
4.2.3.4. Espacios de manifestación del <i>suma jakaña</i> : Las fiestas.....	80
a) Fiesta de Carnavales- “Miércoles de Ceniza”	81
b) Fiesta patronal del apóstol “San Santiago” - Ccaccá: Visita a la casa del alferado	90
c) Fiesta por el aniversario del barrio “Virgen de Copacabana” de la localidad del distrito de Acora.....	93
d) Fiesta patronal “Nuestra señora de las Mercedes”	97
4.2.4. Socialidad intercomunal: El <i>q’urawasiri</i> entre los centros poblados de Thunco y Caritamaya	104
4.2.5. Relacionalidad hombre-mujer con la naturaleza	112
4.2.6. Relacionalidad hombre-mujer con las deidades	119
4.2.7. Relacionalidad del hombre-mujer con los difuntos	132
4.2.7.1. Reciprocidad con los difuntos.....	132
4.2.7.2. El responso a las almas	139
4.3. <i>Suma Jakaña</i> : Principios éticos	143
4.3.1. La paciencia – <i>llamp’uña</i>	146
4.3.2. La laboriosidad – <i>aski luraña</i>	148
4.3.3. La armonía – <i>sumankaña</i> : el silencio- <i>amus ist’aña</i>	152
4.3.4. El aliviar las ofensas al corazón – <i>chuyma qullaraña, pampachasiña</i>	153
4.3.5. El respeto – <i>iyäqaña</i>	158
4.3.6. El saludo – <i>arunt’aña</i>	162
4.3.7. La conversación – <i>aruskipt’aña</i>	162
4.3.8. La honra u honor, dignidad – <i>ajanu wila</i>	164
4.3.9. La reciprocidad – <i>ayni</i>	168

a) <i>Ayni</i> – ayuda mutua	170
b) <i>Yanapa, khuyapaya</i> – ayuda	176
c) <i>Mink'a</i> – ayuda solicitada.....	180
d) <i>Chikata luraña, chikatjasiña</i> – mediería	181
e) <i>Waki, wakisiña</i> – cultivo al partir	182
f) <i>Maykipa luraña</i> – intercalar	182
g) <i>Sataqaña o satjaña, phawjaña</i> – asignar surcos sembrados.....	182
h) <i>Chikata wawachayaña churaña/katuña</i> – criar por mitad.....	183
i) <i>Llamayjasiña</i> – escarbar por productos	183
j) <i>Awatjasiña</i> – pastar por algún bien.....	184
k) <i>Arkt'ayaña, arkt'ayawaña</i> – ayudar de paso	184
4.3.10. El ir a visitar y ver – <i>tumpt'iri saraña o tumpt'aña</i>	184
4.3.11. La comunitariedad, el colectivismo, el holismo – <i>taqpacha</i>	189
4.3.12. La unidad (inclusión, integridad) – <i>mayacht'asiña</i>	190
4.3.13. La colecta – <i>apthapi, apthapiña, wartapiña, irthapiña, jaqthapiña</i>	191
4.3.14. El compartir – <i>waxt'aña</i>	193
4.3.15. El cariño – <i>munasiña</i>	197
4.3.16. El buen humor – <i>k'uchiki sarnaqaña</i>	198
4.3.17. La fidelidad, la lealtad – <i>wali sarnaqaña</i>	200
4.3.18. El acuerdo o consenso – <i>maya amtawiruki puriña</i>	200
4.4. <i>Suma jakaña</i> : Una sabiduría de las familias y comuneros aimaras	201
4.4.1. <i>Thaki y suma sarnaqaña</i> : el camino y el buen andar aimara	204
4.4.2. Los cuatro cardinales del <i>suma jakaña</i>	205
4.4.3. El ver el adelante y lo posterior	209
CONCLUSIONES	212
RECOMENDACIONES.....	214
BIBLIOGRAFÍA	215
ANEXOS	222

ÍNDICE DE TABLAS

	Pág.
1. Relación de costumbres en el año.....	71
2. Fiestas comunales observadas – distrito de Acora.....	81
3. Consecuencias atribuidas por la inobservancia de los principios éticos.....	116
4. Relación de deidades aimaras	120
5. Valores éticos de las familias y comuneros aimaras.....	146
6. Formas de cooperación o amparo aimara	170
7. <i>Iwxanaka</i> exhortaciones aimaras relacionados con la reciprocidad- <i>ayni</i>	176
8. Ámbitos de cooperación aimara obligatorios	179
9. Formas de compartir- <i>waxt'a</i> practicado entre familias y comuneros aimaras.....	194
10. La sensibilidad como <i>sensatez</i> y la insensibilidad como <i>insensatez</i>	203
11. Valores esenciales del <i>suma jakaña</i>	209



ÍNDICE DE FIGURAS

	Pág.
1. Pareja de esposos <i>chacha-warmi</i> e hijo trillando quinua.....	48
2. Pareja de esposos <i>chacha-warmi</i> realizando el trillado de la quinua.	48
3. Silueta de un techado de casa de paja en cooperación.....	78
4. Preparación colectiva de la comida en la casa del alferado para ofrecer a los asistentes y bailarines.....	85
5. Familiares, vecinos del alferado compartiendo la comida preparada.	85
6. Bailarines de chacarero sirviéndose la comida invitada por el alferado.	86
7. <i>Wilara</i> en <i>kankawi</i> : momento cuando en el sitio <i>kankawi</i> el carnero es degollado con la mirada hacia la salida del sol, su sangre es echo caer a la tierra (<i>pachamama</i>) en un hoyo pequeño.....	86
8. Pobladores del sector Chancachi Central bailando la danza chacareros colectivamente en rueda en el <i>kankawi</i>	87
9. <i>Kankiri</i> (asadero), alistando los trozos de carne asada, para ser compartido con todos asistentes, familiares, bailarines y espectadores.....	87
10. <i>Kanka</i> : carne asada cortada en trozos y con pedazos de pan lista para ser compartido con todos los asistentes, bailarines y espectadores.....	88
11. <i>Kanka q'ipi</i> : comisionado en asar la carne y distribuirlo, guiando a los bailarines cargando en su espalda el asado.	88
12. Familiares del alferado poniendo los alimentos sobre un toldo extendido longitudinalmente.	89
13. Bailarines acercándose al toldo extendido con los alimentos puestos para servirse colectivamente.	89
14. <i>Suma manqasiña</i> : comer los alimentos colectivamente, compartiendo.	90
15. Preparación colectiva de la comida para ser ofrecido a los bailarines, asistentes e invitados por el alferado del sector Tuji tuji.....	92
16. Pareja de alferado de la fiesta del apóstol San Santiago del sector Tuji-tuji de la comunidad de Ccaccá.	93
17. Alferado recibiendo <i>jalxata</i> de parte de los familiares, vecinos e invitados.	95
18. Alferado recibiendo las <i>jalxata</i> de parte de los familiares, vecinos e invitados.....	95
19. Vecinos del barrio compartiendo un almuerzo ofrecido por el alferado.	96
20. Vecinos del barrio bailando en rueda en su aniversario en la casa del alferado.....	96
21. Encargado de recepción, recibiendo a los asistentes con vino, sirviéndolos en dos tacitas (arriba y abajo).	101
22. El <i>paji</i> : visitantes, en la casa del alferado sirviéndose el plato preparado por el anfitrión.	101
23. <i>Waxt'a</i> : Alferado alcanzando los platos preparados a los asistentes sin excluir ni siquiera a un niño.....	102
24. <i>Munasirinaka</i> : Familiares y vecinos del alferado sirviéndose un plato de sopa en la vivienda del alferado.	102

25. Alferados: lado izquierdo alferado del primer día, lado derecho alferado del segundo día (alferado del día).....	103
26. <i>Ch'allt'a</i> : Alferado haciendo la <i>ch'allt'a</i> a la tierra con dos vasitos de vino con dirección hacia la salida del sol, acto realizado una vez llegado al lugar de ubicación.....	103
27. <i>Jalxata</i> : Alferado recibiendo la cooperación de los vecinos consistentes en cajas de bebidas para amenizar la fiesta.....	104
28. Acompañantes: Familiares, vecinos bailando en ruedo luego de hacer la <i>jalxata</i> al alferado.....	104
29. Guías (autoridades) de los centros poblados de Thunco y Caritamaya realizando el encuentro previo al baile.....	108
30. Formación de dos filas de parejas de bailarines en el lado del centro poblado de Thunco.....	108
31. Formación de dos filas de parejas de bailarines en el lado del centro poblado de Caritamaya.....	109
32. <i>Q'urawasiri</i> : Inicio del encuentro, al lado izquierdo se muestra frente a frente los alcaldes de ambos centros poblados quienes van como guías de ambos grupos...	109
33. <i>Q'urawasiri</i> : encuentro de dos centros poblados, lado derecho c.p. de Thunco, lado izquierdo c.p. de Caritamaya.....	110
34. Ambas autoridades inician la equiparación y entrelazo de parejas para empezar el compartir mutuo de bebidas y del baile.....	110
35. Entrelazo y equiparación de parejas de ambos centros poblados, varones con varones y mujeres con mujeres.....	111
36. Gesto de correspondencia mutua de autoridades de dos centros poblados.....	111
37. Guías de cada grupo (alcaldes) y sus esposas, confraternizando con serpentinas y bebidas.....	112
38. Espacios sagrados del <i>achachila</i> "San Carlos tercero <i>wich'unqalla</i> ": cerro que se encuentra ubicado entre la parcialidad de Chancachi Central y la comunidad de Ccaccá.....	125
39. Dulce <i>misa</i> (<i>kupi tuqi</i> = lado derecho) - malla <i>misa</i> (<i>taypiru</i> = medio) - <i>ayta misa</i> (<i>ch'iqa tuqi</i> = lado izquierdo).....	131
40. Yatiri Timoteo Ccanque Y. realizando la <i>ch'uwa</i> al <i>achachila</i> , 10 de agosto de 2016.....	131
41. Cementerio de la localidad de Acora, el día 2 de noviembre.....	136
42. Los niños y niñas rezadores en el cementerio.....	136
43. Doliente (<i>almani</i>) convidando panes, galletas a los rezadores.....	137
44. Comida del alma puesto encima de la tumba del difunto.....	137
45. Señoras rezando frente la tumba del difunto (lado izquierdo) y dolientes sirviendo la comida del difunto.....	138
46. Doliente (<i>almani</i>) convidando panes, galletas, maná (<i>alma ququ</i>) a una señora rezadora (lado izquierdo).....	138
47. El compartir de la comida del difunto (<i>warta</i>).....	139
48. Familiares, vecinos del doliente acompañando en el compartir de la comida del difunto (<i>alma ququ</i>).....	139

49. Rezadores (<i>risirinaka</i>) para las almas, ubicados en la plaza de armas del distrito de Acora.	141
50. Rezador (<i>risiri</i>) celebrando el rezo para las almas.....	141
51. Rezador (<i>risiri</i>) con sus productos obtenidos por el rezo celebrado para las almas (izquierda). Rezador celebrando el responso para las almas de los difuntos de una mujer (derecha).....	142
52. Una anciana convidando merienda al rezador, por haber celebrado el responso para sus almas.....	142
53. Esquema sobre el origen mitológico de los valores aimaras.	145
54. <i>Suma jakañana thakipa</i> – el camino del vivir bien: Sanar al corazón a través de la disculpa - <i>chuyma qullaraña</i>	157
55. Integrantes de una familia cooperando en labores de siembra de papa.	173
56. Integrantes de una familia cooperando en labores de aporque del cultivo de papa.	174
57. Integrantes de una familia cooperando en labores de procesamiento del chuño (papa deshidratada).....	174
58. Integrantes de una familia cooperando en labores de frotado del chuño (papa deshidratada).....	175
59. Integrantes de una familia cooperando en labores de corte del cultivo de cebada.	175
60. <i>Jalxata</i> : cooperantes ingresando con bebidas para apoyar al alferado para que amenice la fiesta (Foto: Aniversario de la comunidad de Ccapalla-Acora, 22 de marzo del 2017).....	186
61. La pareja alferado recibiendo las <i>jalxata</i> o <i>apxata</i> de los cooperantes. (Foto: Aniversario de la comunidad de Ccapalla-Acora, 22 de marzo del 2017).....	187
62. El compartir del fiambre colectivo - <i>warta</i> en una fiesta de carnaval, donde todos los asistentes se sirven los alimentos sin excluir a nadie.	191
63. El fiambre comunitario aimara o compartir colectivo.	192
64. El compartir del fiambre de una familia.	195
65. Pilares cardinales de la ética aimara: <i>suma sarnaqañana uñt'awinakapa</i>	208
66. <i>Nayraru sartaña</i> : condiciones éticas para encaminarse al vivir bien.	211

ÍNDICE DE ANEXOS

	Pág.
1. Guía de entrevista	223
2. Guía de observación.....	226



RESUMEN

Las preocupaciones orientadoras de la tesis fueron las siguientes: como general ¿cuáles son las manifestaciones del *suma jakaña* en la interacción socio-ética familiar y comunitaria practicada por el poblador aimara?, como específicas ¿cuáles son las manifestaciones socio-éticas del *suma jakaña* en la vida cotidiana de la familia aimara? y ¿cuáles son las acciones socio-éticas del *suma jakaña* que se manifiestan en las interacciones de la vida comunitaria del poblador aimara? Y como objetivo general fue, describir las manifestaciones del *suma jakaña* en su dimensión de interacción socio-ética familiar y comunitaria expresados en la vida cotidiana del poblador aimara del distrito de Acora; como específicos fueron, la identificación e interpretación de las manifestaciones socio-éticas del *suma jakaña* en la vida cotidiana de la familia aimara, e identificación y descripción de las acciones socio-éticas del *suma jakaña* que se manifiestan en las interacciones de la vida comunitaria. El método utilizado fue la etnografía, la cual se desarrolló mediante la observación directa y participante en la vida familiar y comunitaria, y la entrevista en profundidad para obtener la visión, los saberes de hombres, mujeres, ancianos y autoridades comunales, y como instrumentos de recolección de información se usó guías de entrevista y observación. El *suma jakaña*, en su sentido ético-moral se manifiesta en las interacciones integrativas conyugales, interfamiliares, comunitarias, intercomunitarias, en la relación del ser humano con su entorno natural, deidades y difuntos, procesos de interacción que son fluidos por valores éticos-morales del *suma jakaña* como: la paciencia, la laboriosidad, la armonía, la reconciliación, el respeto, el saludo, la conversación, el honor, la visita, la comunitariedad, la unidad, la colecta, el compartir, el cariño, el buen humor, la fidelidad o lealtad, el acuerdo, la reciprocidad y sus diversas formas de cooperación practicadas en las labores agrícola-pastoriles, en las celebraciones de acontecimientos sociales y vitales.

Palabras clave: interacción socio-ética comunitaria, interacción socio-ética familiar, relacionalidad, reciprocidad, *suma jakaña* – Buen Vivir, valores éticos aimaras.

ABSTRACT

The preoccupations oriented to the thesis were the following: as general, what are the manifestations of the *suma jakaña* in the family and community socio-ethical interaction practiced by the aymara inhabitant?, as the specific characteristics of the socio-ethical manifestations of the *suma jakaña* is the daily life of the aymara family?, what are the socio-ethical actions of *suma jakaña* that are manifested in the interactions of the community life of the aymara resident? and as a general objective, it describes the manifestations of *suma jakaña* in its dimension of family and community socio-ethical discrimination expressed in the daily life of the aymara resident of the Acora district; how specific they were, the identification and interpretation of the socio-ethical manifestations of *suma jakaña* in the daily life of the aymara family, and the identification and description of the socio-ethical actions of *suma jakaña* that manifests itself in the interactions of life community, the method used was ethnography, which was connected with direct observation and the participant in family and community life, and the in-depth interview to obtain the vision, the types of men, women, the elderly and the communal authorities, and as information collection instruments, interview and observation guides are used. The *suma jakaña*, in its ethical-moral sense is manifested in the conjugal, interfamilial, community, intercommunity interactions, in the relationship of the human being with his natural environment, deities and deceased, interaction processes that are fluid by ethical-moral values of the *suma jakaña* as: patience, industriousness, harmony, reconciliation, respect, greeting, conversation, honor, visit, community, unity, collection, sharing, affection, good humor, fidelity or loyalty, agreement, reciprocity and diversity of forms of cooperation practiced in agricultural-pastoral work, in the celebrations of social and vital events.

Keywords: community socio-ethical interaction, family socio-ethical interaction, relationality, reciprocity, *suma jakaña* - Good Living, aymara ethical values.

GLOSARIO DE TÉRMINOS AIMARAS

El presente conjunto de palabras en aimara que a continuación se presenta, tiene el propósito de apoyar a la comprensión de la lectura de la tesis; asimismo, se advierte a los lectores que los significados semánticos se circunscriben o está enmarcado dentro del contexto lingüístico-cultural de la zona del distrito de Acora, entendiendo que el idioma aimara varía de acuerdo a pueblos, países, inclusive en el tiempo.

Achachila: Con respecto a una persona, se refiere al padre de sus padres, es decir, que es abuelo para los nietos o nietas; persona anciana. Deidad masculina que mora en los cerros elevados y que en ciertos momentos propicios suele presentarse a las personas que se encuentran caminando solos; los comuneros con esta terminología aimara también denominan a los cerros elevados a quienes se tiene reverencia.

Akapacha: Término que hace referencia a este mundo, al espacio-tiempo en el que nos encontramos, en el que vivimos, del cual es parte la *pachamama*, los *uywiri*.

Amust'aña: Estar callado o guardar silencio durante una reunión o en un diálogo, a veces cuando las personas mayores aconsejan a los menores.

Amusa ist'aña: Escuchar a alguien en silencio, en cierta medida sin protestar. Evitar las discusiones.

Apthapiña: Acción de realizar colecta de fiambre o de otros bienes necesarios con propósitos comunes en calidad de apoyo personal o social.

Arkt'ayaña o arkt'ayawaña: Prestar ayuda de paso a las personas, a alguien que se encuentra trabajando solo o ante una súplica.

Arunt'aña: Acción de saludar a una persona con afecto y cortesía.

Aruskipt'aña: Acción de dialogar o conversar de manera muy afectuosa y cortésmente.

Awatjasiña: Realizar labores de pastoreo para alguien por necesidad, con fines de obtener a cambio algún producto de pan llevar o algún bien.

Awicha: Con respecto a una persona anciana, se refiere a la madre de sus padres, es decir abuela para nietos y nietas. Deidad femenina, la cual es representada por tumbas prehispánicas, chullpas, también, por el fogón (cocina elaborada a base de arcilla), se considera como lugar sagrado mereciendo respeto.

Ayni: Reciprocidad entre personas que se realiza en diferentes trabajos o actividades, propias dentro del contexto de la comunidad.

Aynisiña: Prestar un servicio o favor a alguien conocido o participar en la realización de una actividad con el fin de que en una próxima ocasión le será devuelto con similar trabajo u otra actividad.

Ayni phuqaña: Acción de devolver el servicio o cumplir con el favor recibido anteriormente.

Ayni ch'ama: Acción de prestar fuerza de trabajo, del cual se espera la respectiva retribución.

Ayta: Ofrenda simbólica preparada con hojas de coca, cebo de llama, vino, incienso, *q'uwa* (planta aromática) y alcanzada a las deidades como a la *pachamama*, *tapa*, *uywiri*, *tapani*.

Aywinaqaña: Vivir colectivo o convivir, movimiento de personas en lugares diversos con algunos fines específicos.

Chacha-warmi: Marido y mujer.

Chachaniskasina yaqhampi sarnaqaña: Cometer adulterio de parte de la mujer casada, o en algunos casos siendo conviviente.

Ch'allt'aña: Acción simbólica de dar de beber asperjando, salpicando a la tierra una cantidad determinada de una bebida como vino, cerveza, alcohol (licor, refresco).

Ch'axwaña: Discutir, sumirse en riñas entre personas. Hacer bulla.

Chikata luraña: Trabajar al partir. Forma de trabajar en labores agrícolas, que consiste en quien no tiene parcela se encarga de la roturación del terreno para tubérculos, del aporque y aporta con el abono; luego, para la siembra, el dueño y la contraparte se dividen la parcela por la mitad, y cada uno siembra con su semilla en su parte y en el momento de la cosecha, cada quien se lo recoge los productos. El periodo de usufructo es previo acuerdo y para tres años consecutivos.

Chikata wawachayaña: Criar ganados al partir. Forma de crianza de ganados, que consiste en pastar, cuidar el ganado ajeno con el fin de distribuirse las crías, dependiendo además del tipo de ganado, porque hay animales que pueden tener una cría en un periodo de tiempo, en otros casos de animales es por cantidades diferentes.

Ch'uwa: 'Bebida sagrada' preparada en una botella a base de quinua, cañihua molida y agua.

Ch'uw't'aña: Acción de dar de beber rociando al lugar donde ha caído el rayo, al que se denomina también "tatitu puriwi" (lugar donde ha llegado Dios).

Chuyma qullaraña: Literalmente significa sanar las ofensas al corazón, conceptualmente se refiere a resarcir las ofensas mediante la petición de disculpas o entrega de alguna recompensa para calmar expresiones o algún acto doloso.

Chuyma usuyaña: Ofender. Causar daño sentimental, puede ser sin justificación.

Chuymani: Persona de mayor edad (adulto), persona caritativa y sensible.

Chuymaniña: Tener corazón. Ser sensato y sensible, ser considerado o tener compasión a alguna persona.

Uñant'iri saraña: Literalmente significa ir a ver, conceptualmente se refiere a ir a visitar a algún pariente, vecino que se encuentra enfermo.

Irthapiña: Significa realizar colecta de dinero con un objetivo específico.

Iwxa: Consejo, exhortación, para dirigirse a otra persona sobre algún caso específico.

Iwxaña: Aconsejar, exhortar. Se entiende como dar consejos a otras personas por algún motivo, que puede ser para un bienestar personal o social.

Jakaña: Vivir, placenta. Además, implica vida de seres vivientes.

Jaqthapiña: Acción de realizar colecta de recursos monetarios, bienes y productos.

Jalxataña: Acción de realizar una cooperación a favor de una persona sea familiar o puede ser amistad.

Jani suma jakaña: Vivir mal, llevar una vida llena de problemas.

Jani suma manq'asiña: Vivir en contrariedad, sin compartir, hostilidad.

Jani wali sarnaqaña: no vivir bien como persona. Vivir con problemas.

Jani jucha jakiña: No tener problemas con nadie dentro de la comunidad.

Jaqi: Persona o ser humano.

Jaqinchasiña: Hacerse persona. Puede usarse como sinónimo de *panichasiña*.

Jasxaraña: Temer o poseer miedo en realizar algo.

Jawst'asiña: Invitar a alguien para algún fin.

Jayra jaqi: Persona perezosa, persona que trabaja con desánimo, que generalmente es mal visto dentro de la comunidad.

Jiskhisiña: Discutirse, responder, reñirse.

Jiwata chhaqtayiri saraña: Ir al entierro de un difunto.

Jiwiri: El quien fallece.

Jucha: Error, ofensa, delito, pecado.

Jucha jakiña: Ofender, discutir con alguien o entrar en problemas con personas.

Jumataki nataki: Para ti, para mí, expresión utilizada por las familias y comuneros para ayudarse mutuamente en la realización de alguna actividad.

Kanka: Carne de cordero asada en brasa, puede ser también de otro animal.

Katja: Agarre mitológico por algún lugar sagrado de la tierra.

Khuyapt'ayaña: Apiadarse, compadecerse de alguien.

Khuskhata: Por igual.

Khuskhata taqpachaniru churarapitāta: Se usa como indicación para que alguien lo distribuya a todos. Vas a dármelo por igual.

K'uchi sarnaqaña: Vivir alegremente en el contexto social.

K'usa: 'Chicha', bebida preparada a base de fermento de granos de cebada molida.

Kutt'ayaña: Devolver lo prestado o lo solicitado.

Lanti: En vez de alguien, o realizar algún bien en representación de otra persona, o también reemplazar con otro.

Lantisiña: Intercambiar.

Llamayjasiña: Escarbar tubérculos como papas, ocas para el dueño de la chacra a cambio de recibir una cantidad de dichos tubérculos por la fuerza de trabajo empleado.

Llampt'aña: Tranquilizarse, no alterarse.

Llawlla: Rebaño mitológico que camina suavemente sin provocar bulla.

Llawllani: Lugares, que tienen o son fuente mitológica de los rebaños, o también ir con calma o delicadeza.

Lunthata: Ladrón.

Lunthatașiña: Robar algo para uno mismo.

Lurt'aña jani jayrasisa: Trabajar, hacer algo sin pereza.

Maya amtawiruki puriña: Ponerse de acuerdo, llegar a un consenso.

Mayakiña: Ser uno solo, sentirse como una sola persona.

Mayacht'asiña: Unificarse.

Mayja chuymaniña: Ser indiferente.

Maykipa luraña: Distribuirse y cultivar los surcos de una parcela de manera intercalada.

Mink'a: Ayuda solicitada.

Minkt'asiña: Acción de suplicar ayuda para realizar alguna actividad.

Misa o mesa: Ofrenda completa o banquete simbólico, ofrecida por parte de las familias aimaras a las deidades en ocasiones apropiadas, a través de la intermediación de un yatiri.

Munasiña: Acción de mostrar cariño, afecto entre personas dentro del contexto social.

Munasirinaka: Personas generosas.

Muquru: Postre de forma de bombones preparado con harina de cañihua tostada y mezclado con *k'usa*.

Nayra: Adelante, antes, primero, ojo. Puede referirse al tiempo pasado o estar en adelante.

Pachamama: 'madre tierra', en este caso se refiere específicamente a la tierra de cultivo. Deidad femenina, la cual es representada por un pequeño terrón.

Pampachasiña: Literalmente significa nivelar, allanar; conceptualmente se refiere a perdonarse, reconciliarse.

Panichasiri: Es el hecho de formar una pareja, es convertirse de uno en dos, *chachawarmi* (marido y mujer). Hecho que es valorado por la sociedad aimara.

Phawaqaña: Se refiere al hecho de separar y entregar algunos surcos sembrados de cebada, trigo, quinua, cañihua de la parcela de uno, a alguien, para que en el momento de la cosecha se lo recoja sus productos. Es una forma de cooperación practicada por los padres para apoyar a sus hijos (as) o viceversa, o también a hijos quienes se casaron hace poco tiempo.

Phiru jaqi: Persona insensible.

Phuqaña: Acción de cumplir con las deudas o favores recibidos.

Purapata waxt'asiña: Convidarse mutuamente. Hace referencia a la acción de intercambiar bebidas, fiambres, productos alimenticios.

P'iqi ch'uqt'asiña: Literalmente significa amarrarse la cabeza, conceptualmente se refiere a la práctica de la paciencia, a la virtud de la tolerancia.

Q'alpacha: Todos, totalidad. Incluir a todos con determinado fin.

Qamaña: Estar, permanecer, quedarse en un lugar por un determinado tiempo, estadía. Lugar diseñado y eventual para protegerse del viento, la lluvia.

Q'apa jaqi: Persona trabajadora y ágil.

Qhipa: Atrás, posterior o tiempo venidero.

Qhipartata: Postergado, atrasado.

Ququ: fiambre o comida de medio día, preparada a base de papas, ocas, habas, chuño sancochadas, *k'ispiñu*, (bollos de harina de quinua cocidas al vapor), *thaxthi* (panecillos de harina de quinua freídos en sartén).

Sarnaqaña: Literalmente significa andar, caminar, conceptualmente se refiere al comportamiento, a las acciones cotidianas de las personas.

Sart'aña: Visitar a alguien, también se usa como término para pedir la mano para que ya sea su pareja.

Sataqaña, satjaña: Se refiere al hecho de separar y entregar algunos surcos sembrados de tubérculos como papa, oca de la parcela de uno a alguien. Es una forma de cooperación realizada mayormente por los padres para apoyar a los hijos (as) o viceversa.

Suma: Adjetivo calificativo, con el cual se refiere a bonito, bello, estético, bueno, agradable, pacífico, generoso.

Suma jaqi: Persona generosa.

Suma jakaña: Vivir en armonía, vivir de acuerdo a las costumbres, normas comunitarias establecidas.

Suma manqt'asiña: Literalmente significa, comer bonito, con estética; conceptualmente se refiere a comer compartiendo con los demás lo poco que haya. El comer juntamente con los demás compartiendo, aunque sea un poco, es bonito, es agradable, es ético-moral.

Suma utjaña: Literalmente se refiere a existir bonito, conceptualmente se refiere a vivir bien de acuerdo a las costumbres establecidas, con ética, moral.

Suma aywinaqaña: Literalmente significa andar colectivamente en armonía, conceptualmente se refiere al buen convivir de las familias, vecinos, comuneros.

Suma juchhant'asiña: Literalmente significa beber bonito, conceptualmente se refiere al beber bebidas compartiendo con los demás en colectividad y armonía. El beber compartiendo, aunque sea una copa y sin terminar en pleitos es bonito, agradable, ético y moral.

Suma sarnaqaña: Literalmente significa andar, caminar bien, bonito. Conceptualmente se refiere al comportamiento, a la conducta moral que las personas deben guardar en cada instante dentro de la comunidad.

Sumankaña: Estar en un estado de cordialidad, armonía con los semejantes.

Sumaptaña: Retornar a un estado armonía.

Tapa: Nido o lugar donde uno vive.

Tapani: Dueño del nido, o de ese espacio de terreno.

Taqi chuymampi: Con todo ánimo, entusiasmo y voluntad.

Taqpacha: considerar a todos de manera inclusiva.

Thaki: Camino, también como dirección de convivencia.

T'inka: Bebida o licor.

T'impu: Puchero, variedad de plato de comida, generalmente carne de cordero, muy popular en diversas fiestas.

T'iwka: ‘Maldición’ que causa problemas de salud a la persona.

Tumpasiña: Percatarse de los demás, realizar visitas sea entre familiares u otras personas allegadas.

Tumpiri o tumpt'iri saraña: Ir a visitar a familiares, amistades u otras personas allegadas a la familia y con fines más concretos.

Uñisq'ara: Persona egoísta, odiosa, que puede hacer daño creando problemas.

Uñkatasiña: Llevarse rencor, resentimiento con alguien.

Uta Jak'a: Vecino que vive cerca a la casa.

Uta utachasiriru saraña: Ir al techado de la casa de alguien, que básicamente es familiar o amistad.

Utachiri: Es la persona como dueña techa su casa, también se le denomina al albañil.

Utjaña: Existir, vivir.

Uywa ch'uwaña: Rito de acción simbólica de dar de beber a los ganados.

Uywiri: El quien cría, criador. Lugar sagrado que cobija a las personas en determinados lugares.

Waki: Acuerdo entre el dueño de la parcela y el labrador, para trabajar y distribuirse equitativamente la cosecha. La forma de trabajo consiste en, el quien no tiene parcela se compromete a roturar, poner la semilla, a su vez realizar los aporques respectivos; para la cosecha, entre el dueño y el labrador se distribuyen los surcos de manera intercalada y cada quien se recoge los productos. El periodo de usufructo acordado es por tres años consecutivos, luego al terminar la parcela es devuelto al dueño.

Wali sarnaqaña: Literalmente indica andar, caminar bien, correctamente; sin embargo, específicamente hace referencia al buen comportamiento, a la conducta moral de una pareja de cónyuges, a la fidelidad.

Warminiskasina jaka warminpi sarnaqaña: Cometer adulterio, infidelidad por parte del varón.

Warthapiña: Reunir, amontonar, diferentes productos o acopio de alimentos para ser consumidos en una actividad social.

Waxt'a: Convite, ofrenda ritual y simbólica.

Waxt'aña: Acción de convidar, compartir algo a alguien.

Yanapt'aña: Acción de prestar ayuda de manera voluntaria o solicitada a alguien de sus semejantes.

Yiyäqaña: Atender, respetar, considerar. De la misma manera se refiere a la importancia que se debe de tener ante la sociedad.

INTRODUCCIÓN

A pesar de la coerción por la vida moderna, las familias y pobladores aimaras del centro poblado de Chancachi y comunidades aledañas, ubicadas en la zona media del distrito de Acora, provincia y departamento de Puno, en su vida cotidiana, en sus labores agrícolas-pastoriles, en sus celebraciones vitales y sociales vienen practicando la costumbre, el principio ético-moral, denominado *suma jakaña*, dos vocablos aimaras que al ser traducido literal y sintácticamente al español, quiere decir vivir bien, pero en un sentido ético-moral; *suma jakaña*, son vocablos expresados para referirse a un tipo de relaciones sociales, impregnado de cariño, respeto, armonía, reciprocidad, como señala Alanoca (2012), “el *suma qamaña* o *suma jakaña* se explicita a nivel de las relaciones familiares y sobre todo de la comunidad” (p. 63).

Los vocablos *suma jakaña* o *suma jakasiña* actualmente hablado por los aimaras del sur del departamento de Puno, república del Perú, para referirse a la conducta ética-moral que deben cuidar, mantener los pobladores sea dentro de la familia, en la comunidad y con las demás formas de vida, viene a ser un equivalente de las expresiones *suma qamaña*, hablado por los aimaras del país de Bolivia y *allin kawsay*, *sumaq kawsay* hablado por los quechuas del Perú, como del país de Ecuador, Bolivia.

La investigación del *suma jakaña*, nace a partir de la variada literatura que solo mencionan de manera superficial su estructura social real, mas no profundiza, ni amplía su análisis, menos recogen la información a partir del propio idioma del poblador. Mediante la investigación realizada en campo y previa revisión del antecedente bibliográfico, se ha recogido información de carácter cualitativo, la cual será de mucha utilidad para investigadores, intelectuales interesados en conocer la estructura del *suma jakaña* o modelo de vida basado en la práctica de valores o principios éticos-morales comunitarios, practicados por las familias y comuneros aimaras de ésta zona.

La tesis está dividido en cuatro capítulos, en el primero, se expone el referente teórico – conceptual y los antecedentes existentes respecto a estudios realizados sobre temas como: buen vivir, vivir bien, convivir bien, *sumaq kawsay*, *allin kawsay*, *suma qamaña*; en el segundo capítulo se detalla sobre los siguientes componentes de la investigación: el planteamiento del problema, las interrogantes, la justificación y los objetivos de la investigación; en el tercer capítulo se menciona el abordaje metodológico de la investigación, la cual se desarrolló mediante el enfoque cualitativo, donde se usó para

recoger la información, métodos como la observación participante, la convivencia, el diálogo dirigido; estrategias como entrevistas realizadas en el idioma aimara; instrumentos, como el uso de una reportera, guías de entrevista y de observación previamente aprendidas. El trabajo en gabinete consistió en la transcripción y traducción de la información grabada, posteriormente en el análisis de los conceptos e identificación de categorías principales como de los principios éticos-morales.

En el cuarto capítulo se presenta los resultados y la discusión, en la cual se expone los hallazgos alcanzados como producto de la investigación ejecutada. Este acápite se divide en cuatro partes, en el primero, se menciona las características generales del ámbito de estudio; en el segundo, se desarrolla la relacionalidad comunitaria y holística del *suma jakaña*, en este apartado se desarrolla los siguientes subtemas como: la socialidad familiar o convivencia conyugal, la socialidad interfamiliar, la socialidad comunitaria, la socialidad intercomunal, la relacionalidad del ser humano (*jaqi*) con el entorno natural, con las deidades, con los difuntos; en el tercero, se detalla los valores éticos aimaras del *suma jakaña*, los cuales son la paciencia, la laboriosidad, la armonía, el aliviar las ofensas al corazón, el respeto, el saludo, la conversación, la honra u honor, la reciprocidad, el ir a visitar para percatarse de los seres queridos (*tumpt'iri saraña*), la comunitariedad, la unidad, la práctica de la colecta, el compartir o convidar, el cariño, el buen humor.

Dentro del principio de reciprocidad como el corazón de la diversidad de formas de cooperación, se tiene las siguientes formas: el *ayni* o ayuda mutua, el *yanapta* o simplemente ayuda, la *mink'a* la ayuda solicitada, el *chikata luraña* o trabajar al partir, el *waki* o concertar para tener parte, *maykipa luraña* o intercalar, *sataqaña*, *phawjaña* o separar surcos sembrados, *chikata wawachayaña* o criar por la mitad de la cantidad de las crías, *llamayjasiña* o escarbar por productos, *awatjasiña* o pastar por algún bien, *arktayaña* o ayudar de pasada.

En la última parte, se desarrolla sobre la sabiduría del *suma jakaña*, donde se desarrolla la filosofía del *suma jakaña*, la cual es planteada como un camino o *thaki*, por la cual todos deben transitar; también se desarrolla los cuatro cardinales del *suma jakaña*, esquema de vida que integra y pone de manifiesto la ubicación del ser humano (*jaqi*) en el mundo - *akapacha*. Además, se desarrolla el principio de la reflexión, expresado en la frase "*qhipa, nayra uñt'asisa sarnaqaña*", es decir, "andar viendo el adelante y lo posterior".

CAPÍTULO I

REVISIÓN DE LITERATURA

1.1. Contexto y marco teórico

1.1.1. Cultura, análisis de cultura y cultura andina

El estudio del tema de Buen Vivir o Vivir Bien, para su análisis y comprensión, en la presente investigación es abordado a partir de bases teóricas del análisis e interpretación de la cultura, sus dimensiones y de su relación con la estructura social; es decir, la cultura entendida como la dimensión ideológica, espiritual de la sociedad humana.

En esta perspectiva, la definición adecuada de cultura es la de Geertz, quien señala que la cultura es concebida como “una pauta históricamente transmitida, de significados, materializados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas, expresadas en formas simbólicas a través de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y actitudes ante la vida” (Geertz, 2003/1973, p. 88). A partir de ésta definición, el análisis de la cultura entonces, consistiría en la búsqueda de significados, como en una ciencia interpretativa y no como en una ciencia experimental que busca leyes.

Por otra parte, Van Kessel (1992) indica que, entre cultura y estructuras sociales existe una determinación recíproca, por lo cual considera que la cultura está presente en todas las obras y estructuras de la sociedad como una dimensión espiritual; pero, específicamente se encuentra en el nivel de la superestructura ideológica o consciencia social, donde se distingue tres niveles: la cosmovisión, la cual ofrece una explicación (mito)-lógica del mundo y una orientación valorativa; la fé, religiosa o secular hace identificar afectivamente al hombre con el cosmos

ordenado; la ética, conjunto de pautas de conducta producidas por el sistema de valores. (pp. 68-69). Por su parte, Horta y Rodríguez (2003, p. 55-84) señalan que la ética es la ciencia perfectiva de la persona a través de sus actos propios, es la ciencia que enseña a “vivir bien”, a vivir moralmente, obedeciendo las inclinaciones más íntimas, fundando todas nuestras acciones en la realidad, en la razón, en la voluntad y libertad que existe en cada ser – el ser perfecto –, lo cual de algún modo ya está en nosotros y lo que nos corresponde es desarrollar con nuestros actos toda esa capacidad.

En relación a la ética andina, Esterman (2006) señala que, el orden moral, corresponde a un sistema de relaciones complementarias y correspondientes; por lo cual, la ética –en el contexto andino– no se acentúa exclusivamente en la reflexión sobre la normatividad del comportamiento humano, sino, trata sobre el ‘estar’ (lugar) del hombre dentro del todo holístico –el *pacha* (cosmos)-, y tiene las siguientes características:

1. Es racio-mórfica en sentido pachasófico, no es racionalista.
2. Es colectiva y hasta meta-antropológica, no es una ética individual,
3. Al referirse a la naturaleza no se refiere a la naturaleza del hombre, sino al *pacha* (p. 246-249).

Por otro lado, Alcántara (2014), a partir del análisis de las obras de Clifford Geertz (1992), Jhon B. Thomson (1998) y Eunice Ribeiro Durham (1984), señala que, “la cultura, es la dimensión espiritual, subjetiva y significativa de la sociedad, que genera los entusiasmos colectivos, la cohesión y la direccionalidad de las acciones de los hombres y colectividades” (2014, p. 28).

A partir de lo expuesto, entendemos la cultura como la dimensión subjetiva de la sociedad, de acuerdo con los cuales la gente interactúa en el medio social; ésta dimensión de la consciencia social estaría constituido por tres niveles, tal como Van Kessel (1992) menciona: la cosmovisión, la fe y la ética. A partir de la mencionada clasificación se infiere que cultura se refiere a la cosmovisión, los valores, la fe incluyendo la identidad (este último carácter lo encontramos en la obra de Alcántara, 2014, p. 34-36), los cuales vendrían a ser los aspectos que influyen, incluso determinan nuestras formas de conducta y/o comportamiento en la sociedad.

Los aspectos vistos u observados a simple vista en la realidad social, como los comportamientos, actos o acciones conformados por los movimientos de las personas, vestimenta, desplazamientos, danzas, reuniones, incluso sus formas de comunicación (lenguaje) en su vida cotidiana, en el fondo, serían expresiones de un conjunto de concepciones adquiridas social e históricamente, al cual se le denomina como conciencia social, estructuras significativas o dimensión subjetiva.

Desde esta perspectiva simbólica, las dimensiones de la cultura según Alcántara (2014) son: la cosmovisión, los valores, la identidad los cuales a continuación se desarrolla:

1.1.1.1. Cosmovisión

Grillo (1993a) en un apartado de una obra publicada por PRATEC, considera la cosmovisión como la “intuición de la totalidad del mundo” (p. 14); asimismo, desde la perspectiva de la diversidad cultural, Grillo (1993a) menciona que “cada pueblo tiene formas diferentes de ver el mundo” (p. 14). Por lo cual cosmovisión, vendría a ser esa forma particular de ver el mundo, esa intuición, visión, concepción o percepción singular que tiene cada pueblo respecto al tiempo y espacio que les circunda.

Por su parte Van Kessel (1992) señala que, “la cosmovisión ofrece al hombre la explicación (mito-) lógica de, y la orientación valorativa en su mundo, brindándole a la vez la satisfacción básica de una interpretación de su sentido y razón” (p. 68).

1.1.1.2. Valores

Todas las sociedades humanas establecen ciertos parámetros de comportamiento, de los cuales algunos son admirados, estimulados y premiados, otros son vituperados, prohibidos y castigados; no únicamente los bienes materiales o económicos tienen valores, sino, los actos de las personas también son calificados, juzgados si son buenos o malos; en este entender, de manera general el valor es una cualidad que es atribuida de manera colectiva a las acciones o a las cosas (Silva, 1998, p. 216).

1.1.1.3. Patrones de conducta

Con respecto a la conducta modelada, Benedict (1993, p 179) señala que, “una cultura, como el individuo, es un modelo más o menos consistente de pensamiento y acción. En cada cultura se observa que hay propósitos característicos que no han sido compartidos por otros tipos de sociedad”. Es decir, una cultura es un modelo de conducta humana, incluso, un modelo particular.

Por patrones culturales Silva (1998, p. 215) parafraseando a Benedict, indica que, son ciertos grados modales de un determinado pueblo que de acuerdo con los cuales el grupo espera que sus miembros conformen sus actitudes, y que están orientados por el sistema eje de la vida social, el sistema de valores.

1.1.1.4. Identidad

La identidad es un concepto de carácter psicológico y social, el cual hace referencia a la pertenencia a un determinado grupo humano, en cierto modo somos el grupo al que pertenecemos, sin embargo, simultáneamente también pertenecemos a varios grupos sociales (Van Kessel, 1992, p. 301); pero la identidad tiene tres acepciones, se conceptúa como información personal, autoestima y sentimiento de pertenencia a un grupo. (Fukomoto, 1986).

Por su parte, Alcántara (2011) señala que la identidad es el conjunto complejo de sentimientos y sensibilidades de las colectividades o las personas que pertenecen a ellas; desarrolla el sentido de identificación, pertenencia, posicionamiento individual y social en la estructura de la sociedad, y el sentido subjetivo del orgullo y prestigio de lo propio, de la esencia particular (p. 53).

1.1.1.5. Cosmovisión y valores de la cultura andina

1.1.1.5.1. Cosmovisión andina

Respecto a la cosmovisión aimara, Van Kessel (1993) señala que para el aimara el cosmos es uno e integrado, una totalidad orgánica, por lo cual, la mantención de esa integridad orgánica es obligación de todos los seres humanos, debido a que en la cosmovisión aimara existe una forma de correlación simbólica entre los fenómenos naturales y la conducta humana,

donde, la infracción de las costumbres comunitarias, la conducta anormal como el adulterio, el aborto, las agresiones o peleas entre humanos es motivo de presencia de anomalías en el ambiente natural, el cual se manifiesta en catástrofes climáticas meteorológica como granizada, sequías, inundaciones, además en plagas, enfermedades, infortunios; sin embargo, ese desequilibrio puede ser recuperado mediante la realización del ritual andino, el cual en su esencia cumple el rol de reintegrar a las partes del cosmos, de la comunidad.

Según Rodríguez (1997) las características centrales de la cosmovisión andina serían lo siguiente: El mundo andino es un mundo vivo, abierto a lo inesperado; todo es naturaleza y colectividad, no hay jerarquía de dominación; es un mundo inmanente, todo ocurre dentro del mundo; su tiempo es cíclico que sintoniza con un mundo vivo; el pacha y el ayllu, es el espacio de realización de la vida; es un mundo de conversación, complementariedad, incompletitud y reciprocidad; un mundo de la diversidad y la variabilidad; es una cultura criadora de la re-creación y la regeneración (pp. 45-56).

El mundo andino – el *pacha* (cosmos) – es una colectividad natural, que comprende tres formas de comunidades: las comunidades de *huaca* o deidades, las comunidades humanas multiétnicas y las comunidades de la *sallqa* o naturaleza. Estas tres comunidades no existen por separado, se necesitan vitalmente la una a las otras, por lo cual no son viables por separados. No son comunidades que existen para sí solas, sino existen para la mejor vida de la colectividad natural: La individualidad es inviable (Grillo, 1993a, p. 26).

1.1.1.5.2. El saber y la ritualidad

Con respecto a la relación entre el *pacha* (cosmos), el saber y el ritual, Kusch (1970) señala que el cosmos andino se sostiene entre la ventura y el infortunio, y que en cualquier momento el estado del cosmos puede revertirse, de ahí que el saber andino consista en realizar casi siempre un ritual para mantener el equilibrio del *pacha*; por lo cual, el saber andino, es

un saber que está relacionado con vivir, con criar, multiplicar, y no es un saber de causa y efecto.

Respecto al concepto de rito, Cazeneuve (1971) indica que un rito es:

Un acto individual o colectivo que siempre,...se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente las que constituyen lo que en él hay de ritual. Un gesto o una palabra que no sea la repetición siquiera parcial de otro gesto u otra palabra, o que no contengan elemento alguno destinado a que se repita, pondrán constituir, sí, actos mágicos o religiosos, pero nunca actos rituales. (p. 16)

Por su parte, Duch (2001) parafraseando a Cazeneuve, señala que “llamamos rito a un acto que se repite con una eficacia que es, al menos en parte, de orden extraempírico” (p. 185). Asimismo, el Duch (2001) menciona que la diferencia conceptual entre ritual y rito, consiste en que:

Un ritual es un complejo de acciones rituales, que se practica por unas circunstancias muy precisas como, por ejemplo, la misa católica o el bautismo cristiano; mientras que, con el término rito se designan a los componentes de un ritual como, por ejemplo, la triple aspersion con agua del neófito o la muestra de la hostia después de la consagración en la misa católica. (p, 184)

En cuanto al, para qué de un ritual aimara, Van Kessel (1993) indica que “la ceremonia -el ritual aimara- tiene el sentido de terapia colectiva y de medicina curativa simbólica que sana efectivamente la comunidad y la tierra, concebidas ambas como cuerpo orgánico, enfermo y en vías de desintegrarse” (p. 56). En el segundo párrafo después de la mencionada cita, el mismo autor menciona lo siguiente, “así, la ceremonia del pago a la tierra había de reforzar la integración de las estructuras de la comunidad en el momento crítico y trascendental, de su desarrollo y proyección al futuro” (Van Kessel, 1993, p. 57).

1.1.1.5.3. Valores y ética andina

“En términos generales el valor es lo deseable, en la vida del grupo los juicios se ordenan con relación a una escala que va de lo positivo a lo negativo, de lo bueno a lo malo, de lo deseable a lo indeseable” (Silva, 1998, p. 216). Así un acto moral positivo vendría a ser un acto valioso moralmente, es decir un valor, y lo es justamente en cuanto lo consideremos bueno. Conceptuado la noción de valor, en seguida se pasa a mencionar algunos valores de la cultura andina:

a. Reciprocidad

Esterman (2006) señala que, en los pueblos andinos las relaciones humanas se rigen por el principio de la reciprocidad, o sea - por la correspondencia complementaria de actos y consecuencias -; la reciprocidad es un principio ético trascendental, que no termina en las relaciones humanas, en el fondo, se trata de un principio cósmico universal de ‘justicia’. El principio de reciprocidad ética, rige en todos los ámbitos y tiene una fuerte connotación ritual, aquí, la mayoría de los rituales típicamente andinos, tienen como finalidad lograr el favor de las fuerzas naturales, del *pacha* (cosmos) mediante una retribución recíproca, simbólica como - el ritual *misa luqtaña* (despacho o pago) -, que también consiste en una forma simbólica de retribución o recompensa recíproca por la generosidad del sol, de la lluvia, de la tierra. Pero, el principio ético de reciprocidad se da sobre todo en el campo del trabajo, la forma más conocida de reciprocidad laboral es el *ayni*, que es, en el fondo, la ayuda mutua, recíproca (pp. 258-259).

b. Armonía

Según Grillo (1993c) la armonía en el contexto andino, es criada en forma permanente con la participación de cada uno de los miembros de la colectividad, en ese mundo no quepa la exclusión, la discriminación; ahí cada uno de los elementos existentes sea el mismo hombre, los árboles, la piedra, las montañas son considerados como una persona; en el mundo andino, criar la vida significa criar las buenas condiciones

posibles para la vida de la colectividad y no con fines de dominación de los unos a los otros (p. 302-303).

c. Trabajo

El trabajo dentro de la concepción aimara es entendido como interacción holística y pautado por la ritualidad, es un contexto festivo y alegre. La siembra, la cosecha, el mercado de los animales, la construcción de la casa, los ‘trabajos’ comunales son festivos. Para los aimaras el ‘trabajo’ es parte fundamental de la vida (Medina, 2011, p. 50).

Por otra parte, Esterman (2006) advierte que, algunos valores primordiales que actualmente se practican entre las familias andinas, como el amor desinteresado, la generosidad unilateral, el perdón incondicional, la libertad y responsabilidad personal, la autonomía individual y la universalidad de los derechos humanos, corresponderían al Occidente (p. 259).

Por su parte Alcántara (1995) al analizar la cosmovisión andina e identidad, identificó un cierto número de normas sociales, como: la armonía, la cooperación, la solidaridad, la ayuda, el compartir e intercambiar, la equidad, el bienestar colectivo u colectivismo, la identidad con la familia y el territorio (p. 19), los cuales se originan en la visión mítica que el poblador andino tiene sobre el espacio, el tiempo y la vida.

1.1.2. Concepto y definición del Vivir Bien

1.1.2.1. Concepto:

Según Dávalos (2008) El Buen Vivir es una concepción de la vida alejada de los parámetros más caros de la modernidad y del crecimiento económico, del individualismo, de la búsqueda del lucro, de la relación costo-beneficio como axiomática social, de la utilización de la naturaleza, de la relación estratégica entre seres humanos, de la mercantilización total de todas las esferas de la vida humana, de la violencia inherente al egoísmo del consumidor, etc. El Buen Vivir expresa una relación diferente entre los seres humanos, con su entorno social y

natural; incorpora una dimensión humana, ética y holística al relacionamiento de los seres humanos tanto con su propia historia cuanto con su naturaleza.

Tortosa (2009) define el Buen Vivir de acuerdo a sus contextos (étnico, lingüístico, cultural) utilizando sus propios vocablos, así, la expresión buen vivir, en las diversas lenguas de los países centrales, hace referencia al disfrute individualista, material, hedonista e incesante; las palabras similares utilizadas serían buena vida, vivir bien; es así que en España buen vivir, significaría comer, beber, y dormir.

Sin embargo, Buen Vivir en contextos como en Ecuador, en el idioma quichua, vendría a ser *sumaq kawsay*, vocablo que expresa la idea de una vida no mejor, ni mejor que la de otros, ni en continuo desvivir por mejorarla, sino simplemente buena y no una buena vida.

En el contexto étnico, lingüístico del aimara boliviano es *suma qamaña*, vocablo que, traducido al español, indicaría como “Buen Convivir”, una expresión que introduce el elemento comunitario, por lo que hace referencia a una sociedad buena para todos en suficiente armonía interna.

Según Neil (2011), luego de una revisión de varios testimonios del concepto de Buen Vivir, en varias partes del mundo, concluye que, se encuentra “más en el estar y en el ser que en el tener, esta última apela a una idea de acumulación”.

1.1.2.2. ¿Para los naturales de pueblos quechuas, aimaras qué es Vida Buena?

Medina (2011), mencionando a Rengifo, señala que, para los campesinos muchik la vida buena o ‘vida dulce’, significa disponer de bienes suficientes para la reciprocidad, como de chacras floreciendo, de animales que criar, de tiempo para compartir en las fiestas y de un espacio territorial para poder realizarlas todas ellas, luego, como resultado de ese conjunto de realizaciones brota valores humanos como la amistad, la alianza, la cooperación mutua, los cuales son cultivados mediante interacciones armoniosa e integrativas.

Continuando, según Grillo (1993a) indica que, la plenitud de la vida en el contexto andino, está relacionado con la plenitud de la armonía, la cual es criado

mediante la conversación, la reciprocidad entre todas las diversas formas de vida existentes en el pacha (cosmos), donde nadie queda excluida, y que ésa plenitud, consiste en gozar de todo un poco, sin aferrarse; en vivir la simpatía, la empatía, en realizar la armonía; además, en el que también está vinculado la austeridad y la delicadeza (p. 23).

La vida en los andes, tan cargada de sacralidad, consiste pues fundamentalmente, tanto en “saber criar como en saber dejarse criar” (Grillo, 1993a, p. 30); Sin embargo, nos preguntamos a partir de qué hecho viene esta proposición, el autor indica poniendo un ejemplo, si bien el hombre cría la papa, ésta de la misma manera cría al hombre.

En conclusión, la ‘vida dulce’ para las familias campesinas andinas, consiste en tener lo necesario y suficiente, en un vivir austero y diverso fluido por el cariño, donde no se excluye a nadie; es un modelo de austeridad, equilibrio y suficiencia de lo bueno, bello y necesario, donde nadie es excluido (Medina, 2011, p. 54).

1.1.2.3. Definición

Según Huanacuni (2010), para el pueblo Aimara de Bolivia, *suma qamaña* se traduce como Vivir Bien o Vivir en plenitud, el cual de manera general significa “vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia” (p.37).

Asimismo, Huanacuni (2010) menciona algunos rasgos característicos del Vivir Bien, los cuales vendrían a ser: La convivencia; la vida sencilla, alejado del lujo, la opulencia, el derroche y el consumismo; la vida basada en la práctica de valores como, la armonía, el equilibrio, la complementariedad, el consenso; la vida en comunidad, en hermandad; la vida en armonía entre las personas humanas, entre los pueblos, lo mismo con la naturaleza y con toda forma de vida. Pero se debe diferenciar que, el vivir bien no es lo mismo que el vivir mejor, debido a que el vivir mejor implica vivir a costa del otro.

1.1.2.4. Acepciones del Vivir Bien

Farah y Vasapollo (2011) nos menciona que el Vivir Bien, es expresado en varios vocablos aimaras, y la principal sería el *suma qamaña*, a su vez nos da a conocer que el Vivir Bien tendría varias acepciones o significados, como: ‘vivir en paz’, ‘vivir a gusto’, ‘convivir bien’, llevar una ‘vida dulce’, ‘criar la vida del mundo’ con cariño; también otros autores mencionan el *sumaq kawsay* como ‘vivir bonito’ (*Terra des Homes-Alemania*, 2013), *suma jakaña* como ‘buen caminar’ (Ishizawa, 2013).

1.1.2.5. Etimología y análisis lingüístico de los términos: *suma qamaña*, *sumaq kawsay*, *suma jakaña*

A partir de trabajos de otros autores en seguida se pasa a analizar los vocablos aimaras, como: *suma qamaña*, *suma jakaña* y quechuas como: *sumaq kawsay*, expresiones que están relacionadas con el Buen Vivir o Vivir Bien.

a) *Suma qamaña* = convivir bien, vivir bien

Suma, se describe como: “bonito, hermoso, agradable, bueno, amable”; pero también “precioso, excelente, acabado, perfecto” (De Lucca y Layme como se citó en Albó, 2011). Pero el término lingüístico *suma*, contiene otros significados, “el vocablo *suma* tiene un sentido de plenitud que no se le da en castellano” y que “ya puede incluir en sí mismo ‘el mayor grado posible’” (Albó, 2011, p. 135).

Mientras *qamaña*, significa habitar, vivir [en determinado lugar o medio], morar, radicar. También es el nombre que se da al lugar abrigado y protegido de los vientos, construido con piedras en forma de un semicírculo, para que, desde allí los pastores, mientras descansan cuiden sus rebaños. *Qamaña*, desde sus diversos ángulos, es vivir, morar, descansar, cobijarse y cuidar a otros, en su segundo uso, insinúa también la convivencia con la naturaleza, con la madre tierra *pachamama* (Albó, 2009, p. 26).

Por lo tanto, *suma qamaña* o *suma qamasiña* significa ‘convivir con bondad y generosidad’, es decir, [con] vivir bien, no unos mejor que otros

ni a costa de otros. En este entender *suma qamaña*, hace referencia a que todo el conjunto social debe ser del todo bueno, sin embargo, esa buena convivencia no se concibe que sólo sea entre los humanos, sino, también incluye a los animales, las plantas y la *pachamama* (Albó, 2009), *qamiri* quiere decir ‘riqueza de vida’ o el que ‘sabe vivir la vida’ (Mamani, 2011, p. 66).

b) *Sumak kawsay* = buen vivir

Sumak, es lo plenitud, lo sublime, excelente, magnífico, hermoso (a), superior, y *kawsay*, es la vida, es ser estando. Pero es dinámico, cambiante, no es una cuestión pasiva. Por lo cual *sumak kawsay*, significaría la vida en plenitud, es decir la vida en excelencia material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresa en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad. Aquí la perspectiva estratégica de la comunidad en armonía es alcanzar lo superior (Macas, 2010, p. 14).

c) *Suma jakaña* = vivir bien

Jakaña significa vivir, vida (Bertonio, 2011/1692, p 349), sin embargo, el vocablo *jakaña*, está constituido por la articulación de la raíz *jaka* que significa vida y el sufijo *ña* que la verbaliza como *jakaña*, expresión que según Albó (2009, p. 27) significa vivir, pero en un sentido simple; por lo cual, el autor opta por utilizar el término *qamaña* en reemplazo de *jakaña*.

Con respecto a las connotaciones semánticas que tienen estos términos lingüísticos quechuas y aimaras, Albó (2011) señala que, “desde una perspectiva puramente lingüística, *kawsay* se asemeja más al *jakaña* aimara, y que la traducción quechua que mejor captaría los matices de *suma qamaña* sería *allin kawsay* o *allin tiyakuy*” (p.137).

Por otra parte, cabe mencionar que con el vocablo *jakaña* también se le denomina a la placenta (Van den Berg, 1985, p. 74), en el mismo diccionario Van den Berg (1985) señala que “el aimara manifiesta respeto sagrado por la placenta por motivo de su vinculación con la vida. Después del parto se la lava cuidadosamente y se hacen libaciones sobre

ella...Luego la adornan con flores, mixtura y papel estañado y la [entierran] en un lugar de la casa” (p. 74).

En cuanto a las traducciones de estos términos autóctonos al español Medina (2011) advierte que, el concepto de *suma qamaña*, como la expresión quechua *allin kawsay*, no tendría una traducción al castellano, ya que el vocablo “Vivir Bien”, sería una opaca metáfora que tiende a reducir antropocéntricamente su significado, y nos indica que la mejor traducción sería la expresión “Criar la vida”.

También la expresión *mal vivir* (como opuesto al Buen Vivir), no tendría un término equivalente en el idioma quechua, a lo referido Esterman (2006) señala que, “las concepciones del ‘bien’ y el ‘mal’ no tienen la misma acepción como en la filosofía occidental. El idioma quechua no posee ningún vocablo propio para ‘mal’; se lo expresa mediante la negación del ‘bien’: *mana allin* (‘no bien’) o a veces por el vocablo estético *millay* (‘feo’)” (p. 232).

1.1.2.6. Universalidad y particularidad del concepto de Buen Vivir

Respecto a la universalidad del Buen Vivir, Neil (2011) señala que no puede ser universalizado, ya que, “cada pueblo es único y no se puede imponer una definición. Cada pueblo va definiendo su propia interpretación de concepto del Buen Vivir” (p. 35).

Si bien los pueblos, tienen distintas identidades y por lo cual no tienen la misma concepción del Buen Vivir o Vivir Bien; sin embargo, en esa diversidad existe algo en común que los caracteriza, como la armonía, el equilibrio, el consenso, la importancia de la naturaleza, el respeto por todas las formas de existencia por debajo y encima del suelo, la búsqueda de un equilibrio entre lo espiritual y material, la armonía con la naturaleza, la vida colectiva y comunitaria, el respeto a todos los seres vivos que se encuentran en el entorno, la igualdad de condiciones en la sociedad (Neil, 2011, p. 36).

Queda en claro, por lo tanto, que el Buen Vivir es un concepto plural, mejor sería hablar de “buenos vivires” o “buenos convivires” que surge especialmente de las comunidades indígenas (Acosta, 2015, p. 327). En la misma perspectiva, los

valores culturales como productos de la sociedad humana, “al ser originados por la circunstancia social no son homogéneos ni iguales para todos los hombres ni para todas las culturas, si bien todos necesitan de ellos para la existencia social” (Silva, 1998, p. 217).

1.1.2.7. Diferencia entre la vida buena y la buena vida

Según Polo (1996), para los filósofos griegos como Sócrates, Platón, Aristóteles, en la *areté* tradicional, la cual estuvo vinculada a la aristocracia (*el gobierno de los mejores*), no hubo mucha distinción entre vida buena y buena vida, ya que la Grecia tradicional era pobre. Pero, la buena vida había perdido su condición cuando se rompió el equilibrio entre lo público y lo privado; cuando la *polis* era pequeña, la aristocracia se podía medir; pero cuando la *polis* creció, lo público se transformó en masa y la medida de la moral de los hombres (*del aristócrata*) se hizo insegura. Se acota que, para los griegos, la *polis* era el ámbito donde transcurría la vida humana, era el lugar donde se realizaba la vida buena, la vida virtuosa, digna.

Para los griegos la vida humana se resumía en la *areté*, en otras palabras, la *areté* significaba la vida buena, virtud; para los filósofos griegos del periodo clásico, virtud significaba, poseer la capacidad de continencia, el dominio de sí mismo, el saber conducirse, en este sentido se dijo que, “el alma dueña de sí, es dueña también de sus actos y al ser dueña de sus actos es fin para sí, libre para alcanzar la felicidad” (Polo, 1996, p. 12).

Mientras la buena vida, es la suficiencia material del vivir humano, pero para los filósofos griegos del periodo clásico, esa suficiencia era un problema, tenía un carácter vicioso.

La acumulación de recursos para los filósofos griegos del periodo clásico no era deseable, era perjudicial: si bien el hombre tiene que conseguir recursos para sobrevivir, incurre sin embargo en vicio si se empecina en esto; porque una vida garantizada desde el punto de vista supervivencial conduce a la ilusión de que con esto basta. Por lo cual, el proyecto de mejora humana, de crecimiento moral, se paraliza (Polo, 1996).

Podemos deducir que, el empecinamiento en la acumulación de recursos materiales y el disfrute de esa riqueza material vendría a ser parte de la buena vida, mientras la vida buena consistiría en llevar una vida mesurada guiada por la sabiduría.

La buena vida no es el fin en sí, tampoco ayuda a alcanzar el fin. Sin embargo, la vida buena basada en la virtud humana sí contribuiría a alcanzar el fin en sí mismo. El perfeccionamiento, el crecimiento moral, la felicidad es mejor que la buena vida.

1.1.3. Dimensiones de relaciones o interacciones (en la vida cotidiana de las familias aimaras): La relacionalidad en la cultura andina

Esterman (2006) menciona que, “la lógica andina está basada en el principio de la relacionalidad del todo” (p. 123), es así que la relacionalidad del todo es el rasgo fundamental de la racionalidad andina. Esta característica se expresa en el principio holístico, el cual afirma que en el mundo andino todo está de alguna manera relacionado con todo.

Asimismo, el autor señala que, en la ética andina el fundamento axiológico es el orden cósmico, la relacionalidad universal de todo lo que existe. Este orden obedece básicamente a los principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad. Los principios ‘lógicos’ de correspondencia y complementariedad se expresan en el plano ético sobre todo a través del principio de reciprocidad, la cual consiste en la correspondencia mutua entre dos sujetos (Esterman, 2006, pp. 250-253).

En síntesis, las relaciones o interacciones en el contexto andino son trascendentales, importantes para el fluir o continuidad de la vida; sin embargo, la característica singular consiste en que las relaciones no terminan únicamente entre los hombres sino las relaciones reciprocas también se manifiestan en todos los niveles y en todos los campos de la existencia.

Según Albó (2009), el buen convivir va rebalsando de la esfera familiar a la comunal y más allá y no es sólo una cuestión social, sino también política, ritual-sacral y hasta cósmica (pp. 33-34).

A partir del análisis de la religión del pueblo aimara contemporánea, - sincrética -, Van Den Berg (1985) señala que, a la base de la religión de los aimaras, yace una cosmovisión cuyo núcleo central se expresa en la admisión de existencia de un equilibrio fundamental, que penetra todas las esferas del universo, la naturaleza, la sociedad humana.

El universo, la naturaleza, y la sociedad están estrechamente interrelacionados, pero es el hombre quien, por sus pecados, puede desequilibrar el cosmos, mientras que, mediante sus ritos, puede mantener o restablecer el equilibrio (Van Den Berg, 1985).

a) Estructura social y red de relaciones sociales

Con respecto al término estructura, Silva (1998, p. 221) señala que se refiere a un tipo de disposición ordenada de partes, y en cuanto a estructura social, define como el conjunto de relaciones sociales internas y externas que articulan a los diferentes elementos del grupo, y que los cuales, le confieren al grupo coherencia, carácter de unidad, y como tal, también cumple otra u otras funciones en un ámbito más general de la sociedad y constituyen, parte de otra estructura mayor (Silva, 1998, p. 396).

Radcliffe-Brown (1993) menciona que, la estructura social, es una compleja red de relaciones realmente existentes que conecta a los habitantes entre ellos mismos y con la gente de otros departamentos, por lo cual los fenómenos sociales que observamos no corresponden a la naturaleza de los seres humanos individuales, sino a la red de relaciones por las que están unidos, y como parte de la estructura social están las relaciones de persona a persona, la diferenciación de individuos y de clases por su papel social; además, las instituciones sociales son el mecanismo por el que una estructura social mantiene su existencia y continuidad (p. 317-324).

b) El sistema de dones y la reciprocidad

Mauss (1979) al estudiar el 'sistema de prestaciones totales' en las sociedades llamadas primitivas, identificó que, entre los melanesios, polinesios, tribus australianas practicaban un sistema de intercambios de regalos o dones entre grupos, clanes, tribus, familias que teóricamente eran voluntarios, sin embargo, en la realidad eran sumamente obligatorios. Respecto a los objetos de intercambio

que los grupos humanos realizaban en aquellas sociedades Mauss (1979) señala que:

Lo que intercambian no son exclusivamente bienes o riquezas, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas [cortesías], festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias en las que el mercado ocupa sólo uno de los momentos, y en las que la circulación de riquezas es sólo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente. Estas prestaciones y contraprestaciones nacen de forma más bien voluntaria por medio de presentes y regalos, aunque, en el fondo, sean rigurosamente obligatorios bajo la pena de guerra privada o pública. (p. 160)

Además, Mauss (1979) señala que esa ‘prestación total’ comprende tres tipos de obligaciones: la obligación de dar, la obligación de recibir y la obligación de devolver (p. 204).

La obligación esencial del *potlatch** es la de dar (Mauss, 1979, p. 204). No menos importante es la obligación de dar; tanto a negarse, como olvidarse de invitar o negarse a aceptar, equivale a declarar la guerra, pues es negar la alianza y la comunión. Se da porque se está forzando a dar, ya que el donatario goza de una especie de derecho de propiedad sobre todo lo que pertenece al donante (Mauss, 1979, p. 169-170).

No es menos la obligación de recibir. No se tiene derecho a rechazar un don, a rechazar el *potlatch*, pues actuar de ese modo pone de manifiesto que se tiene miedo de tener que devolver y de quedar ‘rebajado’ hasta que no se haya devuelto. (Mauss, 1979, p. 208).

El *potlatch* tiene que devolverse siempre ampliamente e incluso cualquier don ha de devolverse con usura. La obligación de devolver es dignamente imperativa, de lo contrario se pierde la ‘cara’ para siempre si no se devuelven o se destruyen los valores equivalentes (Mauss, 1979, p. 210).

*Sistema de prestaciones totales.

c) El sistema de intercambio

Al estudiar poblaciones de las islas Trobriand, Malinowski (1986) menciona lo siguiente: los propios nativos desconocen las directrices generales de cualquier de sus estructuras sociales. Conocen las motivaciones personales, conocen los objetivos que persiguen, las acciones individuales y las reglas a que están sometidas, pero cómo se configura el conjunto de la institución colectiva es algo que escapa a su comprensión. Ningún nativo, ni el más inteligente tienen una idea clara del *Kula* como gran institución social organizada y menos aún de su función e implicaciones sociológicas (p. 96).

Respecto al *Kula*, Malinowski (1986) señala que, es un tipo de intercambio ritual intertribal de gran envergadura, lo llevan a cabo comunidades que ocupan un amplio círculo de islas y constituyen un circuito cerrado. Dos tipos de artículos, circulan sin cesar en sentidos contrarios. En el sentido de las agujas del reloj se desplazan constantemente los artículos de un tipo: los largos collares de concha roja, llamados *soulava*. En el sentido contrario se desplazan los del otro tipo: brazaletes de concha blanca, llamados *mwali* (p. 95).

El mismo autor, además indica que, en todas las islas y en todos los poblados, cierto número más o menos restringido de hombres toman parte del *Kula*, es decir, reciben los objetos en cuestión, los retienen durante un corto tiempo y luego lo hacen circular. Por lo tanto, cualquier hombre que participa en el *Kula* recibe periódicamente, aunque no en periodos regulares, uno o varios *mwali* o un *soulava* y luego los da uno de sus asociados, que a cambio le da el artículo contrario. Así que ningún artículo puede permanecer durante mucho tiempo en poder de un individuo. Una transacción no agota la relación *Kula*; la norma es 'una vez en el *Kula*, siempre en el *Kula*' y la asociación entre dos hombres es algo permanente, para toda la vida (Malinowski, 1986, p. 95).

En este entender, según Malinowski (1986) el *Kula* es, pues, una institución extremadamente vasta y compleja, tanto por la extensión geográfica que abarca como por los múltiples propósitos que alimenta. Reúne a un considerable número de tribus y engloba un vasto complejo de actividades conexas que se conjugan unas con otras formando un todo orgánico (p. 96).

d) Interacción social

Se refiere a la acción de un individuo o la de un conjunto determinado de individuos que causa una reacción o un cambio en otro u otros individuos. Es decir, a los procesos analizados desde el punto de vista de los estímulos y reacciones mutuos entre personas y grupos, siempre que tengan sentido y significación social (Silva, 1998, p. 395).

1.1.3.1. Dimensión familiar - hogar: La vida familiar, identidad, relaciones de parentesco.

En relación al sistema de parentesco Esterman (2006) señala que, los principios éticos sociales andinos tienen como punto de referencia los nexos 'naturales' de la consanguinidad, de padrinzago, compadrazgo y del ayllu (comunerismo), antes que los nexos 'conscientes' de la amistad, del amor al prójimo y de la solidaridad con el foráneo.

Asimismo Martínez (2014) menciona que, el compadrazgo es una relación de parentesco espiritual, que surge principalmente de rituales religiosos como el bautizo, el matrimonio religioso y de la confirmación con bendición de la iglesia y también del 'corte de pelo' - *rutuchi*- mediante los cuales se establecen lazos que vinculan los dos grupos familiares, el de los padrinos y el de los ahijados, de esta manera se crea una serie de relaciones sociales que tiene mucha importancia dentro de la estructura social de las comunidades.

También, Calestani (2013) respecto al padrinzago señala que, lo importante no es sólo el vínculo entre el niño y el padrino, sino lo relevante es el vínculo entre familias enteras. Es la creación de una comunidad que vive en armonía, proporcionando un escape a la vulnerabilidad, inseguridad y aislamiento. De hecho, la armonía dentro de la familia extensa garantiza *suma jakaña*.

Según Esterman (2006) la familia extensa andina está conformado, además de los miembros de la familia nuclear (padres e hijos), los abuelos, primos y primas, tíos y tías, también por todas las personas ligadas por las múltiples formas de padrinzago (ahijados y ahijadas, padrinos y madrinas) y compadrazgo (compadres y comadres) (p. 263).

A partir de los párrafos mencionados se puede deducir que, en los andes la noción de familia no se reduce a la familia nuclear, tampoco al parentesco consanguíneo, sino va mucho más allá, se refiere a la familia extensa, la cual incluye a los compadres, ahijados inclusive a la familia de estos últimos; de modo similar también el ayllu (comunidad) no solo se refiere a la comunidad humana conformada por un grupo de parentesco, sino que también incluye a la comunidad de las *huacas*, comunidad de la *sallqa*.

Con respecto a las relaciones entre los miembros del hogar, Calestani (2013) menciona, que mantener la armonía constituye un valor fundamental en el marco de las relaciones cotidianas, esto sea dentro del hogar, en las relaciones de parentesco y en las relaciones con la vecindad; pues se considera una ‘mala vida’ cuando se tiene conflictos dentro del hogar, es decir entre esposos, padre e hijos. Una familia exitosa es un hogar que vive en armonía, pero las condiciones socioeconómicas pueden afectar el *suma jakaña* de un hogar, aunque no es automático que los miembros de la familia vivan siempre en armonía si son ricos. Para alcanzar el *suma jakaña* de un hogar, los deseos y aspiraciones individuales deben ser suprimidos, renunciadas ya que no es considerado como una postura moral. Las relaciones moralmente orientadas con otros miembros de la familia y los vecinos son tan importantes que los individuos tienen que poner mucho esfuerzo en su fortalecimiento a través de intercambios, de alimentos, de trabajo y toma de decisiones adecuadas.

1.1.3.2. Dimensión comunal – social: Social comunitaria

En el contexto andino, “el verdadero sujeto ético es el ‘nosotros’ colectivo y comunitario, y no el ‘yo’ soberano y autónomo” (Esterman, 2006, p. 252).

En cuanto a la importancia de las relaciones sociales Albó (2009) señala que, en el mundo andino y como en otros pueblos nativos, oriundos, la vida es primero, y es promovida mediante las relaciones sociales en un ambiente de acogida, la que – en otras palabras – consiste en cuidar y criar la vida en conjunto (p. 27).

En relación al tema Albó (2009) señala que, el buen convivir, *suma qamaña* en las relaciones humanas cotidianas de las familias aimaras se expresa mediante las categorías como *tumpasiña* (un ir a ver, a visitar, a echar de menos), *thakhi*

(camino por el que todas las personas, se van realizando socialmente a lo largo de la vida dentro de la comunidad). En esta misma línea entran otros muchos elementos clave de la vida cotidiana aimara, que tienen todos ellos numerosas prácticas de reciprocidad como el *ayni*, el *waki* (contrapartida), a partir del intercambio de dones y servicios, que llenan el trabajo agrícola, todas las fiestas y celebraciones con sus pasantes, el servicio de ‘pasar’ también por cargos comunales, etc. Por esa vía, las redes entre familias, dentro y más allá de la comunidad, se va haciendo cada vez más tupidas por esos intercambios y nuevas alianzas entre parientes, padrinos, compadres y ahijados.

En expresiones de Albó (2009), la composición del tejido social comunitario es fundamental para el buen convivir; sin embargo, dentro de esa red social, las interacciones deben fluir en un entorno de armonía y convivencia, es decir, debe generarse un espacio social saludable, un ambiente de armonía, de buenas relaciones interpersonales, evitando agresiones, violencia verbal, física o psicológica (MIDIS-FONCODES, 2012).

Con respecto al significado del término ayllu, Mossbrucker (1991) menciona a Gonzales Holguín, quien indica que se refiere a parcialidad, genealogía, linaje, parentesco, o casta; género, especie o clase. Por otra parte, sobre los cambios que el ayllu ha sufrido en el transcurso de la historia, Saavedra (como se citó en Mossbrucker, 1991) señala que “no ha permanecido cristalizado en su primitiva estructura familiar, sino que se ha transformado sucesivamente en clan y comunidad de aldea”.

Por su parte, Grillo (1993c) también menciona que el ayllu, no solo está conformado por la comunidad humana que reside dentro de un territorio, sino incluye a la comunidad de la *sallqa* (naturaleza), a la comunidad de las *huacas* (deidades) que moran en ese territorio local, donde las tres comunidades constituyen una sola familia como miembros del *pacha* local (p. 309).

1.1.3.3. Dimensión del entorno natural: Convivencia con la naturaleza, con el mundo sagrado.

En la cosmovisión Aimara – Quechua, según Huanacuni (2010) señala que:

Todos y todo somos parte de la Madre Tierra y de la vida, de la realidad, todos dependemos de todos, todos nos complementamos. Cada piedra, cada animal, cada flor, cada estrella, cada árbol y su fruto, cada ser humano, somos un solo cuerpo, estamos unidos a todas las otras partes o fenómenos de la realidad. (p. 39)

En la cultura andina el hombre no es conceptualizado como un fin en sí mismo, sino es considerado como parte intrínseca del cosmos (*pacha*), el hombre no se encuentra separado de la naturaleza (*sallqa*), su lugar predilecto dentro de las relaciones cósmicas es ser puente (*chakana*) y su función es conservar el orden cósmico, la armonía con el *pacha*, mediante la ritualidad y el carácter celebrativo del actuar humano, conducta que contribuye al equilibrio cósmico. La *hybris* (soberbia) occidental de desligar al hombre del orden natural y cósmico, para la ética andina es un ‘mal’ muy serio (Esterman, 2006).

En resumen, a modo de Albó (2011), dentro de la cosmovisión aimara-andina, la buena convivencia no se concibe que sea solo entre seres humanos. Abarca también todo el contorno, los animales, las plantas y la *pachamama* o madre tierra.

El camino, el horizonte de la comunidad es primero saber vivir y luego convivir. No se puede vivir bien si los demás viven mal, o si se daña la madre naturaleza. Vivir Bien significa comprender que el deterioro de una especie es el deterioro del conjunto (Huanacuni, 2010, p. 46).

1.2. Antecedentes

Cabe mencionar que los estudios respecto al presente tema, tienen un antecedente mucho más anterior, aunque no precisamente con la denominación específica como *suma jakaña*. Así podemos llegar incluso a épocas de la edad clásica griega, donde los filósofos griegos como Sócrates (470-399 a. C.), Platón (428-348 a. C.), Aristóteles (384-322 a. C.), trataron el tema de la “vida buena”, término que tiene un significado diferente al vocablo “buena vida”.

1.2.1. Nacional-Local

Alanoca (2012) intenta ilustrar, a partir de las formas de lucha que han emprendido los pueblos como Ilave, Bagua, Ayo Ayo (Bolivia) como expresiones y búsquedas del “Buen Vivir” *suma qamaña* o el *suma jakaña* para algunos; del presente libro lo que podemos apreciar es que el autor ya menciona y define el vocablo aimara *suma jakaña*, aunque no con mayor constancia.

TDH Alemania (2013), realizó y publicó un compendio de trabajos de varias instituciones privadas como: Asociación Bartolomé Aripaylla - ABA Ayacucho: *Allin Kawsay en la visión de los Quispillacctas*; Asociación Chuyma Aru – Puno: *Apreciación de los jóvenes sobre el “Buen Vivir”*, donde, en este último, presenta testimonios respecto al buen vivir o *suma jakaña*, artículo en el cual, un joven de la zona rural menciona que el *suma jakaña* se vive en el campo y no en la ciudad, porque la vida en la ciudad se basa en la tenencia del dinero. En la compilación también encontramos un taller realizado sobre el buen vivir, pero en la ciudad. Sin embargo, lo rescatable del libro es el término utilizado en su título, vivir bonito como traducción del vocablo quechua *sumaq kawsay*; el término vivir bonito, también es equivalente en el idioma aimara como *suma jakaña*, vocablo que significa, vivir de manera agradable en armonía y comprensión entre los miembros del hogar.

PRATEC (2002) también realizó y publicó un compendio de varias obras realizadas por distintas Organizaciones no Gubernamentales como Chuyma ARU, Qolla Aimara y otros; la obra inicia con la introducción redactado por Grimaldo Rengifo Vásquez, quien indica que, uno de los objetivos del este trabajo es: explorar desde la cosmovisión de los pueblos andinos y alto amazónicos la noción de bienestar, además el libro es una exposición de intercambio y debate entre las instituciones participantes respecto a los conceptos de bienestar culturalmente definidos. En esta publicación se encuentra un trabajo realizado por la Asociación Qolla Aimara, que titula, *Bienestar en el mundo andino. “Suma Jakaña”*, donde presenta distintos testimonios de pobladores de las comunidades del distrito de Acora, acerca del significado de *suma jakaña*.

1.2.2. Internacional

Medina (2001) en su obra de compilación, se ocupa de documentar y publicar las nociones indígenas de la vida buena en el país de Bolivia. La obra es un esfuerzo, intento de teorización, sistematización de ideas acerca de *suma qamaña*, enlazando la experiencia de los pobladores aimaras con un marco teórico más prolijo. En esta publicación en uno de sus artículos titulado, *La Buena Vida occidental y la Vida Dulce amerindia*, Medina, hace una exposición comparativa sobre la concepción de la buena vida occidental griego y cristiano con la vida dulce andina.

Paoli (2003) analiza la sabiduría de los Tseltal, centrándose en sus valores clave, como la autonomía y el *lekil kuxlejal*, este último traducido al español significa “la vida buena” por antonomasia. El tseltal es un pueblo y una lengua que es hablado por la gran mayoría de los habitantes del estado de Chiapas - México.

Dávalos (2008) en su artículo señala que, de los conceptos alternativos que han sido propuestos, aquel que más opciones presenta dentro de sus marcos teóricos y epistemológicos para reemplazar a las viejas nociones del desarrollo y crecimiento económico, es el “*sumak kawsay*”, el “Buen Vivir”. El “*sumak kawsay*” es la voz de los pueblos kechwas para el Buen Vivir, como un nuevo referente al desarrollo y al crecimiento económico, es una de las propuestas alternativas más importantes y novedosas ante la globalización neoliberal.

Tortosa (2009) aprecia la incorporación del “Buen Vivir” en las Constituciones Políticas de los países de Ecuador y Bolivia; asimismo, indica que *sumak kawsay* es quichua ecuatoriano, mientras *suma qamaña* viene del aimara boliviano e introduce el elemento comunitario, y que al traducirse al español podría decir “buen convivir”, la sociedad buena para todos en suficiente armonía interna. En sentido opuesto “Buen vivir” en las diversas lenguas de los países centrales, suele implicar el disfrute individualista, material, hedonista e incesante. El artículo concluye, señalando que, el hecho de que el *sumak kawsay* y *suma qamaña* hayan encontrado su camino para aparecer en las constituciones de ambos países mencionados en líneas anteriores, puede ser una ocasión más para repensar el desarrollo, desde la periferia y no solo desde el centro, desde los marginados de la periferia y no solo desde sus élites.

En la Constitución Política del Estado de Bolivia - 2009, en el epígrafe 1, artículo 8, capítulo II, el término vivir bien es mencionado como uno de los principios ético-morales del país de Bolivia, como se puede ver en seguida:

El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso, ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kawi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).

Albó, ha publicado dos artículos referentes al tema de *suma qamaña*, el primero en (2009), y el segundo en (2010), el autor en ambos artículos analiza el vocablo *suma qamaña* desde la perspectiva lingüística, a su vez analiza etimológicamente los términos *suma* y *qamaña* recurriendo a diccionarios de la lengua aimara, asimismo, para el autor los vocablos “*suma qamaña*”, traducidos al español significaría Convivir Bien; el autor a diferencia del primer artículo, en el segundo artículo propone ciertas variables e indicadores cualitativos para poder medir el *suma qamaña*.

De Sousa (2010) señala que, en el continente de Sudamérica tenemos un debate civilizatorio, no es simplemente una transición del capitalismo al socialismo, es un debate que está en el continente desde la conquista, es un debate de diferentes cosmovisiones, de diferentes concepciones del desarrollo, de diferentes concepciones del Estado; pero, que están intentando dialogar. El Socialismo de Buen Vivir combina transiciones: del capitalismo al socialismo, y del colonialismo a la descolonización.

Huanacuni (2010) puntualiza las características del Vivir Bien – *suma qamaña*, y menciona trece (13) principios para vivir en plenitud; asimismo, distingue el concepto Vivir Bien de vivir mejor, indica que estas dos formas de vida vienen de cosmovisiones diferentes, de dos paradigmas con horizontes distintos, y señala que, sin duda, la humanidad actual está sumida bajo la lógica del occidente, del vivir mejor, por lo cual, plantea el Vivir Bien como un nuevo paradigma basado en la comunidad, en el respeto a la naturaleza, en la armonía y en el equilibrio de la vida.

Neil (2011) señala que, en los países andinos, donde los movimientos indígenas fueron muy duros, se ha desarrollado en los años 90, un nuevo concepto llamado el buen vivir. En la hipótesis general de su trabajo sostiene que, si el concepto buen vivir, es solo una particularidad de los países andinos, y si se podría universalizar al resto del mundo, como esquema de un nuevo desarrollo. Al respecto concluye que, el buen vivir, es propio a cada pueblo indígena, por ser un pueblo único y no se puede universalizar y replicar el buen vivir andino como la solución mágica para todos los pueblos. La investigación se basa sobre el estudio de textos claves y muestra el panorama de la evolución histórica del concepto del buen vivir.

Houtart (2011) analiza el contenido del concepto de *sumak kawsay* y su correspondencia con la noción de “Bien Común de la Humanidad”, desarrollado en el seno de la Organización de las Naciones Unidas y sus posibles aplicaciones en las prácticas internacionales. Pero, particularmente lo que nos interesa es el panorama de otros estudios que menciona en su artículo.

Por su parte, Acosta (2015) señala que, el Buen Vivir, en tanto cultura de la vida, con diversos nombres y variedades, ha sido conocido y practicado en distintos periodos en las diferentes regiones del planeta, como podría ser el *ubuntu* en África o el *svadeshi*, el *swaraj*, y el *apargrama* en la India, y que en los países andinos -el Buen Vivir-, no es una originalidad ni una novelería de los procesos políticos de inicios del siglo XXI; porque, los pueblos y las nacionalidades ancestrales del Abya-Yala no son los únicos portadores de estas propuestas, sino, forma parte de una larga búsqueda de alternativas de vida fraguadas en las luchas de la Humanidad por la emancipación y la vida.

CAPÍTULO II

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

2.1. Definición del problema de investigación

En el contexto de las comunidades aimaras del distrito de Acora, provincia y departamento de Puno, las familias en su vida cotidiana practican ciertas costumbres, tradiciones, valores aimaras que son plasmados en sus procesos de relación e interacción con los miembros del hogar, con los integrantes de la comunidad y con el entorno natural; el que se conoce como *suma jakaña*, elementos éticos y culturales que, por los organismos encargados de promocionar el desarrollo, no son incluidos en sus políticas, programas y proyectos, mientras esa dimensión ética comunitaria expresada en sus diversas actividades y acciones cotidianas, por las familias comunitarias es considerado como un bien supremo, como una situación plena de vida.

Las entidades gubernamentales y no gubernamentales encargadas de contribuir a la mejora de la calidad de vida de estas poblaciones aimaras, en vez de contribuir al fortalecimiento, a la vigorización del *suma jakaña*, los están destruyendo, debilitando por ejemplo al generar conflictos, fraccionamientos de las estructuras o tejidos sociales en la comunidad, al implementar los programas asistencialistas, los cuales despiertan sentimientos de envidia, pugna, codicia, incluso obligándolos a los pobladores a desarrollar ciertas ardidés para ser considerados como personas necesitadas, de esta manera atentando contra los valores, las costumbres, tradiciones comunales colectivas, de las familias aimaras.

Suma jakaña, son dos vocablos aimaras, *suma*, que significa bueno, bien, bonito y *jakaña*, que significa vivir; al unir ambos términos literalmente quiere decir “vivir bien”, también existen otros términos equivalentes al *suma jakaña* como, el *suma*

utjaña, el cual, traducido al español significa “morar bien, bonito”; el *suma sarnaqaña*, que significa “conducirse bien, bonito”; estos términos desde un análisis lingüístico, semántico, como *suma jakaña*, *suma utjaña*, *suma sarnaqaña* no son traducibles literalmente al español, ya que al ser traducidos sus significados terminan siendo reducidos en opacas metáforas (Medina, 2011, p. 39). El término *suma jakaña*, es un vocablo polisémico, que no está siendo distinguido y analizado a partir de la comprensión del idioma de las familias aimaras. Asimismo, el término “vivir bien” como una traducción del vocablo *suma jakaña*, también tiene diversos significados, que trae confusión con otras nociones al no ser distinguidos, como tal su interpretación depende de la materia desde la cual es enfocado, puede ser desde el área de la nutrición, de la salud, la higiene, desde el buen ciudadano y otros. También vivir bien, desde el punto de vista de la Ética, quiere decir vivir moralmente, “Vivir bien, es fundamentar todas nuestras acciones en la realidad (...), es tanto como saber que las cosas son y tienen que hacerse como son” (Horta y Rodríguez, 2003, p. 20).

Sin embargo, a lo que las familias aimaras denominan con el vocablo *suma jakaña* se refieren al vivir bien en colectividad, a vivir bien en los procesos de relación e interacción en los diferentes niveles sea en el hogar, con los parientes, con los vecinos, con la comunidad, con la naturaleza; a esas relaciones sumergido, impregnado de armonía, de afabilidad es denominado por las familias aimaras como *suma jakaña* = vivir bien. Es decir, a la convivencia en armonía, al Buen Convivir o Convivir Bien que Albó, denominó en su artículo titulado “*Suma Qamaña=El Buen Convivir*”, dimensión de la cual me ocuparé en la presente investigación.

Suma jakaña, en la vida cotidiana de las familias aimaras se manifiesta en el *ayni* (práctica de la reciprocidad), en el *waki* (la práctica de la contrapartida), en los encargos, en el amparo, en el criarse mutuamente, en el *tumpasiña* (preocuparse por el otro), en el *yanapasiña* (el ayudarse), en la conversación, en la ritualidad, en las formas de disolver los conflictos; es la expresión de un vivir en armonía y en permanente comunicación entre todos los seres del pacha (cosmos vital) (Centro de Comunicación, Capacitación y Cultura - ARUNAKASA, 2002, p. 59); Mientras su equivalente en el idioma quechua sería el *allin kawsaykuy* (vivir bien), el cual hace referencia a una forma de vida centrado en principios y sentimientos, en la práctica de valores comunitarios emanados de la madre tierra y de nuestras deidades, donde el aspecto central es la armonía y se sabe decir que, con cariño y respeto sobra para vivir. En otros términos,

con la existencia de la solidaridad y reciprocidad entre familias y con la naturaleza se hace que la satisfacción de las necesidades materiales sea alcanzable para todos; sin embargo, estas comprensiones en los pueblos andinos, no están referidas solamente a las personas humanas, sino también alcanzan a los animales, la chacra, los cultivos, el ayllu, la comunidad, el paisaje (Asociación Bartolomé Aripaylla - ABA, 2013).

Suma jakaña, hace referencia al vivir bien, específicamente al saber vivir en colectividad. En el contexto de la vida cotidiana de las familias aimaras, el *suma jakaña*, se caracteriza por la práctica de la armonía, la colectividad, la convivencia, la solidaridad, la reciprocidad, el respeto, la conversación, el compartir, la ayuda, la serenidad, la paciencia y otros valores éticos y virtudes en cada una de sus actividades por no decir todas, haciéndolos prevalecer en cada instante cuando brotan o surgen las dificultades, adversidades, desventuras en el seno de la vida cotidiana. En términos específicos se refiere a “criar la vida”, a lo que Medina, menciona en su artículo titulado “*Acerca del Suma Qamaña*”.

Pero, el *suma jakaña*, en la realidad de la comunidad, está siendo relegado, cada vez menos practicado, específicamente por los jóvenes, quienes mayormente al asimilar otros valores y costumbres ajenos a su cultura vienen dejando de practicar sus valores y costumbres aimaras.

A través del presente trabajo de investigación se tiene como propósito, describir las manifestaciones del *suma jakaña* como un principio ético moral comunitario expresados en los distintos niveles de relación, interacción de las familias aimaras y comunidades, que aún es puesto en práctica por los adultos mayores, autoridades comunales, padres o progenitores, padrinos de bautismo, de corte de cabello, de matrimonio a través de sus exhortaciones, sus consejos, proverbios y sus acciones; por consiguiente lograr ampliar y profundizar el conocimiento respecto a esa forma de vivir la vida en comunitariedad y la manera de conducirse en ese espacio de colectividad que practican las familias aimaras.

2.2. Interrogante de investigación:

2.2.1. Interrogante general

¿Cuáles son las manifestaciones del *suma jakaña* en la interacción socio - ética familiar y comunitaria practicada por el poblador aimara?

2.2.2. Interrogantes específicas

1. ¿Cuáles y cómo son las manifestaciones socio-éticas del *suma jakaña* en la vida cotidiana de la familia aimara?
2. ¿Cuáles y cómo son las acciones socio-éticas del *suma jakaña* que se manifiestan en las interacciones de la vida comunitaria del poblador aimara?

2.3. Justificación

Si bien, cada pueblo ha desarrollado su propio concepto a cerca de la moral, de la ética respecto a la vida, a la vida en colectividad, como, por ejemplo, el pueblo Kichua del Ecuador con el vocablo *sumaq kawsay*, se refiere al Buen Vivir; los aimaras de Bolivia, con el término *suma qamaña* se refieren a Convivir Bien o Vivir Bien.

En el contexto sociocultural de los Aimaras del Perú, ubicado al sur del departamento de Puno, también encontramos un complejo simbólico acerca de su propio modelo de vida colectiva y familiar, denominado *suma jakaña*; hecho que se caracteriza por su relación multidimensional con los elementos de la naturaleza (del pacha), de su relación entre los miembros de la familia y comunidad y en la relación del hombre y el mundo sagrado aimara.

En este sentido, al existir un tratamiento limitado del *suma jakaña*, por parte de los investigadores en el espacio de las familias aimaras del altiplano puneño; nos proponemos investigar esta categoría social y conceptual del *suma jakaña*, como un modelo social de vida comunitario-familiar, en sus componentes de interacción social comunitaria y ética de vida, en el mundo de vida cotidiana de las familias de las comunidades aimaras.

Se realiza el presente trabajo de investigación con la finalidad de que los responsables de las instituciones públicas, privadas que tienen como función contribuir a mejorar la

calidad de vida de la población, tomen en cuenta los aspectos culturales como la cosmovisión, los valores éticos comunitarios de la población aimara, aspectos que están vinculados con el *suma jakaña* de las familias aimaras.

Los resultados obtenidos podrán contribuir a la formación de las futuras generaciones, mediante la incorporación en los contenidos de enseñanza, para ser impartidos a través de las instituciones educativas, asimismo podrían crearse programas y proyectos de formación y empoderamiento de las comunidades aimaras.

2.4. Objetivos

2.4.1. Objetivo general:

Describir las manifestaciones del *suma jakaña* en su dimensión de interacción socio-ética familiar y comunitaria expresados en la vida cotidiana del poblador aimara, distrito de Acora.

2.4.2. Objetivos específicos

1. Identificar e interpretar las manifestaciones socio-éticas del *suma jakaña* en la vida cotidiana de la familia aimara.
2. Identificar y describir las acciones socio-éticas del *suma jakaña* que se manifiestan en las interacciones de la vida comunitaria.

CAPÍTULO III

METODOLOGÍA

El abordaje metodológico en el presente trabajo de investigación, es el etnográfico-cualitativo, mediante el cual se observó la vivencia de las familias y comuneros aimaras, los aspectos subjetivos éticos que orientan sus comportamientos en los procesos de interacción social cotidiana.

3.1. Acceso al campo

Para poder ser atendido por las familias y comuneros, antes se realizó la presentación ante las autoridades de la parcialidad, del centro poblado, en seguida a cada uno de ellos se les informó el objetivo de la visita, la cual era recoger información, realizar entrevistas, observar acontecimientos sociales-festivos e identificar manifestaciones del *suma jakaña*.

El periodo de recopilación de la información duró doce meses; sin embargo, las entrevistas se realizaron en un periodo de tres meses, pero, otros acontecimientos sociales ameritaron seguir continuando con las observaciones, las cuales se hicieron inadvertidamente. También en otros casos se utilizó el método de la observación participante, como en el caso de las fiestas patronales, carnavales, en los cuales se participó como cooperante, cooperando con algunas bebidas, como acompañante de algún pariente del alferado. Asimismo, se aplicó la convivencia con la comunidad, allí se convivió como un comunero más, pero, con un propósito o intensión definida, la búsqueda de información.

El proceso de recopilación de la información, se realizó mediante la conversación controlada por el investigador, la entrevista en profundidad, ambos se realizaron en el idioma nativo aimara.

3.2. Selección de informantes y situaciones observadas

Los informantes fueron adultos mayores tanto varones como mujeres, asimismo autoridades como alcaldes de centros poblados, tenientes de parcialidades, padrinos de matrimonios, ex autoridades, *yatirinaka* (sabios andinos).

Las situaciones que fueron observadas fueron las fiestas patronales, fiestas de carnavales, acontecimientos colectivos como la visita a las tumbas de los difuntos (cementerio) el 2 de noviembre, faenas agrícolas-pastoriles familiares.

El universo de estudio son las comunidades aimaras del altiplano y la muestra determinada son quince (15) casos distribuidos por edad, sexo, cargos, rol sagrado:

Un ex gobernador del distrito de Acora (actualmente denominados Sub prefectos), natural de la comunidad de Molino del centro poblado Alto Alianza.

Un ex teniente (mujer) del centro poblado de Culta.

Un ex alcalde de centro poblado de Thunco.

El alcalde actual del centro poblado de Chancachi.

Un poblador y ex autoridad del sector de la parcialidad de Chancachi Central.

Un *yatiri* (sacerdote aimara) de la parcialidad de Chancachi Central.

Tres personas (varones) adultos mayores de los cuales dos ellos viven en el sector Rinconada Chancachi y uno de ellos vive en el sector Challacollo del centro poblado de Culta.

Una pareja (varón-mujer) de padrinos de matrimonio, quienes viven en la localidad (pueblo) de Acora, la madrina es natural de la comunidad de Ccaccá y el padrino es natural de Rinconada Chancachi.

Tres pobladoras (mujeres) de la parcialidad de Chancachi.

Una pobladora de la localidad (pueblo) de Acora.

Los informantes indicados, son conocedores del propósito de su información brindada, además los testimonios obtenidos a partir de las entrevistas tienen el consentimiento de figurar en el presente con nombres propios, a razón de que su sabiduría adquirida a

través de los años vividos debe ser respetada y reconocida, por no decir sus derechos de propiedad intelectual.

3.3. Estrategias de recogida y registro de datos

La recogida de datos se realizó utilizando diversos instrumentos, tales como como reportera digital, guía de entrevistas no estructuradas, guía de observación, cuaderno de apuntes o de campo; pero con la diferencia de que las entrevistas, las conversaciones se realizaron en el idioma nativo aimara, como indiqué anteriormente. Se entrevistó a quince personas, la duración de las entrevistas fueron algunas de veinte minutos, otras de treinta minutos, hubo también los que duraron una hora; pero, lo más tedioso, penoso y demoroso fue realizar la transcripción y luego la traducción del idioma aimara al español.

Las informaciones brindadas por los informantes fueron de carácter narrativo, las cuales en su mayoría están referidas a sus experiencias de vida.

3.4. Análisis de datos y categorías

Luego de ser transcrito y traducido las entrevistas y conversaciones grabadas, se procedió con el análisis e interpretación de las narrativas de experiencias de vidas de los informantes.

Para poder realizar el análisis e interpretación, la identificación de categorías se realizó a través del uso del conocimiento del idioma nativo aimara, comprensión de conceptos teóricos respecto a la cultura andina, a la cultura aimara. Luego se pasó a contrastar e identificar ciertas categorías subsistentes en la mentalidad de las familias y comuneros aimaras observados.

CAPÍTULO IV

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

4.1. Caracterización del ámbito de estudio

El centro poblado de Chancachi, actualmente es uno de los veinte ocho (28) centros poblados del distrito de Acora, provincia y departamento de Puno, ubicado a 7 km. hacia al este de la capital del distrito, en la zona media, a una altitud que comprende desde 3,825 hasta los 3,880 m.s.n.m. Etimológicamente la palabra “chancachi”, proviene de los vocablos aimaras: *ch'anca* que significa lana hilada y *kachi*; cerco. El centro poblado de Chancachi, ha sido adecuado por Ley N° 27972 por Ordenanza Municipal N° 096-2004-CMPP (Municipalidad Distrital de Acora, 2016).

Según la Municipalidad Distrital de Acora (2016) la población del centro poblado es de 1200 habitantes aproximadamente y su jurisdicción territorial está constituida por las siguientes parcialidades y sectores:

- Parcialidad Central Chancachi
- Parcialidad Rinconada Chancachi
- Parcialidad Centro Pucara
- Parcialidad Lluska Jake Jurunahui
- Comunidad de Ccaccá
- Sector Chullumpi
- Sector Phutini
- Sector Callanca
- Sector Callapi
- Sector Aya aya

El centro poblado de Chancachi limita con los siguientes centros poblados:

Por el Este : Con el centro poblado de Santa Rosa de Yanaque y Thunuhuaya.

Por el Oeste : Con el centro poblado de Caritamaya y la parcialidad de Silluni Amaya.

Por el Norte : Con el centro poblado de Titilaca del distrito de Platería.

Por el Sur : Con los centros poblados de Thunco, Ccopaquira y la comunidad de Juruhuanani.

Las instituciones públicas con las que cuenta el centro poblado de Chancachi son:

- Municipalidad del centro poblado de Chancachi.
- Institución Educativa Primaria N° 70127 Chancachi.
- Puesto de salud Chancachi.
- Institución Educativa Inicial - Chancachi.

Las actividades productivas primarias a las que se dedican las familias, son la agricultura en pequeñas parcelas y al pastoreo extensivo; en complementariedad, la población joven migra temporalmente a los centros urbanos con fines laborales y educativos. Respecto a las características socioculturales de estas parcialidades y otras comunidades aledañas, es la práctica de ciertas costumbres, valores aimaras por parte de las familias y comuneros que son plasmados en sus procesos de relación e interacción cotidiana con los miembros del hogar, con los vecinos, con los integrantes de la comunidad y con el entorno natural y las deidades.

Las características de la organización y movilidad social entre los pobladores y familias del centro poblado de Chancachi son los siguientes:

En cuanto a la circunscripción geográfica. Los comuneros no se circunscriben únicamente a un determinado grupo social y espacio físico-geográfico (no es una comunidad cerrada); sino, los miembros pertenecientes a la parcialidad a la vez pertenecen a otras parcialidades, incluso, algunos miembros pertenecen a barrios, urbanizaciones de otras ciudades, debido a que ahí tienen sus propiedades, su casa, su negocio, o son de lugares de donde procede su esposo o (a) etc.

En cuanto a la tenencia de parcelas, cada familia nuclear posee sus partes, y son reconocidas como propiedad privada.

En cuanto a la tenencia de parcelas fuera de la parcialidad. La circunscripción geográfica de una parcialidad no es limitante para que un integrante no pueda poseer, usufructuar parcelas en otras parcialidades, sectores o centros poblados.

En cuanto a la participación en las actividades de la parcialidad. Aquí los pobladores participan no siempre por la obligación o presión de parte del grupo, sino por su propia voluntad; en la parcialidad existen familias nucleares que no siempre participan en todas las actividades como desfiles, aniversarios, fiestas patronales, trabajos de la parcialidad, obras con presupuesto de la municipalidad distrital u otras entidades. Esas familias se autoexcluyen por diversos motivos, sin embargo, esa autoexclusión no es definitiva, hay momentos en que se reincorporan.

A pesar de la práctica de valores, acciones orientadas hacia un modelo de vida individualista de la producción, de la propiedad, de las libertades, persiste la mentalidad comunitaria.

4.2. *Suma jakaña*: Relacionalidad holística-comunitaria

Para continuar con el desarrollo de ésta parte del capítulo, en seguida se presenta el concepto del término socialidad, la cual según Marí (2004, p 42) se refiere a “esa capacidad humana de establecer vínculos y relaciones, de armar comunidades de convivencia y solidaridad, de dirimir los conflictos y generar procesos de entendimiento y pacto, y configurar así una identidad social común”.

4.2.1. Socialidad familiar: la convivencia conyugal – *chacha-warmi*

En el presente acápite se desarrolla referente al comportamiento ético de los cónyuges, es decir, al buen convivir que deben preservar, observar una pareja *chacha-warmi* y ésta con relación a la comunidad. También se presenta la narración de un caso de buena convivencia conyugal, narrada por una hija sobre la convivencia de sus padres, quienes convivieron sin divorciarse, hasta que solo la muerte los pudo separar; asimismo, en la última parte se presenta un testimonio acerca de las vicisitudes que la vida conyugal presenta.

Respecto a la conducta moral de los esposos varón-mujer o *chacha-warmi*, el comunero Juan Thola Escobar, del centro poblado de Thunco del distrito de Acora, mencionó que, las interacciones de una pareja *chacha-warmi* en la comunidad

deben ser elogiados, admirados, deben “ganar prestigio social”; para lograr ese prestigio, la pareja *chacha-warmi* debe seguir un camino, ese proceder consiste en:

“*Suma jakaña* es pues, nuestros abuelos siempre decían no tener problemas con nadie, más que todo con la familia, con la pareja no hay que discutir.”

En cuanto a la pregunta ¿qué significa, el decir, “*una pareja de esposos debe vivir bien*”?, el comunero Casimiro Mamani Aguilar, del centro poblado de Culta, distrito de Acora, respondió expresándose en su propio idioma, diciendo:

“*Ukaxa suma utjasma silla, jani jucha jakaña, jiskhisiñasa kunasa, chacha warmixa suma sarnaqasma silla.*”

“Eso quiere decir que vivas bien, sin discutir, no hallar problemas, ni discutir; quiere decir que el esposo y la esposa deben comportarse bien.”

En la entrevista mencionada por el comunero Casimiro, indica que el *suma jakaña*, el vivir bien de los cónyuges se sustenta en vivir sin problemas, sin incurrir en riñas, ni agresiones físicas, *suma jakaña* también significa mantener la fidelidad conyugal, evitando el adulterio, la infidelidad.

También sobre el modo cómo deben interactuar una pareja de esposos *chacha-warmi* en un entorno del *suma jakaña*, el comunero Casimiro Mamani Aguilar de 91 años – del centro poblado de Culta respondió, comentando lo siguiente:

“*Sumakilla sarnaqasipxañapaxa, pasinsampikilla sarnaqasipxañapaxa, janilla juchsa jakañapakiti kunatsa kawkitsa, yaqhapaxa nuwamayakiya, umatarakiwa nuwasipxixa, qhawqhalla nayaxa jawq'xawaraktsa, janiya, chacha jani wali sarnaqawxitixa, ukatalla jilxa jucha jakipxixa. Chachaxa suma sarnaqañapalla, warmisa ukhamaraki, sumaraki sarnaqañapa, ukanaya jakañaxa walixa, ukxatalla jilapartxa juchxa jakipxixa. Jichhaxa ukarakisa jiläjixa, ukaya jilaxixa. Ukatakwa tatajaxa jucha jakiskirixa, nīya nuwjawxarakiri, umataxa mamajaruxa nuwjawxarakiri.*”

“Deben andar bien, con bastante paciencia, no deben estar discutiendo por nada, otros andan peleando; discuten cuando el esposo se embriaga; yo cuantas veces les habré sonado, porque el esposo ya no andaba bien, por eso mayormente discuten las parejas. El esposo debe andar bien, de la misma manera la esposa, de esa forma la vida es bueno, evitando riñas o peleas y sin discutir. En estos tiempos mayormente esos problemas existen, por eso nomas mi papá, cada vez que tomaba pegaba a mi mamá.”

Respecto a la percepción que tienen los comuneros sobre la convivencia buena de una pareja de esposos, pudimos entrevistar a una comunera María Luisa Mamani Mamani de la parcialidad de Challacollo del centro poblado de Culta, ella nos dio su manifestación indicando lo siguiente:

“*Suma sarnaqasipjxaspa, sumaki kunsu, mayaki sarnaqasipxaspa mayachasisna, ukhama parlat’asisna chachawarmixa sarnaqasipxaspa, jälla ukhama, jani jucha jakist’asisa.*”

“Deben andar bien, cualquier cosa deben hacer bien nomas; deben andar [vivir] unidos, poniéndose de acuerdo mutuamente, así en ese sentido, conversando entre marido y mujer convivirían, sin conseguir pleitos.”

A partir del análisis de las entrevistas, testimonios de informantes sobre el tema de interacción entre esposos *chacha-warmi* (marido-mujer) en el entorno del *suma jakaña*, deducimos que el comportamiento correcto, bueno de las parejas de esposos, es decir del *chacha-warmi* (marido-mujer), es primordial para poder ser considerados como un modelo de vida.

A las parejas que viven bien, es decir que viven de acuerdo a las costumbres, viven cumpliendo sus obligaciones establecidas, la comunidad los premia respetándolas, etiquetándolas como modelos de vida a seguir, y son comentados por la comunidad diciendo, “*uka chacha-warmixa sumwa jakasipji, pärintutaki ruwt’asiñani*”, “esa pareja vive bien, nos suplicaremos para que sean padrino”.

Pero, cuáles son esas características vitales que tiene ese *chacha-warmi* que vive bien; sin embargo, antes de mencionar las características elementales del vivir bien de una pareja, primero es necesario saber, cómo consideran las familias aimaras cuando un hombre y una mujer se casan; para los comuneros aimaras, después que un varón y una mujer se casan* se convierten en una sola persona (*chacha-warmi*), son *jaqi* (personas), *jaqinchata* (personas formadas). Esa unidad de *chacha-warmi*, por el resto de la comunidad es sumamente respetado, valorado; si se hiciera una comparación con el modelo de sociedad moderna, es como un individuo que, al cumplir los 18 años, sea varón o mujer obtiene su documento nacional de identidad – DNI, y adquiere la categoría de ciudadano (a).

Las características elementales de una pareja *chacha-warmi* que vive bien o que sabe vivir en un entorno del *suma jakaña* son los siguientes:

1. Esa pareja *chacha-warmi*, mantienen la fidelidad mutua por el resto de sus vidas.
2. Se respetan mutuamente, se confían mutuamente por el resto de sus vidas.

* También las parejas convivientes con aceptación de parte de sus padres son consideradas como *chacha-warmi*.

3. Antes de emprender cualquier actividad laboral o antes de tomar decisiones, primeramente, ambos conversan y luego recién se ponen de acuerdo; las decisiones nunca son tomadas de manera individual.
4. En cualquier tipo de actividad laboral que realizan, ambos comparten y realizan de manera complementaria.
5. Tanto el marido como la mujer cumplen con sus obligaciones.
6. Esa pareja no discute mucho, no se riñen demasiado.
7. Cuando están enfadados uno de ellos se aleja, y cualquier ofensa que hubo lo pasa por desapercibido.
8. Esa pareja no llega a las agresiones físicas.
9. Esa pareja sabe cómo disolver sus tensiones, por ejemplo, el marido, como la mujer debe saber escuchar en silencio cuando la o el cónyuge está renegando o iracundo (da).
10. Ambos saben autocontrolarse, serenarse, cuando uno de ellos empieza a renegar.
11. Ambos saben practicar la paciencia, la serenidad, la tolerancia o comprensión.
12. Esa pareja, mantiene la comunicación, mediante la conversación.
13. Esa pareja planifica, coordina mutuamente antes de realizar cualquier actividad.

La comunera Juana Ramos Laura de la comunidad de Ccaccá, respecto al inicio del vivir bien de una pareja de esposos, es decir de un *chacha-warmi*, menciona, que comienza cuando ambos empiezan a interactuar en base a acuerdos mutuos, cuando existe la empatía, el cariño, el afecto, el respeto mutuo, la confianza mutua, de ahí surge el vivir bien, el vivir deseado, el vivir bonito de una pareja.

“Mä parijatxa, mä matrimuniyutxa, suma jakañaxa akhama sarsä: mä parijatxa, mayaxpaxatalla, jälla uka mayatalla suma jakañaxa utjixa, ukhamarsa.”

“Sobre vivir bien de una pareja, de un matrimonio, así dice: de una pareja -ahora ya son uno solo-, a partir de ser uno solo, surge el vivir bien, así es.”

“El convertirse en uno solo”, no se refiere a la sensación del placer corporal efímera, sino la frase “llegar a ser uno solo”, es una metáfora, que se relaciona a la vida cotidiana de la pareja, donde ambos siempre deberán tomarse en cuenta, ambos deberán sus ideas, sus aspiraciones, sus acciones conjuncionar, compatibilizar y actuar como una sola persona, ambos con esa misma idea, con esa misma decisión por el resto de sus vidas.

Respecto, sobre el vivir bien de una pareja; también, la comunera María Luisa Mamani Mamani del centro poblado de Culta, por su parte mencionó lo siguiente:

“Mä chacha warmixa, suma jakañaxa, suma sarnaqasiñankilla, suma mayachasiñäni ukapunilla; jani walinktansti, chachasa jani waliwxiti, warmisa jani waliwxiti, jälla ukatalla phiru wiraruxa apt’asirakixa; aka muntunxa walirakisa uka wiranakaxa, liyixa ukhamarakikilla jutpachaxa suma sarnaqasipxma, suma jakaña churasipxma sasa, ukalla suma sarnaqawixa aka wiranxa, ukhamakiwa.”

“Una pareja debe de vivir bien, y siempre estar unidos, bonito; estamos mal cuando el varón o la mujer ya no están viviendo bien, por eso caemos en el no vivir satisfactoriamente; en este mundo esa forma de vida rebosa, así también habrá leyes establecidos para el buen vivir, indicando que vivan bien en esta vida. Así no más es.”

En la entrevista transcrita, se identifica que el vivir mal como opuesto al vivir bien, surge cuando, sea el varón o la mujer “no camina o no anda bien” - *jani waliwxiti, jani suma sarnaqawixiti* -, es decir, cuando uno de ellos, hombre o mujer es infiel, comete adulterio, incurre en la promiscuidad, estos actos cometidos sean por el marido o la mujer, son rechazados, repudiados por las familias y comuneros aimaras.

Con relación al vivir bien de una pareja, el comunero Carlos Arce Condemayta, del centro poblado de Chancachi, mencionó que se encuentra en mantener la conversación y en el ponerse de acuerdo; las actividades laborales como el pastoreo, la agricultura y otros quehaceres deben ser planificados, coordinados, consensuados por ambas partes *chacha* y *warmi*, y de esa manera evitar las discrepancias, la mencionada práctica puede ser visualizado en las figuras 1 y 2.

“Panipa chacha warmilla parlasxapxanixa, ukaxa parlasxapxi, akana, ukana kamacht’añanisa, kunsu lurañäni, jichhaxa qapt’asiwxarakiñäni, sawt’arakita jumaxa, nayaxa k’ant’araki nu, ese es suma jakaña pue. Jichhaxa manqt’asirakiñäni awki taykanakampisa jawst’arakiñäni, manqt’asiñani ukanakampisa, ese es pue suma jakaña, suma sarnaqawi nu. Entonces Jichhaxa janiti uka istksnaxa [ahora, sino cumplimos o hacemos], awisaxa janilla suma jakaña utjkiti.”

“Cuando una pareja marido-mujer conversen mutuamente, dialogan sobre qué hacer, así como, qué haremos, ahora hilaremos, tu tejerás y yo torceré los hilos de lana -, eso es pues vivir bien; - ahora preparémonos también una comida e invitemos a nuestros padres y compartamos también junto con ellos, eso- eso es pues el vivir bien y feliz, todos contentos en armonía, y si ahora, no hacemos, no cumplimos, entonces ya no hay el vivir bien, bonito.”

Por otra parte, también se tiene la narración de la comunera Faustina Yampasi Arocutipá, una pobladora de la parcialidad de Chancachi, ella narró la vida de sus

padres cuando estuvieron en vida, ella al ser preguntada ¿cómo vivieron tus padres en relación al *suma jakaña*?, en seguida respondió, diciendo lo siguiente:

“Jupanakaxa jakaña sumawa tukuyawapxixa, janiwa jaljtasiwapkiti, panipa yanapt’asisna suma sarnaqasiwapxixa, maya jani manq’a utjiri ukaxa, papasitujaxa q’urawanaka k’ansuri, wiskhanaka, kustalanaka sawurawiri, inkuñanaka sawurawiri, ukanakampiwa jakiniri mamitajaxa manq’añaka, siwara jaranu, jawasa, jiwra aynacha sarasina.”

“Ellos han terminado viviendo bien, no se han separado, vivieron bonito y ayudándose mutuamente, cuando no hubo qué comer, mi papá trenzaba hondas, sogas, tejían costales, *inkuña*, y con esos, mi mamá yendo hacia las comunidades de la zona lago, conseguía alimentos como granos de cebada, habas y quinua.”

Luego la comunera Faustina, siguió acotando lo siguiente:

“Cuando no había suficiente comida ellos nos daban tostado de granos de cebada con cáscaras y eso comíamos, asimismo, me decía que, al comer el tostado con cascarras y todo, te llenaba el estómago.

Para obtener dinero, se criaban gallinas, ovejas y eso vendía cuando necesitaban dinero.

Cuando nos tuvieron, mis padres tejían de lana de oveja nuestras chompas, polleras para vestirnos.

Para ir a la escuela mi papá nos elaboraba cuadernos de pliegos de papel imprenta, cortando los pliegos en tamaños de un cuaderno.

Los trabajos se dividían, mi papá hacía la chacra y mi mamá pasteaba las ovejas y vacas.

Para preparar los alimentos mi papá se encargaba de traer agua del pozo, también ayudaba a pelar la papa, moler quinua, mientras mi mamá se encargaba de cocinar, de tostar la quinua, así ambos se ayudaban.

Cuando ya eran ancianos aun ellos se seguían ayudándose, cuando mi mamá se encontraba mal, mi papá le ayudaba a levantarse; cuando uno de ellos estaba enfermo, así se apoyaban; mi mamá preparaba matecitos para mi papá, cuando él se enfermaba, ellos así terminaron la vida.”

La historia de vida de una pareja de esposos, narrada por su hija, muestra la trayectoria, el camino del vivir bien o *suma jakaña* del *chacha-warmi*; de esa forma de vida vivida, podemos identificar y afirmar, cuán importante era para esa familia el vivir de acuerdo a las costumbres, cumpliendo las obligaciones mutuamente, para ganar el prestigio social en la comunidad; esa pareja, eran esposos conformados de acuerdo a las costumbres anteriores, no era una pareja que se había formado por voluntad de ambos, sino, ellos han sido formados como pareja por voluntad y decisión de sus padres; al respecto, se tiene un testimonio recogido, el cual se menciona en el siguiente acápite.

En cuanto a la formación de la pareja o *jaqinchasiña*, la comunera Juana Ramos Laura de la comunidad de Ccaccá, mencionó que, en décadas anteriores, en la comunidad se practicaba el respeto, así, los hijos debían vivir toda su vida, con la pareja elegida, concertada por los padres tanto del hijo como de la hija; al respecto ella narró la experiencia de sus padres:

“Antes dice que hubo respeto, mi mamá antes, eso sabe decir; así sabe ser, se llamaba ayllu eso es antes, en ahí, dice que se respetaban; para un matrimonio el varón y la mujer, el muchacho y la muchacha no se conocían, ni conversaban; para un matrimonio sus padres, sus madres hablaban; así, su papá, su mamá hacían un convenio con el papá, con la mamá de la muchacha, diciendo, - casemos mi hijo con tu hija -.

Era la voluntad de ambos padres, recién a los hijos los casan, después en ahí se están acostumbrando; ya está, en eso lo hacen dormir, ya son una pareja decían; después, esos se están acostumbrando, luego recién como una pareja saben estar. Así era la voluntad de la madre y del padre, ahora recién existe eso de enamorarse, lo que sea.

Si habláramos del pasado, antes la costumbre era distinta, no era como en estos tiempos.

Los padres y madres elegían la pareja para sus hijos, ellos se fijaban, de las personas provistas; dice que, no se fijaban de los hijos de personas desprovistas; - ese sí estaría bien, esa persona es provista, tiene terrenos, que esté con ella nuestro hijo-; así diciendo hacían convenio los padres, recién hay matrimonio, luego ellos [pareja] recién eran respetados por la comunidad.”

Como indica la comunera Juana, anteriormente, las parejas eran formadas mediante la decisión de sus padres, luego inmediatamente les casaban y debían empezar a vivir como *chacha-warmi* (marido y mujer). En este tipo de formación de la pareja, no interesaba la voluntad, el deseo, la decisión del muchacho y de la muchacha; una vez casados, a la pareja lo que interesaba, era ganar la honra, es decir el prestigio de los padres, de los padrinos y de la pareja; por lo cual la pareja casada debía vivir de acuerdo a las costumbres, a las normas sociales; esas parejas formadas de acuerdo a la costumbre antigua, no se separaban, no cometían adulterio, no se eran infieles, y mayormente esas parejas terminaban sus vidas sin separarse, en comparación con las parejas formadas de acuerdo a la propia voluntad, a través del enamoramiento, quienes con mayor frecuencia se separan y viven cometiendo infidelidades.

Con relación a la vida cotidiana de los cónyuges o *chacha-warmi*, el comunero Carlos Arce Condemayta de la parcialidad de Rinconada Chancachi señaló que, en la vivencia cotidiana de una pareja *chacha-warmi*, -no siempre todo es bonito-, no

todas las parejas *chacha-warmi* viven bien y bonito; algunas parejas de esposos viven mal, o algunas parejas viven con problemas, paran discutiendo, incluso terminan separándose, a continuación, presentamos su testimonio:

“Otra cosa, hay veces no hay siempre el vivir bien, bonito, por ejemplo, ¿tú, en este momento cómo estás viviendo, bien nomás?, ¿bien nomas o renegando, renegando?; la mujer para renegando, esos disgustos siempre existen; después, ahora, cuando se enamoraban ¿ella te apreciaba o no?, o solamente tú te has enamorado mucho de ella; porque, para vivir bien, el amor tiene que nacer de ambos pues, ella te va a apreciar y tú también vas a apreciarla, entonces los dos se quieren, en eso reside el vivir bien; hay veces no se dan cuenta de eso, hay veces la mujer no más aprecia al marido, en eso existe disgustos nomas; después se dicen – acaso yo te he querido – algún día aunque sea con una sola palabra ya se ofenden – qué cosa, tú me estas siguiendo, ¿yo te he molestado?, tú me estas molestando pues, – también existe el decirse así, eso es, no vivir bien. El vivir en armonía nace del aprecio de ambas partes, en eso reside el vivir bien.”

“*Yaqhapaxa janirakilla suma jakxtantixa, jaljtapxi.*”

“Algunos, ya no vivimos bien siempre, se separan.”

“*Nuwast'asisa sarnaqapxi, ukhamalla, khithiraki yati, dios no más sabrá pue, ukhamanakasa utjaraki, wuyta apsusirisa utjaraki, jälla ukanalla janixa suma jakañäxa utjitixa, jani walirusa sarxapxi, ukhama jani waliru sarxixa, ukhama kulirataki sarnaqzanixa, janilla tatitu ukaru wintiskitixa silla, janipunilla wintiskitixa silla.*”

“Algunos viven peleándose entre ambos, así es, ¿quién sabe? solo Dios sabrá, así también hay; parejas infieles, adúlteros, es allí donde no existe el vivir bien, se encaminan hacia el mal, así como van hacia el fracaso, entonces así renegando y de mal humor estará andando, y dice que a ellos Dios no lo bendice siempre.”

El comunero Mariano Peraza Condemayta, de la parcialidad de Rinconada Chancachi mencionó que, en la convivencia entre *chacha-warmi*, lo que existe son las riñas, las agresiones lo cual conlleva a un vivir mal de la pareja; sin embargo, cuando surgen esas dificultades tienen que ser superados. En esas situaciones, - señala el informante - la pareja debe recordar el siguiente consejo:

“Ahora, eso para no estar discutiendo, -así como de jóvenes, de muchacho, de muchacha nos hemos querido con mucho cariño, aunque nos hemos engañado, pero con cariño-, al final de esa manera nos hemos juntado, cuando ya existen los hijos, ahí vienen los problemas, eso no debe existir; tal como nos hemos querido, tal como los trajimos, hacia ese camino debe ir eso; ah, es en esa parte donde nos malogramos, entre marido y mujer delante de los hijos nos agredimos, y esos los hijos aprenden, -si es así, yo también trataré así a mi mujer-, o bien la mujer va a tratar de esa manera al marido, ah, esa parte es lo que no nos permite estar bien, si no hubiera eso, vivimos bien, bonito tal como nos hemos comprometido.”

Además, el comunero Mariano Peraza C. agregó diciendo que el vivir mal o *jani suma jakaña* en una pareja, también surge cuando aparecen problemas de carácter económico, cuando escasean los alimentos en la casa, al respecto tenemos un testimonio de un comunero de la parcialidad de Chancachi Rinconada, quien señaló que el *jani suma jakaña* en una pareja aparecen:

“Por ejemplo, cuando tenemos problemas, a eso, de cómo llegamos a esos problemas, hay veces estamos sin hacer nada y mientras en la casa ya no hay comida, es ahí donde nos encontramos con problemas; ahora también todo es dinero, ahora si no trabajamos, acaso el dinero nos va a caer del cielo, no va a caer del cielo, si quiera cuando hagamos algo, confeccionemos algo, ahí recién siquiera un centavo nos va a llegar, con eso tendremos para comprar algo aunque sea, qué vamos hacer, es así pues, en esa forma de vida vivimos.”

Sin embargo, otro informante, el comunero Edgar Felipe Choquehuanca Arocutipa, de la comunidad campesina de Molino, del distrito de Acora, al respecto, también indicó, que el vivir mal generalmente es motivado por el *jani wali sarnaqaña*, es decir, por la infidelidad, el adulterio, comúnmente entendido como “sacar la vuelta”, “andar con otro u otra” que no es su pareja; estos actos inmorales según los comuneros, son los que mayormente provocan la desintegración, la desunión de la familia que la carencia de recursos económicos.

“En la familia no hay el vivir bien, porque no hay confianza entre los esposos, empiezan a celarse, hay veces también discuten por carencias de dinero, aunque eso puede ser secundario. El andar mal en la vida o *jani wali sarnaqaña* de una pareja surge, hay veces cuando el hombre y la mujer no se conocen bien, no hay confianza mutua, después estos comportamientos traen como consecuencia la desintegración de la familia.”

Después de haber expuesto y analizado las entrevistas, testimonios orales de algunos padres de familias aimaras del distrito de Acora, se deduce que *suma jakaña*, es entendido como un vivir en armonía, bonito; por otro lado, también como un vivir correcto, un vivir moralmente. Sin embargo, desde ambos lados, se puede apreciar que la vivencia de una pareja *chacha-warmi*, siempre presenta vicisitudes, dificultades en la vida cotidiana y que no siempre es una vida en plena armonía, bonita; pero, la comunidad, las familias premian considerándolas como modelos de vida a seguir a aquellas parejas *chacha-warmi* que viven bien, es decir aquellas parejas que viven correctamente de acuerdo a las costumbres morales y viven en armonía, bonito.



Figura 1. Pareja de esposos *chacha-warmi* e hijo trillando quinua.



Figura 2. Pareja de esposos *chacha-warmi* realizando el trillado de la quinua.

4.2.2. Socialidad interfamiliar

En el presente apartado se desarrolla los siguientes subtemas de la socialidad interfamiliar, en una primera parte se presenta entrevistas, testimonios respecto a interacciones interfamiliares, la cual se divide en interacción con los parientes e interacción con los vecinos o *uta jak'anakampi*. En cuanto a las interacciones con los parientes se expone sobre los litigios por terrenos que siempre están latentes en

las relaciones interfamiliares aimaras, además relacionado al mismo tema se presenta una narración acerca de la vivencia de un poblador. Respecto a la interacción con los vecinos, se presenta testimonios recogidos sobre la solución de los perjuicios ocasionados por sus ganados en sus propiedades, como también sobre prácticas de cooperaciones entre ellos.

En la segunda parte se expone las manifestaciones del buen convivir interfamiliar, los cuales se expresan en el compartir del chicharrón de chancho por una familia con sus parientes, vecinos; en la práctica de la paciencia y el desapercibimiento de los rencores; en el eludir las discusiones o riñas frente a frente o boca a boca; en el trabajo compartido entre familias, en la reciprocidad o ayuda mutua.

Las relaciones entre familias, es decir, a nivel interfamiliar en el entorno del vivir bien – *suma jakaña*, en las comunidades aimaras se caracterizan por interrelacionarse de acuerdo a las costumbres transmitidas de generación a generaciones, mediante la oralidad y la puesta en práctica. Esas formas o modos de relacionarse entre familias, a continuación, se presenta a través de las entrevistas, testimonios de comuneros aimaras del distrito de Acora.

Sin embargo, antes de continuar con el desarrollo del tema, cabe mencionar un concepto aimara de familia, al respecto Llanque (1990) señala que, es el núcleo de la comunidad aimara y está conformada por la pareja conyugal *chacha-warmi*, luego los hijos; sin embargo, también los miembros de la ascendencia y descendencia bilateral consanguínea de los cónyuges, inclusive los amigos, compadres, vecinos son considerados como parte, lo cual hace que la familia sea extensa (p. 49).

Por su parte, Esterman (2006) parafraseando a Martínez y otros en un apartado de su obra señala que, la familia extensa, además de padres e hijos abuelos, primos, primas, tíos, tías está constituida por todas las personas ligadas por las múltiples formas de padrinzago, compadrazgo, y que en las zonas rurales la familia extensa muchas veces coincide con el ayllu (p. 263).

Una de las interacciones interfamiliares es expresada en la interacción con los parientes, al respecto la comunera María Luisa Mamani Mamani, del sector

Challacollo del centro poblado de Culta, indicó cómo deben ser las relaciones entre parientes:

“Con los parientes hay veces nos discutimos por terrenos u otras cosas, pero como familiares tenemos que andar bien, no debemos buscar pleitos.”

En la interacción interfamiliar, uno de los temas álgidos, y de no terminar entre los pobladores de las zonas rurales, siempre ha sido el tema de terrenos, *uraqxatakilla uñkatasña, nuwasiña utjaskixa*; el vocablo aimara *uraqi*, en español quiere decir terreno. Entre los campesinos aimaras el tema del terreno, siempre es un asunto complicado, acompañado de altercados intensos entre colindantes; al respecto un comunero de noventa y uno años de edad contó su experiencia vivida respecto a la pugna por terrenos.

A continuación, se presenta la narración de la vivencia del comunero Casimiro Mamani Aguilar de 91 años, del sector Challacollo del centro poblado de Culta, distrito de Acora:

“No pues, yo [he vivido] en pueblo lejano, he tenido mi esposa de Qullini (comunidad aledaña del centro poblado de Culta), luego, ahí he andado, ni con nadie he cometido faltas, la mujer vino aquí (*se refiere a su casa*) por sí sola, yo no fui a buscar a la mujer, yo soy pobre, mi mamá era pobre, no sabe haber nada, nada, y en ese tiempo, casarse era fácil.

Luego, será separada o no, yo no supe nada [de ella]; mi mamá sabe llorar, su hermana fácil nos sabe casar; después he vivido bien; ahí se entrar recién casado, entre hermano y hermana habían estado en disputa por terreno; ahí yo he vivido, sean o no mis cuñados, sean o no parientes los se alcanzar no más la chuspa con coca diciendo: cuñado, cuñada.

Nunca, de aquí, (Casa de Don Casimiro) llevando mis toros desde madrugada se ir a la chacra – ya parece que has dormido aquí – me saben decir.

Me ha perdonado, me ha arrancado los cabellos diciendo – mi hija no, nada –. Esa vez era fácil casarse del pueblo de Acora, luego, conversaron las mamás – tú consigues padrino de aros, yo conseguiré el padrino mayor –, llegando aquí saben estar bailando con *chaqallu* (instrumento musical de viento parecido a la quena). Ahí, le odiaría su hermano, entonces, ella diría – me voy donde sea – una anciana había sabido traerla, y mi mamá la acogió – yo te voy a alojar –, a partir de ese momento no más, se quedó aquí (casa de Don Casimiro).

En ahí he andado bien, bien apreciado en una comunidad, saben decirme – has venido yerno – (en seguida responde Don Casimiro) – sí, he venido a cultivar – les sé dar coca para pikchar, nunca con nadie he discutido, peleado, ni hecho nada malo, bien he vivido; ahora todas esas personas ya están muertas, solo sus hijos

están viviendo, así no más he andado en otra estancia, he andado bien no más, he andado respetado no más, se recibirme lo consejos, así nomás sabe ser, así nomás he andado.

Luego, ahora así, después entraron en juicio entre hermano y hermana (el tío y la suegra de Casimiro), entre seis habían sido sus hijos(entre varones y mujeres), esa vez, uno de sus yernos sabe optar por entrar en juicio, diciendo - *kija, kija, kija, y kija* - y yo no sabía nada, así, aceptándolos, se seguirles nomás, esa vez costaban menos los recursos judiciales, hemos aguantado varios años en Puno (ciudad), su hijo era un tinterillo (se refiere al hijo de su tío), mentiras sabe decir: - ellos son entre varios por eso quieren quitarle -.

De nuestro lado, yo se argumentar bien, después, de mi parte sabe estar bien declarado,- solo entre hermano y hermana está en juicio -, el Ministerio preguntó, quiénes son estas personas, - son sus sobrinos -, esa vez vivía Mariano Qallumamani (tío de Casimiro), en seguida saben traer al doctor (abogado) y con el doctor no le sabemos dejar irse (al testigo), diciendo - tenemos que declarar -, luego, su testigo ha declarado, ahora mi testigo - estas personas son sus sobrinos, y ellos son entre hermano y hermana -.

Después, uno de sus testigos es de Qullini, otro testigo es Qallumamani, y él (se refiere al tío) había sabido ocultarse diciendo - el joven Casimiro me ha amenazado por eso me escondí - así sabe ocultarse y no declaró libremente, yo le sé decir - tío, me lo vas a declarar bien, no vas a estar declarando de esa manera - después se sabe ocultar; en seguida preguntó a Juliano Qallumamani, ¿qué es de ti, ésta mujer con hijo?, - es mi hermana -, ¿qué son de ti estas personas? - ellos son mis sobrinos -, con eso lo revivió, después él (hijo de su tío) sabe morir; - je, je, je, je- (ríe el informante).

Después, en la puerta de la Corte (Puno) su hijo (de su tío) sabe decirle vete, vete, vete; luego uno de mis cuñados sabe decirme - Casimiro anda -, dos son sus yernos, obedeciendo a ellos se ir corriendo y le se agarrar de la mano diciendo - vámonos-, sabemos decir -llevémonoslo nosotros-, después nos lo sabe quitar al anciano, de todo lo ha maltratado, así se lo llevó, luego yo le dije - si es así, llévatelo pues - de esa vez, hasta hoy día ya nunca más llegó.

Luego, ese su hijo de todo le hizo llorar a su padre, por eso ahora, él también tuvo hijo, después a él, su hijo nomás también lo mató.

El hijo de Juliano Qallumamani tenía caballo, ese había comprado un pequeño tractor, luego ahora, de noche había hecho ruido con el motor del tractor, luego cargándolo en caballo al río grande lo había llevado, después por la madrugada lo había hecho regresar también y al caballo lo había amarrado, ahí con media botella de alcohol en la mano lo había dejado, así; después la estancia se reunió, preguntándose - esto por qué será así -, ahora, de madrugada andaría siempre la gente y habrían visto - aquí está el muerto, su hijo lo ha matado -, allanando, apresando le hicieron encerrar en la cárcel.”

La mencionada entrevista realizada al comunero Casimiro Mamani, pone de manifiesto el principio de correspondencia, mencionado por Esterman (2006), en ella se refleja el *ayni*, es decir, el principio de reciprocidad, que para las familias y comuneros aimaras está en todo; la entrevista puede ser sintetizados en las siguientes frases, “*en este mundo todo es ayni*”, y “*trata a los demás como quieres que te traten*”, además expresa el camino que las personas deben elegir, el camino del vivir bien, ya que es el camino correcto moralmente, duradero, deseable colectivamente y se deduce el siguiente mensaje, “*es preferible vivir bien para no terminar mal*”.

En seguida se presenta testimonios sobre la interacción entre vecinos o *uta jak'anakampi*, al respecto la comunera María Luisa Mamani Mamani, mencionó lo siguiente:

“Con los vecinos también, es feo si así discutimos con los vecinos; si andamos sin saludarnos, eso es feo, luego, donde sea con ellos nos encontramos; andemos bien, saludémonos, dispensémonos, con cortesía, no debemos estar buscando problemas, en esa forma está el vivir bien con los vecinos.”

Sin embargo, la convivencia entre vecinos está sujeto a hechos cotidianos, los cuales no siempre son armónicos, muchas veces en su diario vivir ocurren casos como, descuidos de los ganados por parte de algún vecino y los animales cruzan los linderos de las parcelas y comen las chacras del vecino, muchas veces dañando las plantas, los cultivos. Estos hechos a los vecinos les generan discusiones, grescas entre ellos, al respecto el comunero Alfredo Yampasi Samo, de la parcialidad de Chancachi Central mencionó lo siguiente:

“Antes hacer dañar los pastizales, la chacra del vecino, era un poco drástico, al terreno de los vecinos no podías entrar para nada, ahora al menos de repente por comprensión personal; ahora por un lado la justicia es malo, todo es plata, el abogado te cobra caro su servicio, al parecer por esos motivos; ahora cuando el becerro o la ovejita se pasó al lado del vecino y ha hecho daño, ya no pues...; antes entre hermano y hermana litigaban, quizá por esa comprensión, pero existe otras personas que lo arrojan con piedra con toda ira a los ganados, algunas personas también conscientemente los hacen regresar a nuestro lado sin agredirlos. Esos litigios, agresiones, altercados más o menos ya hemos hecho desaparecer, con respecto a esos problemas actualmente ya hay comprensión. *Uka jucha jakiñanakxa más o menos chhaqtayxt'anwa, ukawjanakatja intintisiñaxa utxarakiwa.*”

En seguida al mismo informante se le preguntó cómo solucionaban ese tipo de hechos con sus vecinos y él nos respondió lo siguiente:

“Reconociendo el daño, ahora si se pasa más y más y no quiere arreglar, se tiene que recorrer a la parte contraria nomás, ir a la justicia; hecho está hecho pues, qué vas hacer, se lo ha comido, se lo ha comido pues, ya no podemos hacer nada, entonces lo único queda es solucionar nada más pues; en ese ámbito nosotros más o menos ya nos comprendemos.”

De manera similar la comunera Faustina Yampasi, pobladora de la parcialidad de Chancachi Central, también señaló que, en las comunidades las familias aimaras, cuando ocurren perjuicios de los cultivos, de pastizales, practican formas de soluciones pacíficas tales como, devoluciones, compensaciones en cantidades similares al afectado, por parte del dueño del ganado causante, además indicaba que, ir a demandarse ante la autoridad en estos tiempos ya no es sencillo, porque demanda dinero, y ese litigio no se soluciona inmediato, sino que, demora en dar soluciones. Asimismo, narró una experiencia acerca del perjuicio que su ganado había ocasionado en la chacra de su vecina, ella manifestó diciendo:

“Porqué me ha denunciado, antes debía venir a reprochármelo, luego hemos podido conversar y le hubiera compensado, ahora estoy dolida con ella, porque el teniente me ha notificado y tengo que estar yendo ahí, es una pérdida de tiempo.”

A partir de las dos entrevistas mencionadas se deduce que el diálogo, la tolerancia son elementos primordiales para la convivencia interfamiliar.

En la vida cotidiana entre las familias de la parcialidad de Chancachi Central también se practica la ayuda mutua, cooperaciones entre vecinos, es así que, una de las formas de cooperación practicados entre vecinos son las custodias; en la parcialidad de Chancachi Central, en la actualidad los comuneros aún practican ciertas formas de amparo, una de ellas es el *jikjatt'asiwaña*, *katt'ayasiwaña*, estos vocablos hacen referencia al hecho de dejar encargado algún ganado sea vacuno, ovino, porcino, equino al vecino o a algún pariente que vive cerca de la casa. Al respecto, en seguida se presenta un episodio presenciado:

Era un día domingo, día de feria en el distrito de Acora, por la mañana, una comunera estaba llevando sus ovejas, una cantidad de veinte unidades, ella no vestía ropa de diario, estaba cambiada, en una mano jalaba una bolsa-canasta, y en ese transcurso, en la pampa otra comunera se encontraba pastando y la comunera que estaba cambiada de ropa le dijo a la que estaba pastando:

– “*Hermana, uwijalla jikxatt’asiwamama, markaruwa sarawa.*”

“Hermana, te dejo mi oveja, voy a ir al pueblo.”

Y la otra comunera le respondió diciendo:

– “*Iyawa, jaytjawitalla ukata jank’akiwa kutiqaniwxata.*”

“Está bien, déjamelos, pero vuelve rápido.”

En la narración sobre la vida cotidiana de esas dos comuneras, se identifica que vivir en la comunidad, es vivir en amparo de la familia, de los vecinos, de la comunidad, vivir en amparo de las deidades (Grillo, 1993a, p. 16).

Un poblador de la parcialidad de Chancachi Rinconada, el comunero Carlos Arce Condemayta, narró una de las manifestaciones del buen convivir interfamiliar que anteriormente se practicaba, la chicharronada de chanco o el compartir del chicharrón:

“Recuerdo cuando era chiquillo, antes siempre carneaban chanco y se invitaban entre familiares, por ejemplo un año, en el lugar donde vivían mis padres, mi tío Alberto la primera semana carneó su chanco, después en la siguiente semana mi mamá carneaba, después mi abuelita, después mi tía María, ella aquella vez carneó dos chanchos, después, de la misma manera la tía de mi mamá carneó su chanco y esa vez invitó a mi papá a su casa; así se pasaban [alcanzaban], aunque hayan carneado a un solo chanco, traían chicharrón, eso era grato siempre – *sumapuniriwa-*, había cariño *-munasiñaja utjiriwa-*.”

También, de manera similar la comunera Juana Ramos Laura narró su experiencia vivida en el seno de su familia:

“Recuerdo, a mi mamá, después de carnear sus chanchos, preparaba el chicharon, luego los convidaba a sus familiares; el chicharrón en mantillas tejidas (*inkuña*) se tenía que llevar, ahí se iba un chanco, y otro chanco para la casa; así, eso con chuño y su chicharrón en una mantilla tejida (*inkuña*) lo amarraba, eso con lunkana (sangre embolsada en las mismas tripas del chanco y sancochado previo aderezo), eso lo amarraba, diciendo – esto es para mi hermana, esto para mi prima, y esto para mi Tía – así mi mamá sabe estar amarrando en distintas mantillas tejidas (*inkuña*), después eso lo llevaba, eso es vivir con aprecio y armonía (*jay ukay suma jakaña armuniyampi*).”

Ampliando el tema del buen convivir interfamiliar el comunero Carlos Arce C. continuó narrando como indica lo siguiente:

“También cuando carneaban vaca, así siempre era, asaban la carne, de ahí se iban cada quien, con su porción de carne, y cuando carneaban chanco, ahí entre todos se reunían, mis tíos, los hermanos y hermanas de mi mamá y de mi papá, entre

todos extendiendo un cuero de vaca, ahí encima cortaban la carne para el chicharrón, ahí todo el día saben estar cocinando, todo el día siempre. Se iban a sus casas, luego de haber comido su *t'impu* (puchero); antes así comían, compartiendo, eso es pues vivir bien *-ukay suma jakañaxa-*.”

Luego nuestro informante concluyó indicando lo siguiente:

“Entonces cómo hacían, se juntaban toda la familia, se reunían, ahí si es posible de un sector, de un sector siempre pues; porque te invitan pues, todos, toditos comen si quiera un poquito de chicharroncito; sino venían, se tenía que llevar a su casa pues, y eso es gratis pues, nadie paga nada, entonces se invitan cualquier cosita se llaman, *-ven vamos a carnear, vengan todos-*, se llaman y ahí se reúnen y carnean su chanco, dos, tres chanchos matan pues; así era la costumbre, un chanco siempre tenía que ir para cocinar, luego eso tiene que ser distribuido y otro chanco quedaba para la casa pues, así era pues.”

Otro de los elementos del buen convivir interfamiliar que se debe de practicar es la virtud de la paciencia y el desapercibimiento de los rencores; la convivencia, las interacciones entre los vecinos no siempre discurre en armonía, por lo cual, las familias en su vida cotidiana, sus interacciones tienen que sobrellevar con paciencia, con serenidad, con tolerancia, al respecto el comunero Francisco Condemayta Canchaco, de la parcialidad de Chancachi Rinconada mencionó lo siguiente:

“Otros se resienten demasiado, yo no, con ese ‘sancudo’ [apodo de su vecino] nos agredimos, después al día siguiente ya le saludo, *-joven-* diciendo; [sin embargo] aquí, aquel mi otro vecino por nada podría saludarme; aquella mi sobrina, que es mi vecina asiste a una religión, ella no me saluda, solo cuando tiene ganas; aquí al costado de mi casa ella hace su chacra y por nada hay que acercarse [a su chacra], por eso, ando por un camino angosto,... por desgracia el ganado se acerca, y soporto baste caray, digo, quisiera que esa muchacha se fuera donde sea, estaría alegre; no me estima, me riñe nomás.”

Por otro lado, el mismo informante anteriormente mencionado, con respecto a la forma cómo dan soluciones a los perjuicios ocasionados en los pastizales del vecino, por los ganados que se desprenden, él mencionó lo siguiente:

Awantana ukakipunlla, aguantando siempre, ahora, si ella se demandara, yo diría que *-el ganado me ha ganado, ya soy de edad y ya no puedo correr-*, así esclareceríamos; *jupampi chika jiskhisxsna ukaxa janilla walkaspatixa*, discutirse frente a frente con ella, eso no estaría bien.

En seguida, se menciona otro testimonio acerca de un caso de buen convivir interfamiliar, narrado por el mismo comunero Francisco Condemayta Canchaco,

quien narró sobre la experiencia de sus padres, quienes compartían las labores productivas:

“Antes vivían bien, por ejemplo, mi papá se ocupaba de atender a los juicios [litigios judiciales], mientras su hermano y su familia se ocupaba de la chacra, él cultivaba y cuidaba los ganados para todos, eso es vivir bien; así vivían, ahora ya no nos ayudamos, aquel mi vecino es mi familiar, se mira nomás, la vez pasada he hecho trillar mi cebada, ni si quiera vino, dije ¿por qué no viene siquiera a ayudarme?”

“Nayraxa sumwa utjasipxirixa, ukapilla suma saranaqasipxixa, jumaxa uywampi, jumaxa yapumpi, näxa kijampi, nayra kijakilla utjiritaynaxa.”

“Antes moraban bien, eso es andar bien, tú con el ganado y tú con la chacra, yo con las quejas (litigios judiciales), antes paraban demandándose judicialmente.”

4.2.3. Socialidad comunitaria

Antes de desarrollar al tema de socialidad comunitaria, primeramente se presenta definiciones de los términos: ayllu, gran familia, comunidad, los cuales ayudarán a tener conceptos y nociones concretas.

Parafraseando a Yampara, De Alarcón (2009) señala que, “los ayllus son estructuras asociativas integradas por comunidades y ellos, a su vez, integran estructuras mayores que son las *markas*” (p. 262).

El pueblo de Acora o *Axura marka*, hasta décadas anteriores Ardiles (1990) señala que estaba conformado “por más de 20 Ayllus, 120 parcialidades, centro poblados gobernados por Tenientes Gobernadores que concurren a la capital cada domingo ante la autoridad política que les imparte órdenes” (p.11).

Respecto al término ayllu, Bertonio indica que, se refiere a “parcialidad de indios”, y precisa que, “más propio es *jatha*.” (Bertonio, 2011/1962, p .320), por lo cual el término *jatha* es un vocablo aimara que indica, “semilla de las plantas, los hombres y todos los animales”; asimismo, “casta, familia, ayllu” (Bertonio, 2011/1962, p. 359).

En las conversaciones cotidianas de los comuneros aimaras actuales aún es posible escuchar expresiones como ¿*kawkjatatasa?* o ¿*kawkjataraktaxa?*, la cual traducido al español dice ¿de qué lugar o parcialidad eres?, el vocablo arcaico *jatha*, aún se encuentra en esas expresiones: *kawkiwjatatasa*, *kawkjataraktaxa*, donde indicaría ¿de qué ‘familia’ eres? En cuanto al origen de la comunidad, Llanque (1990)

menciona que “la base ancestral de la comunidad aimara es el ayllu milenario, aunque hoy en día solo ha quedado la ideología y rasgos externos de la misma en forma rezagada” (p. 47).

Y con respecto al concepto de comunidad, De Alarcón (2009) señala que “la comunidad es la unidad social mínima dentro del mundo andino, como la célula lo es respecto a la vida” (p. 262).

Por otra parte, en la entrevista realizada al comunero Carlos Arce C., en relación al término ayllu expresó diciendo que,

“Antes había ese *suma jakaña*, en el tiempo de los abuelos, del ayllu.”

También, la comunera Juana Ramos Laura, de manera similar mencionó diciendo:

“Antes dice que hubo respeto, mi mamá antes eso sabe decir; así sabe ser, se llamaba ayllu, eso es antes, en ahí dice que se respetaban.”

Por su parte el comunero Alfredo Yampasi Samo, con referente al término ayllu, mencionó lo siguiente:

“Chancachi, antes se llamaba *Ayllu Jila Ch'iqá* y su vecina comunidad se llamaba Ayllu Paqanica Pampa, actualmente se denomina Ccaccá; después, cuando hubo reconocimientos legales de comunidades y parcialidades a partir de ahí se pusieron el nombre de Parcialidad de Chancachi.”

En estas entrevistas mencionadas, aparece el vocablo ayllu, como una forma de organización social de las generaciones aimaras anteriores; la alusión al término ayllu, indica que las unidades sociales actuales (comunidades) tuvieron como antecedente de su organización social al sistema de ayllu, aunque no todas las unidades sociales actuales tuvieron siempre ese tipo de origen.

La referencia al pasado como un modelo de vida ‘ideal’ (arquetipo), se puede identificar en las expresiones mencionadas por el comunero Gumersindo Condemayta Nayra, de 90 años de edad, poblador de la parcialidad de Chancachi Rinconada:

- “*Nayraxa uñkatasiniriti, sumaki aywnaqañirilla.*”
“Antes no se enfrentaban, entre todos se andaba bien.”
- “*Nayraxa suma jakañakirilla.*”
“Antes se vivía bien nomas.”

- “*Nayraxa yanapt’asiña timpuritaynalla.*”
“Antes era tiempo de apoyarse mutuamente.”
- “*Suma jakaña kipuniriwa nayra wiraxa.*”
“Antes se vivía bien-bonito siempre.”
- “*Jichhaxa jaqi qullqikwa munjixa, nayraxa janiwa aliqa aywjataskaña kiriwa llamayt’añatakixa.*”
“Ahora la gente quiere que les paguen en dinero, antes no era así, empezaban escarbar así nomás.”
- “*Aruwiri jichhaxa niyasa chhuknaqaskakiwa, aruwiskaspaxa inakirakiwa ukhamarakikiwa ayiskixa inaki, aytapiwxi awiskipt’asisna, janilla pajaña kitixa.*”
“Para elaborar adobes aún están correteando; si estuvieran haciendo adobes, también de la misma manera así nomás están yendo, se reúnen avisándose, en ahí no se paga.”

El *suma jakaña* probablemente tuvo su esplendor en el modo de vida del ayllu, un sistema de vida comunitaria, la cual en la actualidad ya no se practica con mayor rigurosidad.

En las sociedades andinas, el ayllu era la unidad que tuvo mayor significado en la estructura social y parenteral; fue un grupo social corporado, una unidad económica y política. Estaba integrada por varias familias nucleares que se consideraban descendientes de un antepasado mítico común; es decir, es una familia extensa, una comunidad de familias o familia de familias biológica-nucleares con un origen mitológico común, donde el parentesco en esa comunidad familiar no es consanguíneo, sino está fundado en la comunidad de la *pakarisca* (tótem). La familia nuclear como parte del ayllu era una unidad de reciprocidad, de la misma manera el ayllu era una unidad de reciprocidad dentro de la unidad mayor o etnia (Silva, 1998, pp. 389-390).

En cuanto a la expresión ‘gran familia’, Alcántara (2014) señala que, la concepción de ‘gran familia’ entre los pobladores de la Isla de Taquile, se encuentra tácitamente en sus saludos, en sus principios éticos, normas sociales practicadas; dicha concepción se debe a que, la comunidad de los humanos, de la naturaleza (los animales, los vegetales) son hijos de la *pachamama*, por tanto todos los pobladores son hermanos, hermanas y a la vez tíos, tías de la descendencia (p. 126).

Entre los comuneros aimaras de la parcialidad de Chancachi Central, en su vida cotidiana practican saludos, tratos, normas sociales con características

comunitarias, esto es posible identificar en sus conversaciones cotidianas: En los saludos, las expresiones que se utilizan son:

De menor a mayor edad, el quien inicia con el saludo siempre es el de menor edad, él o ella con las personas mayores que se encuentra en su camino le saluda diciendo: *tío, tía* de acuerdo al género del receptor y la persona saludada responde diciendo: *wawa (hijo o hija), asu (pequeño o pequeña)*.

Entre mujeres mayores se saludan recíprocamente diciendo: *hermana*. Entre varones mayores se saludan diciendo recíprocamente: *hermano*. De similar manera con las mismas expresiones también se saludan un varón y mujer diciendo *hermana, hermano*.

Entre un adulto y un anciano o anciana se saludan diciendo: *jach'a tío (tío mayor), jach'a tía (tía mayor)* y el anciano o anciana responde según el género del emisor, si es varón *jilaku, jilata (hermano)*, si es mujer *chupila, waway (hija)*.

Esas expresiones: tío, tía, hijo, hija utilizado en el saludo, no indica que el vecino o vecina sea realmente un pariente consanguíneo, o que todos los integrantes de la comunidad absolutamente tengan un parentesco consanguíneo o que todos siempre sean afines (compadres, ahijados, padrinos), sino que esas expresiones son de respeto, de cariño, de afecto, de identidad que existe en el interior de la parcialidad, de la comunidad, del centro poblado, de los distritos aimaras, de todo el ámbito aimara. Entonces a los aimaras debemos entenderlos como una “gran familia aimara” o una “gran comunidad aimara”, hermanados por la lengua, por las normas comunitarias, por los principios éticos-morales, por la cosmovivencia (Yampara, 2011), por el convivir bien (Albó, 2011), por el saber criar la vida y saber dejarse criar (Grillo, 1993b, p. 200).

En términos de Linton (1992), entre los aimaras existe *esprit de corps*, esa “consciencia de grupo”, ese “sentimiento de unidad” (p. 103), es decir, esa cierta “unidad psicológica emocional que asegura reacciones emotivas comunes y hace que el individuo esté dispuesto a sacrificar sus propios intereses por los de todos y a cumplir con su deber, aunque no tenga quien lo vigile” (p. 104).

Con respecto al concepto de comunidad que se utiliza en la presente investigación es de carácter holístico, integral, noción que va mucho más allá de un concepto de

“comunidad cerrada”, con una producción comunal, o solamente como una estructura social.

El concepto de comunidad que se perfila dentro de ésta investigación, se apoya en lo mencionado por Huanacuni (2010), quien específicamente señalando que, para occidente, comunidad se entiende como unidad y estructura social, donde los componentes son solo humanos; sin embargo, desde la concepción de los pueblos andinos, comunidad es comprendido como la unidad y estructura de vida, la cual, además de los seres humanos, está conformada por la naturaleza, por los antepasados, por los entes que no se ve (p.53). En la misma perspectiva Grillo (1993a) señala que, en el mundo andino el *pacha* (cosmos) es una colectividad natural constituido por la comunidad humana, por la comunidad de la naturaleza y por la comunidad de las deidades, las cuales existen interactuando para la mejor vida de la colectividad (p. 26), y que el ayllu como una unidad familiar, de la misma manera está conformado por las tres comunidades, de humanos, de la naturaleza y de las deidades, los cuales en conjunto residen en una determinada localidad como una sola familia (Grillo, 1993c, p. 309). Al respecto, una pobladora del pueblo de Juli, señala que, en la comunidad todos son una familia, la granizada, la helada, las plagas, la sequía, las aves, las chacras son sentidos como familia, los *achachila*, la *pachamama* son nuestros criadores (Asociación Suma Yapu, 2002, p. 96).

4.2.3.1. Manifestaciones del *suma jakaña* en la comunidad

El *suma jakaña* o buen convivir comunitario se manifiesta en interacciones éticas como, en el comer, en el beber de manera inclusiva, comunitaria; en el cariño con el foráneo; en la práctica de la paciencia, la tolerancia, la cordura; también se manifiesta en la práctica de valores como el respeto, la unidad entre los comuneros.

Las relaciones armónicas en la comunidad se logran mediante el compartir y la ayuda mutua entre familias, entre vecinos, entre comuneros. El comunero Francisco Condemayta Canchaco, mencionó que, *suma jakasiña* o buen convivir se alcanza cuando:

“*Suma manqt’asiñani, suma juchhant’asiñani ukalla suma jakañaxa, kunsaya yanapt’asiñani.*”

“Todos juntos vamos a comer, vamos a beber, eso es vivir bien en lo que sea vamos a ayudarnos.”

En la entrevista descrita los términos aimaras: *suma jakasiña* y *suma juchhant’asiña* al parecer significan sucesivamente ‘comer bien’, ‘beber bien’. Sin embargo, el significado adecuado de estos vocablos aimaras *suma manqt’asiña*, y *suma juchhant’asiña* al ser traducidos literalmente al español, sufren una distorsión semántica, porque:

El vocablo *suma manqt’asiña*, traducido al español indica ‘comer bien’, ‘comer agradable’; sin embargo, su significado tiene un sentido social, ético, hace referencia al comer compartiendo con todos los presentes sin excluir a ningún asistente, sea en una fiesta patronal o en una fiesta de carnavales. Respecto al vocablo *suma manqt’asiña*, el comunero Mariano Peraza manifestó indicando:

“Se come agradable, a gusto cuando los alimentos se comen compartiendo, por poco que sea, eso es *suma manqt’asiña*; es feo cuando una persona come solito sin compartir.”

Entonces *suma manqt’asiña*, no se trata de un disfrute individual de la comida o de disfrutar, saborear una comida individualmente, tampoco se refiere al tomar alimentos nutritivos, como algunas profesionales nutricionistas mencionan con respecto al *suma manqt’asiña*; sino se refiere al servirse, aunque sea un poco entre todos y juntos. Lo contrario es comer solo sin compartir, excluyendo marginando, este acto es *jani suma manq’asiña*.

En relación al vocablo *suma juchhant’asiña*, la cual, traducido al español indica ‘beber bien’, ‘beber agradable’, sin embargo, su significado tiene un sentido social, ético, hace referencia al beber compartiendo con todos los presentes sin excluir a ningún asistente, sea en este caso a una fiesta patronal o de carnavales, sin cometer excesos, ni provocar altercados; es un beber entre todos los participantes, aunque sea a una copa, pero sin terminar en grescas, ni ofensas, es un beber moderado, es un beber compartiendo con todos los presentes.

Una de las manifestaciones de buen convivir es, el cariño o *munasiña* con el foráneo, expresado en la colaboración, en el convite de parte del comunero con

la persona que fue a trabajar a la comunidad, al respecto se presenta el testimonio del comunero Francisco Condemayta Canchaco:

“La vez pasada a aquella pampa mi esposa llevó merienda, también mates (agua hervida con alguna hierba), tristemente han construido aquel local municipal, la gente no quería colaborar, por eso diciendo ‘pobres personas, llevaré merienda con mate’; eso es vivir bien, ahora, también ha ido cuando estaban haciendo el camino, ha llevado papitas, de esa manera ha ayudado y cuando el avance del camino estuvo cerca a la casa, ella, me pidió diciendo ‘tienes cervezas eso le invitaré’; mi esposa aquí, se anda bien nomás siempre.”

Otra de las manifestaciones del *suma jakaña* en la interacción comunitaria es, la exhortación y la práctica de vivir con tolerancia, con cordura, es decir, *llamp'u chuymampi, amusa ist'asna*. A continuación, se presenta una entrevista realizada al comunero Juan Thola Escobar, en ese entonces alcalde de centro poblado de Thunco (julio, 2016), el extracto hace referencia a la paciencia, que deben tener las personas para vivir en armonía, para poder convivir con los demás comuneros; asimismo, a la tolerancia, a la cordura, a la comunicación e información que se debe poner en práctica en la vida cotidiana y más aún si una persona es autoridad.

“Yo recuerdo que mi abuelo me decía, *pasinsya* es *waranqa*, y eso hasta ahora les digo a mis hijos; esto qué significa, creo que estas dos palabras me hacen entender, de que no debemos ser exagerados, ni muchos menos ofendernos rápido, sino, hay que practicar no, si alguien erra, hay que disculpar, y no tener bastante ira; es lo que yo entiendo por esa parte, *pasinsya waranqa*. Siempre yo hablo eso, me abuelo me decía, entonces esas dos palabritas creo me hacen [ser], por ahí que también acá, en esta organización que es el centro poblado, la población dice pues no, hay otras personas que critican, si yo salto respondo con otra palabra que es fuerte, yo sé que puede haber discrepancia; [por eso] siempre he tratado de explicar esto porqué es así, cómo es.”

En la mencionada entrevista se aprecia que una de las virtudes requeridas para el *suma jakaña*, es la paciencia, tener esa capacidad de tolerar, la cual es expresada en los momentos tensos de interacción entre los comuneros, entre cónyuges, entre vecinos. Las palabras *pasinsya waranqa*, el primero castellano aimarizado y la segunda aimara, al ser traducido al español aproximadamente diría *mil paciencia*, es decir, la paciencia que uno debe tener, debe ser mil veces, y no una paciencia limitada; para poder convivir con los demás, una persona debe saber tolerar, y no alterarse, ni ser demasiado drástico, y cuando una persona es una autoridad lo primero que debe saber es escuchar las demandas de su población,

estos, muchas veces llegan hasta hacerles perder el control a sus autoridades y ellos terminan en exabruptos por no guardar cordura, temple.

También, la comunera María Luisa Mamani Mamani, mencionó algunos elementos o condiciones para el buen convivir de la comunidad, los cuales son: el respeto, la unidad en la organización de la comunidad, así como se menciona en seguida:

“En una comunidad los comuneros deben observar un comportamiento correcto.”

“Sumalla sarnaqasipxañapasti, sumalla jakikiptayapxañapaxa, kunsajaxatapjañapaxa suma sarnaqasna, mayachasisna, suma mayachasisna sarnaqasiñasaxa aka kumuniraranxa jaqinakampi; mä awturiraraxa mantasnxa sumpunraksa iwxt’asixa ukhamäpana, akhamäpana sasirakisa, jiwasaxa suma sarnaqasiñäni, jani jucha jakiñäniti kijasinsa, ukhamraksa sixa.”

“Deben andar bien, deben lograr armónicamente, cualquiera cosa deben conseguir andando bien; en la comunidad con las personas debemos andar unificándonos con armonía; cuando asume una autoridad siempre te aconseja bien, que sea de esa manera, de ésta manera, así dicen; ‘nosotros andemos bien, no cometamos faltas, ni acudamos a demandas judiciales’, así dicen.”

A partir de la transcripción de la entrevista, se reconoce que para alcanzar el vivir bien en la comunidad se deben poner en práctica los siguientes aspectos:

- Tomar acuerdos consensuados entre comuneros y la autoridad.
- Conseguir logros con la unidad y armonía entre los comuneros y las autoridades.
- Inducir a la unidad de los comuneros, de parte de la autoridad.
- Caminar en armonía, cultivar la paz.
- Evitar ofensas, agresiones entre comuneros.
- Evitar litigios judiciales entre comuneros.
- Respetar a la autoridad.
- Escuchar los consejos de la autoridad.

Los comuneros denominan *suma jakaña*, -vivir bien en la comunidad-, al modo de vida colectiva, en armonía, en cordialidad, en consenso entre los comuneros, y los comuneros con sus autoridades, al respecto la comunera María Luisa Mamani Mamani, mencionó que *suma jakaña* o convivir bonito se refiere “al andar unificándonos, cordialmente, consensuando, a eso le llamamos *suma jakasiña* -vivir bien-”.

Por otra parte, el comunero Casimiro Mamani Aguilar, comunero de la parcialidad de Challacollo, del centro poblado de Culta, al respecto manifestó indicando que, el vivir bien de una comunidad existe cuando:

“Entre ellos [comuneros] viven, andan bien en armonía pues, no cometen errores pues, no discuten, no pelean, no se agreden por eso pues es bueno, bonito.

Yo se ser bien querido, donde sea los se invitar bebida, se pedir una más, ‘tío tomaremos’ diciendo; compra él, compro yo, luego decimos, ‘ya no tomemos demasiado, vayámonos’, siendo de esa manera he andado.

Otros se pelean, se discuten y eso no está bien; hay veces de borracho por terrenos se discuten, así, de eso también consiguen problemas; entre ellos así nomás también se andan.”

4.2.3.2. La paradoja del *suma jakaña* en la comunidad

Las relaciones sociales en una comunidad no siempre son del todo armoniosas, los comuneros en su vida cotidiana también viven con discordancias, desavenencias, contrariedades entre ellos, como ejemplo, tenemos: las expresiones mencionados por algunos comuneros “*nayraxa suma jakañaxa utjanawa*” que dice “antes si hubo el vivir bien”; algunas manifestaciones de *jani suma jakaña* o vivir mal en la comunidad como las discusiones, riñas entre comuneros, las apropiaciones personales por parte de los dirigentes de los bienes de la comunidad; por otra parte, también están los altercados, los litigios por los terrenos o parcelas, por los perjuicios ocasionados en las chacras, pastizales por sus ganados, por las actitudes intolerantes de algunos comuneros. Al respecto el comunero Carlos Arce C., narró su experiencia vivida:

“En la comunidad la gente son de diferentes tipos, [tienen diferentes personalidades] de mal humor, egoístas, envidiosos, chismosos, hipócritas, así existe, por ejemplo; el hipócrita, así en tu presencia, te voy hablar bien, después por atrás todo lo contrario a la gente voy a estar hablando ‘que ése, es así nomás’; ahora el chismoso, lo que escuché, después eso a ti te voy a avisar, ‘ese está así’, luego tú vas a decir ‘qué, cuál’, después agregando y agregando esa chismosería se expande, ves; después ahora, de mal humor, hay veces, el saludo, cuando estamos de mal humor, no nos saludamos bien, ‘jee’ así nomás nos saludamos, tal vez esté renegando, o qué le habrá sucedido, tal vez está enojado, uno no sabe; ahora el egoísmo, en la misma comunidad, incluso en el mismo hogar existe, eso de no avisarse nada, no enseñarse, eso existe; ¿eso de cómo cambiaríamos?, es que ya no nos reunimos permanentemente, para mí, parece que no hay el vivir bien en una comunidad. Tendrían que estar bien organizados.”

A partir del testimonio narrado podemos deducir que en contextos actuales ya no se practica el vivir bien en la comunidad y que antes si se practicaba.

Respecto a la paradoja del *suma jakaña* en la comunidad, el mismo comunero Carlos, en la entrevista mencionó lo siguiente:

“Antes había ese vivir bien, en el tiempo de los abuelos, del *ayllu*; por ejemplo, para asumir el cargo de teniente, presidente, eran elegidos, personas conocidas, respetadas, no elegían a personas que andaban con una y otra mujer; por ejemplo, para una autoridad proponían a personas, diciendo ‘que sea él, porque él es honesto, tiene voz fuerte, es una persona que sabe plantear alternativas, ideas’, a ese tipo de personas elegían; ahora ya pues, a quien sea eligen, dicen ‘por casa todos asumamos’, ahora ¿ellos qué van a enseñar?”

Hay veces sé criticar, ¿a quién eligen para alcalde?, eligen a una persona que tiene tres mujeres, tiene hijos con cada una de ellas; a la sociedad le gusta elegir para alcalde a personas con varias mujeres, esas personas les gusta, así nomás.

Ahora, en eso, de cómo habría el vivir bien, cuando nosotros cambiemos todo, enseñándonos, cuando hubiera armonía, sin mentiras, si practicáramos bien la filosofía andina, listo pues habría el vivir bien; si hubiera reuniones cada mes siquiera, estaría bien, pero no es así.”

Luego de realizar observaciones respecto a la realidad social actual y de haber destacado el pasado como su modelo, el comunero Carlos Arce, propuso los elementos o condiciones que tienen que existir para vivir bien o convivir bien en una comunidad:

“Vivir bien habría cuando no haya envidiosos, no haya egoísmo, no haya chismosos, ni hubiera andar de mal humor, si eso cambiáramos todo, claro pues, buena felicidad va ser, sería vivir bien, bonito; es que no hay pues el vivir bien, bonito; en la comunidad hay veces se enfrentan, se discuten entre ellos, ahora ya es peor; por ejemplo, el presidente con la comunidad, los pobladores con el alcalde del centro poblado, cómo están, no se llevan bien, así renegados nomás están, eso es no vivir bien [se refiere al alcalde del centro poblado de Chancachi].

Vivir bien, es, cuando hablemos algo y lo digamos con una voz aguda *-quri arumpi-* y vamos a convencer, siendo así podría haber vivir bien, tampoco habría odiarse, ni habría envidiarse, en ese sentido alcanzaríamos el vivir bien, así sería el vivir bien en una comunidad; siempre respeto, si eso ya no hay, no hay siempre pues.”

A partir de la entrevista transcrita, se puede deducir las condiciones éticas-morales, axiológicas que se requiere para alcanzar el vivir bien o *suma jakaña* en una comunidad, son los siguientes:

- Honestidad

- Honradez, rectitud.
- Colectividad - comunitariedad
- Generosidad
- Discreción
- Buen humor
- Evasión de discusiones
- Organización fuerte
- Trato amable, con voz aguda
- Cariño, afecto
- Respeto

En seguida se pasa a desarrollar algunas manifestaciones opuestas al *suma jakaña*, es decir, *jani suma jakaña*, la cual traducido al español diría “vivir mal”. Con respecto a esta manifestación opuesta al *suma jakaña* en la comunidad, el comunero Edgar Felipe Choquehuanca Arocutipá, natural de la comunidad de Molino, de la zona alta del distrito de Acora, mencionó su experiencia como se indica en seguida:

“Actualmente en la comunidad las gentes se enfrentan entre ellos - *ch'axwa*, porque los dirigentes se apropian - *lunthatasipxi* de algunos bienes, donaciones, presupuestos destinados para toda la comunidad, es que ahora los dirigentes jóvenes cuando llegan a ser autoridad buscan su interés personal nomas, esto es *jani suma jakaña* – ‘vivir mal’, es decir cuando se roban, cuando se pelean, se demandan judicialmente.”

Además, agregó diciendo lo siguiente:

“En la comunidad la gente mayormente por terrenos nomas pelea, se usurpan, se irrumpen los linderos, luego se demandan judicialmente. La gente se pelea porque no se respetan sus propiedades, invaden nomas con sus ganados los pastizales de otro.”

El comunero Edgar, continuó mencionando algunas prácticas negativas que en la actualidad se vienen efectuando por parte de algunos dirigentes de las comunidades.

“En la comunidad, ahora todo es corrupción, todos piensan ‘jalar’ [apropiarse] nomas. Ahora, todos piensan que todos son corruptos, por lo tanto, todos pueden ‘jalar’ [apropiarse], dicen que ‘así es la corriente y que no se puede nadar en contra de la corriente’; por ejemplo, los presidentes de barrios [del distrito de Acora], ya no se preocupan del bienestar común, hay pugnas, ambiciones, todos se van involucrando, algún día podrían terminar en ajustes de cuenta, eliminándose los unos a los otros, entre aimaras. Los dirigentes dicen ‘acaso es tu plata, es plata del Estado, eso estoy cogiendo’, la gente dice que, ‘el cargo es una oportunidad para aprovechar los recursos del Estado’. La gente

piensa que el Estado es algo que está lejos, fuera del pueblo, de la comunidad, como si fuera otro, y que tiene bastante poder, bastante plata; la gente no piensa que el Estado somos nosotros, y que esa plata es de todos nosotros, piensan que el Estado es otro, alguien, al quien se le puede robar, piensan que la plata viene de otro lugar.”

Los altercados, los litigios entre comuneros por los terrenos o parcelas, por los perjuicios ocasionados en sus propiedades por los ganados; por las actitudes intolerantes de parte de algunos comuneros, son parte de la vida cotidiana de los comuneros.

Al respecto, el comunero Casimiro Mamani Aguilar, un anciano de 91 años de edad, (entrevista realizada en julio, 2016) comentó indicando que:

“En el campo la gente por terrenos nomás mayormente tiene problemas [disputas], también cuando hacen dañar sus pastizales, por esos nomás tienen problemas; no saben tener muchos pleitos, saben andar bien nomas, eso es vivir bien.”

Por otra parte, también indicó que:

“En una estancia, hay personas malas, y bien malas [intolerantes], por eso hay veces se pelean nomas, sea por terrenos o de cualquier cosa se riñen, por eso se hacen odiar, en otras estancias entre ellos hay veces se riñen.”

El vivir cotidiano en una comunidad no siempre transcurre en una armonía plena, sino, también existen contradicciones, reyertas entre comuneros por diversos motivos, sea por terrenos, daños, intolerancias, al respecto el comunero Casimiro, mencionó lo siguiente:

“así nomás es pues el vivir bien, saludándose, evitando altercados, pero otros tampoco entienden, optan por pelear nomas. Aunque, ahora ya no hay nada de eso, ya no se hacen demandas judiciales.”

4.2.3.3. *Suma jakaña*: Un modelo anterior de vida comunitaria aimara

Con respecto a la rigurosidad del *suma jakaña* – vivir bien, como forma de vida de la comunidad, el comunero Mariano Peraza C., manifestó que:

“En la actualidad las nuevas generaciones ya no acostumbran vivir de acuerdo a las normas de los antecesores; cada uno vive como quiere, de acuerdo a su voluntad.”

A continuación, se presenta un testimonio del comunero Gumersindo Condemayta Nayra, de 92 años de edad, natural de la parcialidad de Chancachi Rinconada, relacionado respecto al olvido, al abandono del *suma jakaña* como

norma de vida comunitaria por parte de las nuevas generaciones, incluso por las actuales:

“*Jichhaj suma jakañax janiy utjiti, maykipa utjaskarakiwa...*”

“En la actualidad ya no hay el vivir bien, aunque alguno que otro si están practicando, dicen que en otras partes todavía viven con las costumbres antiguas, solo en nuestra parte ya no practican, ahora casi en todas partes así nomás ya es; en el tiempo de ustedes los jóvenes, desde el tiempo de tu mamá empezó ser así [a partir de la generación de tu mamá empezó ser así], incluso, yo mismo, a pesar de ser viejo, peor nomás sigo a eso.”

El *suma jakaña* como un modelo de vida practicada por las generaciones anteriores aimaras, una de sus características consistía en un modelo de vida comunitaria y autónoma, al respecto, el comunero Mariano Peraza C., actual alcalde del centro poblado de Chancachi, mencionó:

“Antes la gente vivía con *ayni*, *mink'a* y respeto a la santa tierra.”

Por su parte el comunero Alfredo Yampasi Samo, ex presidente del sector Lacconocco de la parcialidad de Chancachi Central, mencionó lo siguiente:

“*Suma jakaña* antes cultivaban pues, antes las gentes se ponían de acuerdo y entre todos los vecinos se colaboraban, las normas que ellos practicaban era el *ayni*, la *mink'a*; ahora en tiempos actuales, eso ha desaparecido, ahora todo es interés personal, todo es ambición, todos miran al gobierno nomás pues; el *ayni*, la *mink'a* ya ha sido olvidado.”

En seguida agregó diciendo, que el *suma jakaña*:

“ya casi está perdido, ahora más que todo con esos apoyos del gobierno, que hay; en verdad esos apoyos del gobierno son los que malogran, para mí eso malogra.”

Por su parte el comunero Mariano Peraza C., señaló que:

“Hoy en día, nosotros andamos como queremos, andamos dirigiéndonos a cualquier lado. Ahora el *suma jakaña* ya no hay, está todo abandonado, ya no hay siempre; ahora, sabiendo eso, yo también estoy en esa preocupación, quiero recuperar eso, estoy diciendo, y enseñarles a mis hijos, a mis nietos.”

Luego, continuó mencionando:

“¿Por qué eso ya no recordamos?, porque los grandes gobernantes, todos ellos ya no nos permiten estar bien, nos malogran, nuestros abuelos eran autónomos pues, ellos propios, lo que pensaban ahí iban; ahora hay montón de leyes, no hay respeto, no hay nada, solo pensamos en el dinero; pero, antes no, iban a la producción; ahora con el dinero, ya no queremos vivir aquí; ahora nos vamos a

buscar dinero, ya es [somos] dependiente de los capitalistas pues, antes no; a la vez, ahora ya hay facilidad para ir donde sea, en una subimos a un carro, luego donde sea podemos irnos y llegar, ahí viviríamos dónde nos convendría; pero antes no, no había movilidad, en aquí mismo ellos (*se refiere a sus padres*) afrontaban las épocas de sequía, de hambruna, ahora después dijimos ‘cambiamos a otro lugar, por gusto estamos aquí’.”

Otro de los comuneros, Gumersindo Condemayta Nayra, (*entrevista realizada en el julio del 2016*), mencionó diciendo lo siguiente:

“Nanakata jilpirinakaxa utawja mayanaki saranaqiritaynaxa, yapu yapuchasiski, ukata nanakasa ukata puruma uraqita manq’iripxtha, ukatalla aka llatunka payani mararusa purqatasksnaxa, jani ukasaxa janijalla.”

“Nuestros mayores que nosotros, habían vivido adyacente a la casa nomas, cultivando la chacra, de ahí que nosotros también, nos hemos alimentado de lo que producía en esas tierras vírgenes, por eso estoy llegando a cumplir los noventa y dos años de edad, de lo contrario tal vez no podría llegar a esa edad.”

En seguida, el mismo comunero continuó manifestando:

“Jichha timpuxa janikiwa, k’ataki achichtna k’atakirakiwa, nayrasti llatunka tunka, pataka, pataka tunkani, pataka tunkapayani maranaka jakiritaynaxa, ukhamalla jakiritaynaxa, uka suma sarnaqasinalla jakipxixa jukxa, ukhama jucha jakiskañani, uka q’illi q’illi, nayraxa q’illi q’illi sarnaqañaxa utjiriti, janiwa utjiriti; uka wiraru jichhaxa kutt’añani, jichhaxa jiwa uñisisiña timpunktanwa sapxarakisa, ukaxa phamillpachasa uñkatasiski, chiqua ukhamjamaskapunilla puriskapuntanwa, ukatalla jiwaskamasa uñkatastana, nayraxa uñkatasiniriti, sumaki aywnaqañirilla.”

“En estos tiempos nos envejecemos muy rápido, antes vivieron noventa, cien, ciento diez, ciento veinte años, eso lograron a conseguir con *suma sarnaqasina* - viviendo bien, ahora, esas formas de vivir discutiendo, resintiéndonos, antes no habían andar resentidos, dicen que tenemos que retomar a esa vida, y que estamos viviendo en tiempos de odio horrible, y esto pareciera que es de verdad siempre, se están enfrentándose entre familias, por eso entre nosotros nos enfrentamos, antes no existía enfrentamientos, hubo el andar bien entre todos - *sumaki aywnaqañirilla.*”

Con respecto a la formación de la pareja o *jaqinchasiña* en tiempos de las generaciones anteriores, como se mencionó en la parte 4.2.1. (socialidad familiar: la convivencia conyugal – *chacha-warmi*), quienes tomaban las decisiones para elegir la pareja de sus hijos eran sus padres y no dependía de la voluntad de los hijos, hijas como menciona la comunera Juana Ramos Laura:

“Tayka awki munañanakäpanalla nayrxa, jichhalla inamurasiñasa kunasa utjaskchixa.”

“Antes era pues la voluntad de la madre y del padre, ahora recién habrá pues eso de enamorarse, y lo que sea.”

“Janilla, nayraxa yäqañaxa utjapunirakiritaynalla, kulijyunsa inamurasiñaxa utjiriti.”

“No, antes por lo menos siempre había el respeto, el enamorarse en el colegio no había.”

A partir de la mencionada expresión de la comunera Juana, se entiende que para las familias aimaras de las generaciones anteriores, no interesaba el deseo, la aspiración individual, no era prioritario las decisiones individuales, sino antes de todo individualismo estaba la colectividad, la comunidad, la pareja. Al respecto Calestani (2013) señala que, el “individuo tiene que ajustarse a lo que se requiere de él o ella: de lo contrario, él o ella no se considerará como una persona moralmente sana” (p. 27), de manera similar Alcántara (1995) indica que “la libertad individual, es un valor que no funciona en la tradición campesina andina” (p. 19). Las familias aimaras de las generaciones anteriores tenían como principio rector de vida cotidiana el respeto, la comunitariedad; los deseos, las aspiraciones individuales eran suprimidas o simplemente tenían que ser renunciadas.

En la actualidad, en comunidades del distrito de Acora, aún existen parejas *chacha-warmi* formadas por voluntad de sus padres, en su mayoría son de mayor edad, ancianos, ancianas.

En relación al modo antiguo de la formación de la pareja, la comunera Faustina Yampasi Arocutipá, mencionó indicando que:

“Esas parejas formadas por voluntad de sus padres, *suma jakasipjij* [viven bien], no se separan, no son infieles, viven como pareja hasta que la muerte les separe; sin embargo, las parejas formadas por sus voluntades, en la actualidad mayormente se separan, después de casarse se divorcian, *janiy sumj jakjapjitij* [ya no viven bien].”

El *suma jakaña*, era practicado probablemente con mayor autenticidad e intensidad por las generaciones de décadas anteriores, la cual se manifestaba en la socialidad interfamiliar, en el respeto a las costumbres, en la cooperación, en el convite, en el compartir, en la unidad entre familias.

En relación a la socialidad y cooperación mutua entre familias el comunero Francisco Condemayta Canchaco, mencionó lo siguiente:

“*Suma jakañawa sasinxa, sumwa utjastanxa sakilla; suma sarnaqapjirija achachila ukanakaxa akhama karnawalanxa, uka karnawala uruxa suma aytapt’asipjiri phamillkama manqt’asipjiri, jichhaxa janiwa ukanqhantantixa.*”

“El vocablo *suma jakaña*; quiere decir que vivimos bien, moramos bien; los abuelos solían andar bien, ellos, así en el día de los carnavales, solían reunirse toda la familia, y comían bonito, ahora ya no estamos en esos tiempos.”

Al respecto, por su parte, el comunero Mariano Peraza C. también acotó diciendo:

“*Suma jakaña* es la organización, las costumbres, antes en las fiestas se apoyaban bien, convirtiéndose en uno solo, se visitaban. *Suma jakasiwi*, me recuerdo, ellos manejaban por estaciones las costumbres; el mes de agosto se llamaba mes de chicharrón, los abuelos criaban y hacían engordar sus chanchos, diciendo que es para atender a la familia, también para sacar manteca y para que dure todo el año; pero el chicharrón, aunque era poco, a toda la familia se tenía que convidar pues; ahora, si uno carneaba su chanco, él tenía que convidar el chicharrón a todos los familiares.

En los carnavales se realizaba el ‘pago a la tierra’; también, en los carnavales realizaban la *uywa ch’uwa* (ritual de celebración a los ganados ovinos, camélidos), en ahí bonito hacían casar a las ovejas ‘*uwija kasarayaña*’, y en ahí también se visitaban.

También, había una costumbre, el visitarse entre el padrino y el ahijado, eso en los carnavales.

Otro, en el periodo de la cosecha, para empezar cada trabajo, se alcanzaba una ‘*mesa*’ (banquete) a la ‘santa tierra’, ahora eso ya está dejando de lado; ya no le conmemoramos a la ‘santa tierra’, antes se pedían permiso de la ‘santa tierra’ para que haya buena producción - *suma achuqañapataki*.

Ahora, en el mes de junio se celebra a San Juan, en la víspera del veinticuatro de junio se quema tronquitos secos de quinua para la oveja.”

A partir de la mencionada entrevista se extrae la siguiente tabla de costumbres:

Tabla 1
Relación de costumbres en el año

Meses	Costumbres
Febrero-Marzo	Carnavales: <i>waxt’a</i> a la <i>pachamama</i> , <i>uywa ch’uwa</i> , <i>uwija kasarayaña</i> , visita entre el padrino y ahijados.
Junio	San Juan: celebración a las ovejas.
Agosto	Compartir del chicharrón de chanco.
Octubre, Noviembre: Época de siembra	Para empezar la siembra se alcanzaba una ‘ <i>mesa</i> ’ a la santa tierra.

En relación a la cooperación que practicaban las anteriores generaciones, por su parte, el comunero Alfredo Yampasi Samo, señaló que:

“Antes eso era siempre, recuerdo a mi papá, a mi mamá, decían: *khaja uta jarawjipilla uka sarañaspawa, jaqixa jiwaxalla uñchikisirikchixa* ‘aquel, ya está desatando el techo de su casa, hay que ir, la gente nos miraría mal’; ahora nadie, puedes estar haciendo, pueden estar haciendo algo, ya no hay ese sentimiento de compasión [solidaridad, generosidad], eso ya ha cambiado pues; antes recuerdo que mi mamá decía: *kuna wiraxa utjasiskchixa ukalayku sarawxañaspawa*, ‘cómo estará viviendo, por eso, habría que ir a apoyar’, eso era *suma jakaña* vivir bien, eso parece que ya no existe, entre nosotros solamente hay ambición nomás.”

Las familias aimaras en antaño practicaban varias costumbres relacionadas a la cooperación, entre ellos al respecto el comunero Mariano Peraza C. indicó:

“*Ayni numa pue, ayni, mink'a jälla ukalla kustumri jupanakaxa apnaqasipxanaxa, jupanakkama yanapt'asipxanaxa, jumataki, nayataki, jälla ukalla. Phistansa mayakilla, kuna phistasa utjichixa, jichhaxa jumaru tumpt'animama, jichha phistaxa jumarurakilla; jälla ukhamänalla.*”

“Antes acostumbraban practicar el *ayni*, la *mink'a*, entre ellos se ayudaban, practicaban las formas ‘para usted, y luego para mí’ - *jumataki nayataki*. En las fiestas eran uno solo, en la fiesta que hubiera; ahora, voy a venir a visitarte, y en la otra fiesta a ti te corresponderá; así era antes.”

Las actividades agrícolas-pastoriles, se realizaban mediante diversas formas de cooperación entre familias, al respecto el comunero Francisco Condemayta Canchaco, expresó su experiencia vivida:

“*Wali sumawa jakasipxirinaxa uka achachilajaxa kijampiya katt'asirixa, achachilmaya yapumpirakiwa jukpachatakiwa luriri, ukapilla suma jakaña, ukata maynixa kijampi, ukata maynixa yapumpi, uywampi, jälla ukhama jakasipxixa; jichhaj janiy yanapktanti, khä Riymuntuxa inakiwa uñchukt'aniskitu, akhama yapu, makinampiya k'ut'antayastxa, jutkarakisa yanapt'itaspasa jisthalla.*”

“Vivían bien bonito, mi abuelito se ocupaba de atender los juicios judiciales, y tu abuelito se ocupaba de la chacra, él cultivaba para todos, eso es *suma jakaña*, y los demás con el juicio judicial, y el otro se ocupaba de la chacra y los ganados, así vivían; ahora ya dejamos de ayudarnos, aquel mi vecino es mi familiar, se mira nomás, así he hecho trillar mi cebada, ni si quiera vino, dije, aunque sea me ayudaría.”

Respecto a la práctica de cooperación en las actividades agrícolas-pastoriles efectuado por generaciones anteriores de familias aimaras, el comunero Alfredo Yampasi Samo, señaló lo siguiente:

“*Uka yanapt’asiwinaka nayraxa utjanalla jichhaj chhakjiy, satjt’wamama, chikatsa lurt’awañani ukasa janilla utjitixi; nayraxa utxanaxa arkt’yañasa, nayraxa ‘irmanu arkt’ayawita’ arkt’ayañaxa utjanalla ahora quien, ni tullqappachasa, ni yuxch’apachasa, todos ellos no más quieren, nayraxa uka khuyapt’ayasiña utjapuninawa, ukata nayasa amthwa aka paysanu wisinunakatakisa; anchichhaxa, tiyu Timukiwa ukhama yapuchaskixa chuymanixi ukata, uka apnaqaña munaskixa. Ahora ya no hay pue.*”

“Esas formas de ayuda antes se practicaba, ahora ha desaparecido, el *satjaña* que consiste en dar unos surcos para que se siembre el hijo o la hija, o los padres ancianos, el *chikata* que consiste en cultivar a medieros con otra persona para dividirse la producción, tampoco eso ya no hay; antes hubo el *arktayaña*, que era ayuda de paso, decían ‘hermano, de paso mi parcela más áramelo’, el *arktayaña* eso de hacer de paso para alguien, antes se practicaba, ¿ahora quién practica?, ni su mismo yerno, ni su misma nuera son capaces de apoyar de pasada; ahora ellos nomás quieren, antes había el *khuyapayasiña* que era ser solidario, por eso yo recuerdo para estos paisanos, vecinos; actualmente, el tío Timoteo, que es vecino del costado el nomás está cultivando, será porque ya es de mayor edad pues. Ahora ya no hay.”

El comunero Alfredo Yampasi S., reiteró indicando que:

“*Antes había el ayudarse, siempre había el ayudarse, mutt’añani ampì sasa phamillanaka ruwt’asiñani, wisinus, tulqachis, ukata ukanakaj yasta, iyaw sasa jutt’awjiy.*”

“Antes había el ayudarse, había siempre el ayudarse, mi papá decía: roturaremos la tierra, nos suplicaremos a los familiares, vecinos, yernos; después, ellos diciendo ‘ya’ venían.”

Por su parte, Peña (1993) al respecto señala:

El sentido de comunicación grupal y la consciencia de responsabilidad colectiva eran probablemente más vivos y sólidos que lo que ahora podemos imaginar. Aunque todavía perviven en las poblaciones campesinas andinas sentimientos fuertes de pertenencia a la comunidad y al grupo social por sobre el egoísmo individualista. (p.13)

Entre las costumbres que las familias aimaras de las generaciones anteriores practicaban, era la entrega de ofrendas simbólicas a las deidades como: *pachamama*, *achachila* o *apu* en épocas de roturación del terreno, al respecto el comunero Gumersindo Condemayta Nayra, narró como se indica en seguida:

“Antes los abuelos, para iniciar con la roturación del terreno, ofrecían *ayta* [ofrenda de hojas de coca] a la *pachamama* [tierra de cultivo], ahora así nomás empiezan; ahora, a eso ya no atienden, antes eso alcanzaban; en aquella pampa [de Caritamaya], aún debe ser así; aunque ahora también ya debe estar perdido.

Para dar inicio con la roturación del terreno, antes la autoridad, el teniente, él convocaba a las personas, diciendo ‘hoy día se va dar inicio con la roturación del terreno’, la roturación iniciaba previa una reunión, luego, ese día la gente iba con sus yuntas de toros, previamente entregando una ofrenda a la *pachamama* recién se iniciaba el *qhulli* (roturación), para eso, cada uno de nosotros íbamos con botellas de licor (alcohol), luego, eso le entregábamos a su maestro (*yatiri*).

Ahora ya roturan con tractor, antes roturaban con yuntas de toro. La roturación del terreno se iniciaba en Pascua, se roturaba el terreno en Pascuas, ahora ya no roturan la tierra con *uysu* [chakitaklla], el tractor lo hace, las personas hacen su chacra según sus decisiones, por eso Dios ya no nos da abundante chacra.”

El inicio de la roturación del terreno, como el inicio de la siembra, anteriormente siempre era acompañado de respeto a la tierra de cultivo, a los cerros elevados, en relación a lo mencionado el comunero Alfredo Yampasi S., indicó:

“Mamitajaxa timpupanxa yapuru sarjatasinxá ch'alltasiwañani, kukitsa akullt'asiñani, kukitsa akullxatt'asna qallt'añirilla ukata ukaxa sumakiwa yapusa utjarakirixa, qarpasa awisaxa purxatt'awxi sumakirilla, ukhamapunirilla nayraxa.”

“En el tiempo de mi mamá, al llegar a la chacra, decía: *ch'allt'asiwañani, kukitsa akullt'asiñani* ‘brindemos con la *pachamama* challeemos con alcohol-licor, picchemos coca’, se empezaba picchando coca, después, la chacra daba bien, caía la lluvia y así siempre era en aquellos tiempos.”

Posteriormente, el mismo comunero acotó diciendo:

“las costumbres relacionadas al cultivo de la chacra, deberíamos hacer revivir, pero ya somos flojos, ya no roturamos la tierra, antes volteábamos bonito la tierra, con *uysu* (chakitaklla), ahí daba buena producción, sea papa u otros productos. Ahora todos cultivan en la pampa, ahí hacen roturar con tractor nomás, incluso ahora para roturar la tierra en los cerros ya llevan tractor.”

Sin embargo, en la actualidad, las labores agrícolas, específicamente con la introducción del tractor (*vehículo montado con arados para roturar terrenos, abrir surcos, efectuar aporques, etc.*) como herramienta de trabajo, en el sistema de trabajo agrícola de las familias aimaras actuales, ha generado una nueva forma de trabajar la chacra; actualmente la mayoría de las familias aimaras para realizar la roturación de sus parcelas, solicitan el servicio de un tractor, por ser rentable; estas ventajas están relacionadas con el tiempo y la mano de obra, debido a que el tractor para roturar la tierra de cultivo no requiere mayor cantidad de tiempo, tampoco mayor número de personas en comparación con el *qhulli*; en cambio el *qhulli*, un sistema tradicional de roturación de la tierra de

cultivo con el *uysu* o *chakitaklla*, si requería solicitar mayor número de personas y demoraba.

Actualmente en los meses de roturación, las familias aimaras, esperan solo la llegada del tractor, se preocupan únicamente por conseguir dinero para pagar el tiempo del tractor, incluso algunas familias ya no crían su yunta de toros [dos bueyes], el *uysu* (la *chakitaklla*) es una herramienta que dejó de ser utilizado.

Sin embargo, las consecuencias negativas se encuentran en el aspecto social, cultural, donde la introducción del tractor como herramienta de trabajo agrícola impulsó el abandono, el olvido de las costumbres, normas transmitidas por las anteriores generaciones; estas costumbres, normas como el trabajo colectivo, las diversas formas de cooperación como el *ayni*, la *mink'a*; los rituales como el *waxt'a*, el *ayta*, la *ch'allt'a* a la *pachamama*-tierra de cultivo, a los *apus* o *achachilas* - entes protectores, proveedores; el mayor tiempo de dedicación a la chacra, y ésta como un espacio de interacción social por excelencia ha dejado de serlo en la actualidad, y ¿cuáles son los motivos para que ocurriera ese hecho?, uno de ellos, es el costo del tiempo de la máquina; el dueño o chofer de la máquina cobra por los minutos trabajados, por lo cual el dueño o chofer del tractor está interesado únicamente en minutos/máquina, de la misma manera el solicitante está preocupado por adecuarse al ritmo del avance del tractor; por ejemplo, en el momento de la siembra, la familia, el esposo, la esposa y ayudantes no se dan tiempo para poder realizar su *ayta*, o por lo menos su *ch'allt'a*, no tienen tiempo ni para picchar algunas hojas de coca, ellos, una vez que el tractor inicia abrir los surcos inmediatamente siguen con la siembra y con el empleo del abono natural, debido a que una vez terminado de abrir los surcos el tractor retorna casi inmediatamente para cubrir los surcos.

Incluso actualmente, las familias campesinas aimaras realizan el sembrío desde las cuatro de la mañana, debido a la programación de su tiempo por parte del dueño del tractor.

La introducción del tractor en el sistema de trabajo agrícola de las familias aimaras fortalece el individualismo y la mentalidad rentista.

Otro de los ámbitos donde el *suma jakaña* tuvo mayor manifestación, fue en la construcción de la casa, hasta su techado. En esta parte, se presenta extractos de

las entrevistas referentes a actividades que se desarrollaban en el techado de la casa de paja o *jichhu uta utachaña*, las cuales son: la elaboración de la sogá de paja-*phala luraña*, la ayuda con la fuerza de trabajo con fines recíprocos – *yanapt'asiña*, *aynisiña ch'amanpi*, el acopio o *apthapi*, la invocación o *ayta*, el ir a percatarse llevando una botella de bebida – *t'inkampi tumpt'asiña*, la cooperación o *jalxata*, la preparación de platos típicos como: el *t'impu* o puchero de carne de ovino, el *muquru*, especie de postre que se preparaba mezclando con harina de cañihua o *qañiwa aku* y chicha o *k'usa*, la preparación de la misma *k'usa*.

Uno de los acontecimientos importantes de las familias y comuneros aimaras es la construcción de la casa, en el idioma aimara es denominado como *uta utachaña*; desde generaciones anteriores la construcción de la casa -la cual consiste desde la elaboración de los adobes hasta el techado-, ha sido una de las actividades que incumbía no solo a la pareja o a la familia nuclear, sino, también incluía la cooperación de los parientes, de los vecinos, de los integrantes de la comunidad. Entre las familias aimaras, el *utachaña*, es un espacio donde se pone de manifiesto la cooperación, la reciprocidad, la comunitariedad, el cariño, la identidad, la cosmovisión de los comuneros aimaras. A continuación, se presenta algunas entrevistas recogidas respecto al procedimiento y costumbres que practicaban anteriormente las familias aimaras en la construcción de sus casas.

Al respecto el comunero Gumersindo Condemayta Nayra, mencionó diciendo que:

“Antes las casas eran de paja nomás, cuando había cebada se techaba con pajas de cebada, de lo contrario se tenía que ir a recolectar *jichhu* (paja brava) a la altura, se iba de noche, íbamos lejos, partíamos en el atardecer y de noche trabajábamos, el sueño nos vencía y descansábamos también un rato, antes así viajábamos.”

Con respecto a una de las actividades que consiste en la elaboración de sogas de paja (*phala luraña*) para asegurar las pajas en el techo de la casa, como puede ser visualizado en la figura 3, el señor Gumersindo mencionó:

“Para techar nos reunimos entre varios, están las mujeres que elaboran las sogas de *ch'illiwa* (paja), las que chancan las *ch'illiwa* sobre piedras planas con unos mazos de troncos llamado *туру lawa*, están los ‘servicios’, son quienes se encargan de alcanzar las *phala* (sogas de paja) arrojándolos encima de la casa, con la cual el maestro va asegurando las pajas en el techo.”

Además, el mismo comunero narró sobre la ayuda o *yanapt'a*, que consistía en brindar la fuerza de trabajo – *ayni ch'ama*, la cual posteriormente era devuelta.

“Antes, practicaban el *ayni ch'ama* (cooperación mutua con fuerza de trabajo), ahí, así nomás tienes que trabajar, después, en otra fecha cuando estés techando o esté techando tu hijo u estés realizando otra labor que requiera de apoyo colectivo, para eso, esas personas también de la misma manera van a venir y reunirse; eso es ayudarse con cariño, eso era tiempos de ayuda mutua, ahora es pagado con dinero; aunque para elaborar adobes aún están correteando; si estuvieran haciendo adobes, también de la misma manera así nomás van, avisándose, -ayúdame- diciendo, en ahí no se paga.”

En el techado de casas de paja, el comunero Carlos Arce C., indicó que, también se practicaba el *apthapi* o acopio de materiales, insumos para preparar los alimentos.

“En el techado de casas de paja, cuando techaban su casa ahí, hay que ir llevando palos, cargado de pajas de cebada, luego después, llevabas siquiera papita o chuño eso recolectan, eso, en un solo momento se apoyaban, ahora no, todo es pagado pues, todo es pagado pues; sino, iban llevando *ch'illiwa*, así.”

Asimismo, la comunera Juana Ramos Laura mencionó diciendo:

“Antes era así, mi mamá iba llevando *ch'illiwa k'utata* (paja chancada) ahora, -quién estará techando-, ahí iba, con papita, con *chuñito*, eso, ahora le dicen chicha, antes se llamaba *k'usa*, esa *k'usa* antes se tenía que llevar dice, con eso se apoyaban, así era, por eso había *suma jakaña*, eso es *suma jakaña*, así se apoyaban, después, entre todos iban al techado de la casa, el techado de casa en una comunidad era así, recolectaban y comían.”

Por su parte el señor Edgar Felipe Choquehuanca Arocutipa, acotó lo siguiente:

“Antes practicaban el *ayni*, mi mamá me contó diciendo que, cuando techó su casa sus vecinos fueron por su propia voluntad llevando pajas cargando en burro, y decía que, esas cooperaciones después tenían que devolver y que estaba en deuda.”

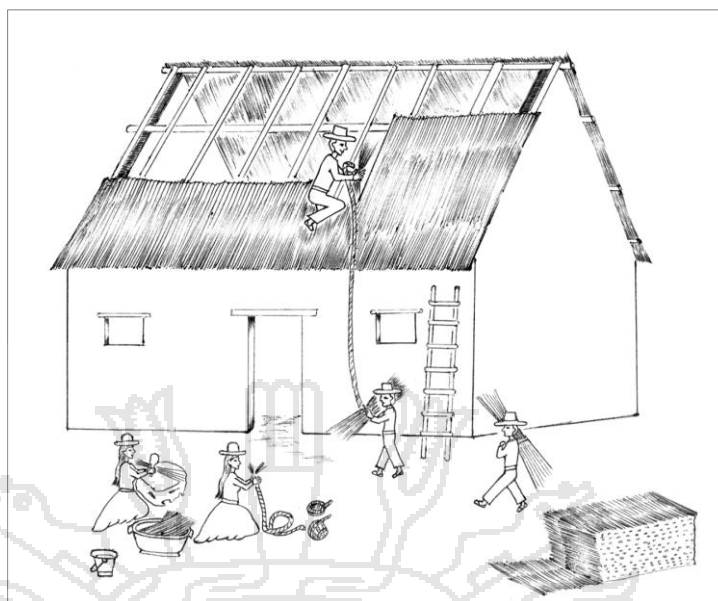


Figura 3. Silueta de un techado de casa de paja en cooperación.

En el techado de las casas también practicaban la entrega de una ofrenda a la deidad de la casa-*tapani*, esa ofrenda se denominaba *ayta*, al respecto el comunero Gurmersindo Condemayta Nayra, mencionó:

“Luego los servicios ofrecen un *ayta* (ofrenda de coca), para eso a todos dan hojas de coca, con eso vas a pedirte, después de pedirse, esa *ayta* (ofrenda de coca), su maestro es el quien se encarga de hacer (preparar) en el medio de la casa, esta actividad hacen después de terminar de techar la casa, con eso le sirven a la *tapa* o *taparu* (al nido), le sirven al nido-casa, después eso, los servicios lo incineran en un lugar específico destinado para la entrega del *ayta* (ofrenda), ese lugar se llama *nina jiwq'ichawiru* (lugar de incineración), [este lugar generalmente está ubicado en un rincón de la casa donde no es transitable]; luego, los servicios con sus pequeñas botellas de licor bien embriagados, hay veces están tomando hasta el amanecer.”

Cuando en la comunidad alguien techaba su casa, los parientes, vecinos iban voluntariamente a apoyar no solo con fuerza de trabajo, algunos comuneros iban a percatarse-*tumpt'a* del anfitrión, llevando botellas conteniendo bebidas (licor) para alcanzar a los participantes, asistentes en el techado de la casa, al respecto la comunera Juana Ramos L. narró la costumbre:

“Para hacer el *tumpt'a*, van ambos *chacha-warmi* (marido y mujer), eso antes se iba con una o dos botellas de licor, con eso nomás se hacía dar vuelta, eso, a todos se servía; al alferado (anfitrión), al quien está haciendo techar, a él se le tiene que decir, *-alphirisa purxamamawa-* (alferado llegaré), después él nos recibe y ya estamos bien embriagados con ese licor, te dan en vasitos de par en par y con eso te embriagas, así nomás era en el tiempo pasado.”

Continuando con la narración de las costumbres que se practicaban durante un techado de casa, con respecto a la cooperación con bebidas o *jalxata*, la comunera Juana Ramos L, mencionó diciendo:

“Cuando una pareja va a techar su casa, a ese que está techando, ahí vas a ir con *t'inka* (botella con bebida-licor), con eso vas a llegar donde está techando, esas gentes ahí después de comer están descansando, ahí llegando, saludas al dueño del techo, ese se llama alferado (anfitrión), a ese alferado le convidas diciendo:

- Cooperante: *jicchawa purintha* -he llegado recién-.
- Alferado: *walikiwa purintaxa* -bien que has llegado-.
- Cooperante: *lisinsamanpilla mama alphirisa* -con tu permiso señora anfitriona-.
- Señora alferado: *lisinsaniktawa* -tienes el permiso-.

esa [bebida], de un vasito de plata, de un vasito con toro o de un vasito de vidrio a todos los presentes se les sirve empezando del lado derecho terminando hacia el lado izquierdo; luego de terminar, tomas asiento y el alferado te alcanza tu comida; después, ahí llega otro *jalxata* (cooperación), ese, de la misma manera saludando previamente al alferado, sirve el licor, a todas las personas presentes, sea a varones, mujeres en vasitos de par en par, eso nomás es *ayni*, así nomás antes iban a hacer *ayni*, todo en botella y botella, no era como ahora, todo es con cerveza, con gaseosa, así no andaban; antes así nomás se hacía dar vueltas, en los entierros, en las celebraciones de misas de difuntos, así era, ese *jalxata* (cooperación), así era nuestra costumbre antes, nada más.”

En ocasiones como en el techado de una casa, se practicaba la preparación de platos típicos como, el *t'impu* o puchero de carne de cordero, el *phatasqkaltu* (sopa de granos de cebada pilada y graneada), también indicaron que se solía preparar y servir la *k'usa* (especie de chicha o fermento de quinua o cebada), además en este tipo de acontecimientos mencionaron que se servía el *muquru*, la cual consistía en formar unos bolos mezclados con una cuchara en una tasa, la *k'usa* con *qañiwa aku* (harina de cañihua tostada) y eso comían. Respecto a esta costumbre el comunero Carlos Arce C., narró de la siguiente manera:

“La costumbre en los techados de casa de paja era así: en el techado de la casa se acostumbraba hacer el *muquru* o *muquraña*, *k'usa lurasña*, eso preparaban, cómo se techaba la casa, eso era con *t'impu* (puchero de carne de cordero), el puchero con su graneado de arroz, antes eso era el plato de moda, después con su sopa de *phatasqa* (sopa de granos de cebada pilada y graneada), así era, eso se servía en la tarde; de día era *k'usa* (chicha) con *qañiwa aku* (harina de cañihua tostada), la *k'usa* y el *qañiwaku* se ponía en tazas y se les alcanzaba a todos los presentes, así nomás se comía, a eso le llaman *muquru*, así era la costumbre en un techado de casa en la comunidad.”

Además, con respecto a la preparación de la *k'usa* el comunero Gumersindo C. N., expresó lo siguiente:

“Eso, aquí techábamos con *k'usa* (chicha), esa *k'usa*, así como masticamos la coca, de la misma forma se mastica la harina de cebada cernida (*siwara aku susuta*) y ese masticado por varias personas, generalmente mujeres, se acumula en un recipiente hasta llenarlo, luego mezclando con agua hervida se le frota con las dos manos y la harina empieza a levantar espuma, y ese líquido colando se va echando en una jarra grande de cerámica (*wakulla*) y en ahí es donde fermenta la *k'usa*; la *k'usa* hacía emborrachar a la gente.”

4.2.3.4. Espacios de manifestación del *suma jakaña*: Las fiestas

En la comunidad, el *suma jakaña* se manifiesta en las fiestas patronales, en las fiestas de carnaval, donde los alferados aún cumplen con brindar servicio a la comunidad (Albó, 1985, p. 31), asimismo dentro de este ámbito se puede identificar el apoyo, el afecto de los familiares, parientes del alferado, quienes para esas fechas festivas, llegan desde otros lugares para acompañarlo; en esas celebraciones los vecinos, los parientes se reúnen y expresan su *munasiña* (su afecto, su cariño colectivo), su *khuyapayasiña* (su solidaridad, su generosidad), su *mayacht'asiña* (su unidad); además el *suma jakaña* se manifiesta en el *tumpt'a* (en el ir a ver), en el *jalexata* (en la cooperación), en el *yanapt'a* (en la ayuda con la fuerza de trabajo), en el *ayni* (en la ayuda mutua). En la fiesta comunitaria, es donde aflora la identidad étnica de los aimaras, ahí es donde se pone de manifiesto su ética comunitaria, su *suma jakaña* (su convivir bien) que antes lo practicaban con mayor rigidez y que en la actualidad es adormecido por la vida moderna, fragmentado, desestructurado por un modo de vida basado en el individualismo, en el egoísmo, una vida basada en las frases “sálvese quien pueda”, “a cada quien por sus capacidades”.

En las fiestas aimaras, es donde se reafirma, se pone de manifiesto la identidad - *munasiñapa* del *jaqi* con su familia, con su parcialidad, con su comunidad; la fiesta aimara es un espacio de alegría colectiva, donde aflora la integridad, la unidad - *mayaki*, la reciprocidad - *ayni*, la cooperación - *yanapt'a*, el afecto o cariño - *munasiña*, el compartir - *waxt'a*, la alegría - *k'uchisiña* del *jaqi* aimara. Es decir, la fiesta aimara es el ámbito, donde aflora el *suma jakaña*, los principios éticos colectivos, las costumbres o normas comunitarias de las familias y comuneros; en la tabla 2, se menciona cuatro fiestas que han sido observados, descritos y analizados.

Tabla 2
Fiestas comunales observadas – distrito de Acora

N°	Fiesta	Fecha	Lugar
1	Fiesta de carnavales - “Miércoles de Ceniza”.	Febrero o marzo (Miércoles de Ceniza)	Chancachi
2	Fiesta patronal del apóstol “San Santiago” - Ccaccá: Visita a la casa del alferado.	1° de agosto (octava)	Ccaccá
3	Fiesta por el aniversario del barrio “Virgen de Copacabana” de la localidad del distrito de Acora.	6 de agosto	Acora
4	Fiesta patronal “Nuestra señora de las Mercedes”.	24 de septiembre	Chancachi

A continuación, se describe las fiestas observadas, de los cuales, dos son fiestas patronales, una fiesta de carnavales y una fiesta por aniversario de un barrio.

a) Fiesta de Carnavales- “Miércoles de Ceniza”

En la parcialidad de Chancachi Central, cada año en miércoles de ceniza, los pobladores bailan a partir del mediodía por dos días en una pampa denominado *kankawi*, “lugar donde se asa la carne”, el cual queda ubicado en la pampa del sector Laconocco, en ahí los pobladores bailan al ritmo del *lawa k’umu*, también conocido como chacareros, en esas fechas, varones y mujeres, como jóvenes y adultos se visten con sus trajes típicos.

Esa vez, en la casa del alferado Alfredo Yampasi Samo y esposa Mercedes Kana, quienes fueron los anfitriones para organizar y amenizar el día de los carnavales, la fiesta empezó con la iniciativa del alferado (anfitrión), quien en su día, cogiendo su chacarero o *phusa* (instrumento musical de viento), desde tempranas horas del día, inició con el recorrido visitando a las casa de los vecinos y de todo el sector, el recorrido consistió en ir casa por casa tocando y bailando; el alferado vestido de chacarero, con sombrero de color negro, camisa blanca, chaleco de colores, una *chuspa* multicolor (bolsa tejido de lana), faja de color y con pantalón negro, acompañado de algunos

vecinos iniciaban la visita a los demás vecinos, tocando el chacarero o *phusa*, mientras los demás vecinos esperaban en sus casas la visita del alferado, para luego ir a acompañarlo; ese día en el sector se oía, todo el día la melodía de los chacareros, asimismo el canto a capela de las mujeres, quienes ese día vestían sombrero de color negro, *juwuna (chaqueta)* de color verde o azul, manta multicolor, faja multicolor, polleras de distintos colores y en la mano llevaban el *wichi wichi* (objeto que consiste en una cuerda confeccionada a base de lana industrial de distintos colores, adornado con pequeños bolos también de lana multicolor).

El alferado ese día desde tempranas horas del día, empezó visitando a sus familiares y vecinos invitando para que los acompañe y ellos inmediatamente se vestían y lo acompañaban al alferado para ir a visitar al siguiente vecino, de esa manera iban visitando a todos los vecinos que viven en el sector Lacconocco; luego pasaron al sector Chancachi Patja y en seguida al sector Calacala, una vez terminado de visitar a todos los vecinos de la parcialidad, se dirigieron bailando, cantando a la casa del alferado, en ahí, después de llegar, los bailarines se sentaron en el patio de la casa del alferado, en seguida los servicios les alcanzaron un plato de sopa y su segundo a cada uno de ellos, también a los visitantes, a los vecinos, familiares, invitados del alferado, tal como se puede ver en las figuras 4, 5 y 6; luego les alcanzó bebidas como refresco y licor, después, una vez terminado el almuerzo, el alferado designó a un responsable para que saque un cordero de su corral, mientras los bailarines tocaban chacarero, al respecto una de las informantes nos mencionó que -en otras ocasiones hay alferados que obsequian dos corderos-, sin embargo en esta ocasión el alferado de éste día, obsequió solo un cordero.

Luego al sacar al cordero de su canchón, el *yatiri* hizo la *ch'alla* con vino, luego lo adornó con serpentina, la esposa del alferado lo echó con flores, el *yatiri* antes de realizar el retiro del cordero de su corral, quemó incienso en un brasero, mientras los varones con el chacarero, ejecutaban una melodía propia y las mujeres acompañaban cantando a capela.

Luego el cordero fue llevado a cargo en espalda por la persona comisionada para asar la carne, él llevó bailando el cordero vivo, cargado en sus espaldas en una manta tejida de lana, desde la casa del alferado hasta llegar al sitio de baile, una vez llegado al sitio, cargando el cordero y acompañado por los bailarines dio una vuelta al lugar ingresando por el lado de la mano derecha y terminando por el lado izquierdo, en seguida lo descargó e inmediatamente inició con carnearlo; para degollarlo, al cordero lo posicionó mirando con dirección a la salida del sol, ahí el comisionado realizó el *wilara*, acto que consistía en hacer caer sangre del cordero a la tierra, en un hoyo pequeño, así como se puede apreciar en la figura 7, la cual estaba tapado con una piedra plana y era destapado en esta ocasión; luego, una vez terminado de fluir la sangre nuevamente el pequeño hoyo era cubierto con la misma piedra, al respecto el *yatiri* Timoteo, indicó que este acto consiste en hacer beber sangre a la *pachamama*, a los *achachila* para que bendigan al alferado más rebaños de ovinos.

En seguida el *kankiri* (el asadero) lo carneó y empezó a asarlo en zarza ardiente de bostas, el cual era preparado en forma de hoguera, luego encima de la zarza ardiente puso la carne y lo hizo coser volteando, volteando la carne; mientras los comisionados de asar la carne hacían lo suyo, los danzarines bailaban en círculo, los varones ejecutaban la música y las mujeres cantaban a capela, como se puede observar en la figura 8; una vez cocido, el responsable cortó en trozos pequeños la carne asada, luego terminado los envolvió en una tela blanca, en seguida partió los panes en pedazos y los puso en una bolsa de plástico, como se puede observar en las figuras 9 y 10; una vez terminado pidió un *awayu*, una manta para cargar la carne asada y los panes, asimismo pidió un par de botellas de bebidas y *wichi wichi*, en seguida la esposa del alferado una vez de brindarle lo pedido, le ayudó a cargarse y lo amarró bien la manta para que no se le desate, luego en el cuello le adornó con serpentinas y le alcanzó su botella de bebida; el comisionado dispuesto para iniciar el recorrido con el asado en la espalda hizo la indicación a los bailarines el para ir empezar con acto principal; mientras el alferado apoyados de sus servicios extendía en forma longitudinal (de largo), un toldo confeccionado de lana de oveja de color

blanco y negro, luego sobre el toldo puso panecillos o *thaxthi* hechos de quinua, de harina de trigo, habas sancochada, maíz sancochado, papa sancochada, maná y galletas, como se puede ver la figura 12; en ese instante, en un lugar distante los bailarines lo seguían bailando al *kankiri* (asadero), quién iba bailando delante de los bailarines cargado en sus espaldas el asado (*kanka*), tal como se puede ver en la figura 11, él los guiaba por el lugar que él quería, y los bailarines lo seguían bailando; al respecto también un informante nos acotó diciendo que –en las ocasiones cuando sacrifican dos corderos, cada asadero se pone delante de cada fila, uno en la fila constituido por varones y el otro en la fila formada por mujeres, donde ambas filas de bailarines ejecutando su melodía le siguen a los guías como persiguiéndolos a los asaderos para que no se los lleve, a ello los pobladores le denominan *tutukt'ayawi*, es decir hacer correr a los bailarines bailando y cantado tras del asado–.

En seguida una vez recorrido y formado en dos filas, una de varones y otra de mujeres, los bailarines llegaban al lugar donde estaba extendido el toldo con los alimentos puestos, como se puede ver en la figura 13, ahí acercándose todos los bailarines y presentes, se sirvieron, en seguida el *kankiri* empezó a distribuirles su carne asada y panecito a cada bailarín y/o asistente, una vez terminado de dar a todos ellos, continuó con darles también a otros acompañantes presentes, quienes también aparte formaban un círculo sentándose alrededor de los alimentos, como se puede apreciar en la figura 14; en seguida, el *kankiri* a ellos también les dio la carne asada, asimismo a los demás presentes quienes eran vendedores, espectadores que vinieron a ver la fiesta también les convidó la carne asada, de ésta manera ningún niño o niña, ningún extraño o caminante que se encontraba cerca era excluido de la comida.



Figura 4. Preparación colectiva de la comida en la casa del alferado para ofrecer a los asistentes y bailarines.



Figura 5. Familiares, vecinos del alferado compartiendo la comida preparada.



Figura 6. Bailarines de chacarero sirviéndose la comida invitada por el alferado.



Figura 7. Wilara en kankawi: momento cuando en el sitio kankawi el carnero es degollado con la mirada hacia la salida del sol, su sangre es echo caer a la tierra (*pachamama*) en un hoyo pequeño.



Figura 8. Pobladores del sector Chancachi Central bailando la danza chacareros colectivamente en ruedo en el *kankawi*.



Figura 9. *Kankiri* (asadero), alistando los trozos de carne asada, para ser compartido con todos asistentes, familiares, bailarines y espectadores.



Figura 10. Kanka: carne asada cortada en trozos y con pedazos de pan lista para ser compartido con todos los asistentes, bailarines y espectadores.



Figura 11. Kanka q'ipi: comisionado en asar la carne y distribuirlo, guiando a los bailarines cargando en su espalda el asado.



Figura 12. Familiares del alferado poniendo los alimentos sobre un toldo extendido longitudinalmente.



Figura 13. Bailarines acercándose al toldo extendido con los alimentos puestos para servirse colectivamente.



Figura 14. Suma manqasiña: comer los alimentos colectivamente, compartiendo.

b) Fiesta patronal del apóstol “San Santiago” - Ccaccá: Visita a la casa del alferado

En seguida, se presenta una descripción de una fiesta patronal observada directamente por el mismo autor de la tesis.

El 1° de agosto del 2016, en la comunidad de Ccaccá, año a año se celebra la fiesta patronal en honor al Apóstol San Santiago; esa vez, por el sector de Tuji tuji de la comunidad de Ccaccá, el alferado de la fiesta era el señor Percy Barrientos Marce y su esposa la señora Gladys Ventura Laura.

Al llegar a la casa del alferado, su hermano, con un saludo fraternal se encargaba de recepcionar a los visitantes e invitarlos a pasar a la casa a que tomaran asiento. En la casa del alferado se encontraban danzarines, tanto varones como mujeres con sus trajes de danza de la morenada (danza de trajes de luces) y en otra parte se encontraba la banda de músicos, encargados de amenizar la fiesta, también hubo personas vestidas con sus mejores prendas, en ahí, el hermano del alferado, indicaba al ‘servicio’ diciendo “a cada persona que llegue a la casa, deben alcanzar el almuerzo”, el cual consistía en un plato de sopa denominado ‘caldo blanco’ y de segundo trucha frita.

Asimismo, hubo un grupo de mujeres que se encargaban de preparar y servir el almuerzo, como se puede ver en la figura 15, también hubo personas que hacían la labor de alcanzar el almuerzo a los visitantes, eran los denominados ‘servicios’, al respecto la comunera Dominga, ex – anfitriona del sector Tuji tuji de la comunidad de Ccaccá, mencionó diciendo que “las mujeres que estaban cocinando eran familiares y vecinos del alferado y que ellos estaban apoyando, colaborando con su fuerza de trabajo – *yanapa* – porque ese día, el alferado requiere de varias manos para poder atender a sus invitados, danzarines, músicos”; además acotó diciendo que “los alferados eran residentes de la ciudad de Tacna y que ellos por motivos de la fiesta casi perdida, lo están haciendo revivir”; respecto a los motivos de la fiesta pérdida, señaló que “se debe por falta de alferados - familias que pudieran recibir el cargo -, es porque todos los vecinos del sector ya han asumido y cumplido con el cargo”, esto era por un lado y por otro, indicó era debido a que, “en tiempos actuales los costos eran elevados, ya casi nadie de los que viven en el sector, se atreven a volver a recibir el cargo y por esos motivos, los residentes de la ciudad de Tacna, hijos del sector de Tuji tuji, se han organizado entre ellos y por ver la fiesta perdida y por identificarse con su sector, ahora ellos también están asumiendo el cargo y están pasando por querer bailar y divertirse en su fiesta”.

También comentó que, “los residentes de la ciudad de Tacna, Ilo allí ellos organizan polladas para obtener fondos, recolectan dinero y con ello apoyan a los alferados, y así el gasto del alferado se vuelve menos pesado; nosotros en la parcialidad de Chancachi Central, en el sector donde actualmente radico, para pasar la fiesta de Nuestra señora de la Merced, los vecinos hacemos colecta – *irthapi* – de dinero para pagar a la banda de músicos y del resto del gasto se encarga el alferado, ahora así nos ayudamos para pasar los cargos”

Una vez concluido el almuerzo, el alferado y su esposa inició el recorrido desde su casa hacia la capilla del Apóstol San Santiago, la cual queda ubicada en la colina del cerro, allí el alferado acompañado de danzarines y músicos, como se puede visualizar en la figura 16, visitó a la capilla, luego saliendo de ella, antes de posicionarse en el lugar de costumbre, recorrió en

círculo acompañado de danzarines en torno al lugar de ubicación, iniciando por la mano derecha, siguiendo el movimiento del sol, opuesto al recorrido a las agujas del reloj; luego de terminar, se posicionó con la frente dirigida hacia el oriente o salida del sol; ahí, la pareja de alferados una vez llegado, hizo la *ch'allt'a* a la tierra (*pachamama*) dos veces con vino y con dirección hacia el oriente; una vez ubicados en su lugar, los alferados, el varón hacia la mano derecha y la mujer hacia la mano izquierda, en ese entonces, los familiares ingresaron con sus cajas de bebidas para realizar la *apxata* o *jalexata* al alferado, hecho que consistía en recibir por parte del alferado, las cooperaciones realizadas anteriormente a otras personas por él mismo, y recibir las nuevas cooperaciones o *ayni* que serán devueltas posteriormente.



Figura 15. Preparación colectiva de la comida para ser ofrecido a los bailarines, asistentes e invitados por el alferado del sector Tuji tuji.



Figura 16. Pareja de alferado de la fiesta del apóstol San Santiago del sector Tuji-tuji de la comunidad de Ccaccá.

c) Fiesta por el aniversario del barrio “Virgen de Copacabana” de la localidad del distrito de Acora

Similar a la anterior narración descriptiva, a continuación, también se presenta otra descripción de una fiesta por aniversario de un barrio de la localidad de Acora, la cual es celebrada, cada 6 de agosto, precisamente el día en que se celebra en el calendario litúrgico católico a la Virgen de Copacabana, la misma que el barrio lleva por nombre.

El día sábado 6 de agosto del 2016, se visitó a la casa del alferado (anfitrión) por invitación de la comunera Faustina Yampasi Arocutipa. El alferado era el señor Mario Florencio Yampasi Samo y esposa, el señor Mario, de niño había radicado en la parcialidad de Chancachi Central, posteriormente cuando formó su familia empezó a vivir en la comunidad de Ccaccá, actualmente él vive en el barrio Virgen de Copacabana; por el día del aniversario de su barrio esta vez le correspondía cumplir con pasar el cargo de alferado, el barrio Virgen de Copacabana es uno de los nuevos barrios de la ciudad de Acora, que recién en los últimos años está siendo poblado. En el día de la fiesta asistieron sus vecinos, su junta directiva, también fueron a visitarle sus familiares del alferado sus ex vecinos de la

comunidad donde anteriormente vivía; la cooperación, la participación de la red familiar se manifestó cuando se hicieron presente sus hermanos, hermanas del señor Mario, cooperando con cajas de bebidas, así como se puede ver en las figuras 17 y 18, como una muestra de cariño hacia el hermano (alferado por el aniversario del barrio). Ese día, la fiesta inició, con la asistencia del alferado a la misa, la cual era realizado en la iglesia San Juan evangelista de Acora, a la celebración de la misa le acompañaron sus familiares, asimismo sus vecinos del barrio. Luego, terminado la misa, el alferado y sus acompañantes se dirigieron hacia la casa llevando a la imagen, una vez llegado, en la casa, el alferado ubicó a la imagen de la Virgen de Copacabana en un lugar del patio de la casa con dirección al oriente, y en seguida al medio día, el alferado con el apoyo de su ‘servicio’ (mozo) atendió al público visitante alcanzándole a cada visitante el almuerzo preparado para ese día, el cual, consistió en un plato de sopa y de segundo un plato de asado de choncho, como puede visualizarse en la figura 19. Después de concluido el almuerzo, los vecinos, familiares, acompañantes empezaron a bailar diversos géneros musicales ejecutados por una orquesta de músicos contratado por el alferado, los integrantes de la orquesta se encontraban encima de un estrado armado, mientras en la parte inferior los presentes bailaban en rueda – como se puede ver en la figura 20 –, al ritmo de los diversos géneros como huaynos, cumbias, morenadas. Sin embargo, la fiesta no siempre sería del todo en armonía, porque después de unas copas, entre baile y baile, por la tarde, surgió un incidente entre los asistentes, fue el caso de una mujer, quien con el hermano de su exesposo, recordando episodios del pasado empezaron a agredirse, su excuñado la había propinado un golpe con el codo, y por ese motivo, ella se incomodó y estuvo a punto de generarse una gresca, porque la señora, en ese momento estuvo acompañado de su hermano y de su nueva pareja, por lo cual, la reyerta estuvo por iniciar, pero ese incidente ha sido evitado gracias a que a la señora, fue animada por sus familiares a retirarse de la fiesta y de esa manera se pudo evitar un mal momento al alferado.

Por otra parte, el ‘servicio’, quien estuvo apoyando al alferado en atender a los visitantes, era su ahijado de matrimonio del señor Mario, quien le había

prestado el servicio de ser padrino de matrimonio, por lo cual en esta vez el ahijado estaba cumpliendo con su parte de asistir a su padrino en los momentos álgidos, como es el cargo que estaba cumpliendo.



Figura 17. Alferado recibiendo *jalexata* de parte de los familiares, vecinos e invitados.



Figura 18. Alferado recibiendo las *jalexata* de parte de los familiares, vecinos e invitados.



Figura 19. Vecinos del barrio compartiendo un almuerzo ofrecido por el alferado.



Figura 20. Vecinos del barrio bailando en rueda en su aniversario en la casa del alferado.

d) Fiesta patronal “Nuestra señora de las Mercedes”

El 24 de setiembre de cada año, en la parcialidad de Chancachi Central, los comuneros tienen por costumbre organizar la fiesta en honor a la mamita de las Mercedes, - “Nuestra Señora de las Mercedes”- patrona del centro poblado de Chancachi.

Entre los días veinticuatro y veinticinco de setiembre del año 2016, frente a la Institución Educativa Primaria N° 70127 de Chancachi se realizaba la fiesta en honor a la patrona Nuestra señora de las Mercedes, cuya imagen se encontraba en el interior de un local comunal. Los conjuntos de danzarines de cada sector guiados por sus alferados, llegaban a este lugar, partir de las dos de la tarde; durante los dos días participaron tres grupos, y uno de los grupos fue del sector Chancachi Central, el segundo grupo fue de Rinconada Chancachi y el tercero fue del sector de Centro Pucara. Sin embargo, en el primer día estuvo un grupo más, ese grupo no pertenecía a ningún sector, sino, era un grupo conformado por hijos, hijas, nueras, yernos, nietos de los esposos Peraza-Layme, quienes tenían su casa en la parcialidad de Chancachi Central y que posteriormente de ancianos fallecieron hace veinte años; pero, sus hijos, actualmente residentes en ciudades como Moquegua, Ilo, Tacna, Carumas, Camaná cada año llegan a celebrar a Nuestra señora de las Mercedes; al respecto, los comuneros de ésta parcialidad, señalan que, “los descendientes de los esposos Peraza-Layme son quienes hicieron revivir la fiesta, reuniéndose entre ellos; hace veinte años atrás la fiesta ya había desaparecido, ningún sector bailaba en el lugar, ni si quiera por un día salían a bailar, pero un año, los hijos de la familia Peraza-Layme llegaron desde Ilo, Moquegua y entre ellos se organizaron, contratando su banda de músicos, alquilando sus disfraces y entre ellos formando su grupo bailaron, de esa forma se bailaban cada veinticuatro de setiembre durante tres años, posteriormente el sector Chancachi central se organizó y nuevamente empezaron a salir, pero esta vez haciendo colecta (*irthapi*) de dinero para pagar a la banda de músicos, así poco a poco en los siguientes años los demás sectores también empezaron a salir”.

El día veinticuatro de setiembre se visitó a la casa del señor Juan Gualberto Arce Mamani y su esposa la señora Rosa Justa Barrientos Huisa, quienes eran alferados del primer día, al llegar a su vivienda a esa hora del medio día, en el patio de su casa se encontraba ya la banda de músicos, asimismo estuvieron sus familiares, vecinos e invitados, como los bailarines; antes de ingresar a su casa el comisionado de recepción de visitantes, se acercaba a ellos llevando en una mano un envase con contenido de vino y en la otra mano dos tacitas, en las cuales servía el vino y les daba de par en par a cada visitante en señal de bienvenida, como se observan en las imágenes de la figura 21.

Una vez ingresado a la casa, el comisionado invitaba a los visitantes a que tomaran asiento, quienes previo el saludo a los presentes recién se tomaban asiento, luego pasado unos cinco minutos los ‘servicios’ (encargados de alcanzar los platos) empezaron a alcanzar los platos de sopas a cada uno de los presentes, la sopa era ‘caldo blanco’, y en esa circunstancia el alferado dio indicaciones a los ‘servicios’, diciéndoles que, “nadie debe estar sin su plato, inclusive los niños deben recibir sus platos”, con esas indicaciones los ‘servicios’ alcanzaron a cada visitante, en un momento inclusive el mismo alferado alcanzaba los platos de sopa a sus invitados –tal como se puede ver en las figuras 22 y 23 específicamente –, una vez terminado de dar la sopa, los ‘servicios’ empezaron a alcanzar el siguiente plato, era el asado de chanco con sus papas, camote y ensalada, el cual, de la misma manera era entregado a cada presente.

El segundo día, el veinticinco de setiembre también se visitó a la casa del comunero Pedro Condemayta Ticona, quien era alferado de esa fecha, en ahí, al ingreso de su casa, el comisionado de recepción recibía a los visitantes sirviéndolos vino en dos pequeños vasos de vidrio, y en seguida los invitaba a que pasaran al patio de la casa, ahí se encontraban los invitados y familiares del alferado, como se aprecia en la figura 24; pero, en la casa del alferado también estaban la banda de músicos, los danzarines y los vecinos, luego pasados unos minutos el ‘servicio’ en el medio del patio puso una mesa de madera, encima lo extendió una manta y sobre ello puso maná y galletas invitando a los presentes a que se sirvieran, luego pasado

unos minutos el ‘servicio’ empezó a alcanzarles a los presente un plato de sopa, la sopa consistía en papas, tunta y su carne de cordero, al cual los pobladores le llaman caldo blanco, una vez terminado la sopa, el ‘servicio’ alcanzó de segundo, un plato de asado de chanco, en ahí, nadie era excluido, incluso a los niños menores de tres años el ‘servicio’ les entregaba sus platos, la frase mencionada por el alferado era “*wawanakaru atintirapitatawa ukanakaxa mayirapitaniwa*”, la cual traducido al español dice “me lo vas a atender a los niños, niñas, ellos van a rogármelo a Dios”, los comuneros también decían “si el alferado atiende bien a sus visitantes, en el porvenir tendrá prosperidad en su vida y no le faltará comida”.

Grupos atendidos:

- Los bailarines: se ubican en la parte exterior de la casa.
- La banda de músicos: se ubican en la parte exterior de la casa.
- Los *munasirinaka* = Familiares, *ayninaka*: *ayni phuqirinaka*, *aynisirinaka*. - se ubican en el patio de la casa.
- Los alferados del primer día, segundo día, tercer día y los futuros alferados son atendidos dentro de la habitación.
- Los *paji* (invitados de los bailarines, de los alferados) ellos se ubican junto con los bailarines que les invitaron.

En seguida una vez terminado el almuerzo, el alferado tomó la iniciativa para dirigirse hacia el lugar donde se encontraba la imagen de “Nuestra señora de las Mercedes” (lugar de baile), antes de partir, el alferado junto con su pareja hizo la *ch'allt'a* respectiva a la tierra, echando vino en dirección a la salida del sol, y salió de su casa acompañado del alferado del primer día, bailando al compás de la banda de músicos, luego de llegar al sitio, recorrió en círculo en torno al lugar de ubicación, iniciando por la mano derecha (*kupi*) y dirigiéndose en sentido opuesto a las agujas del reloj, bailando y acompañado de la banda músicos, como se puede ver el figura 25, en seguida, una vez llegado al sitio de ubicación, el alferado nuevamente hizo la *ch'allt'a* a la tierra - *pachamama* con vino en dos vasitos, en dirección hacia la salida del sol, tal como se puede apreciar en la figura 26, luego se ubicó con la mirada hacia el oriente y en seguida sus familiares entraron con sus cajas de bebidas, la cual, era una cooperación al alferado, para que amenice la fiesta con esas bebidas; luego empezó la fiesta en el sitio al ritmo de la banda de músicos intercalando con los

sonidos de una orquesta, quienes amenizaban la fiesta tocando cumbias y huaynos. Por la tarde, una vez ubicado el alferado en su sitio, los familiares, parientes lejanos, vecinos, invitados formado filas empezaron a entregarles las cajas de bebidas, los visitantes se acercaban al alferado en pareja (esposos), así como se puede observar en la figura 27, también hubo personas solas; en algunos casos, algunas parejas llevaban solo una caja, otras parejas dos cajas, sus familiares cercanos llevaban cuatro cajas, el alferado los recibía a cada persona con vino sirviéndoles en dos copitas de vidrio, luego de servirse el cooperante recibía dos botellas de bebida por cada caja de bebida entregada al alferado, y al lado del se encontraba el *qilqiri*, persona quien se encargaba de anotar los nombres y apellidos de los cooperantes y de la cantidad de cajas recibidas; los cooperantes una vez hecho su *jalxata* (cooperación) al alferado y recibido sus botellas correspondientes, se reunían y juntaban sus botellas con contenidos y empezaban a bailar y tomar en rueda, evento que se puede apreciar en la figura 28, luego de acompañar bailando, bebiendo al alferado, por la noche se retiraban embriagados a sus casas.

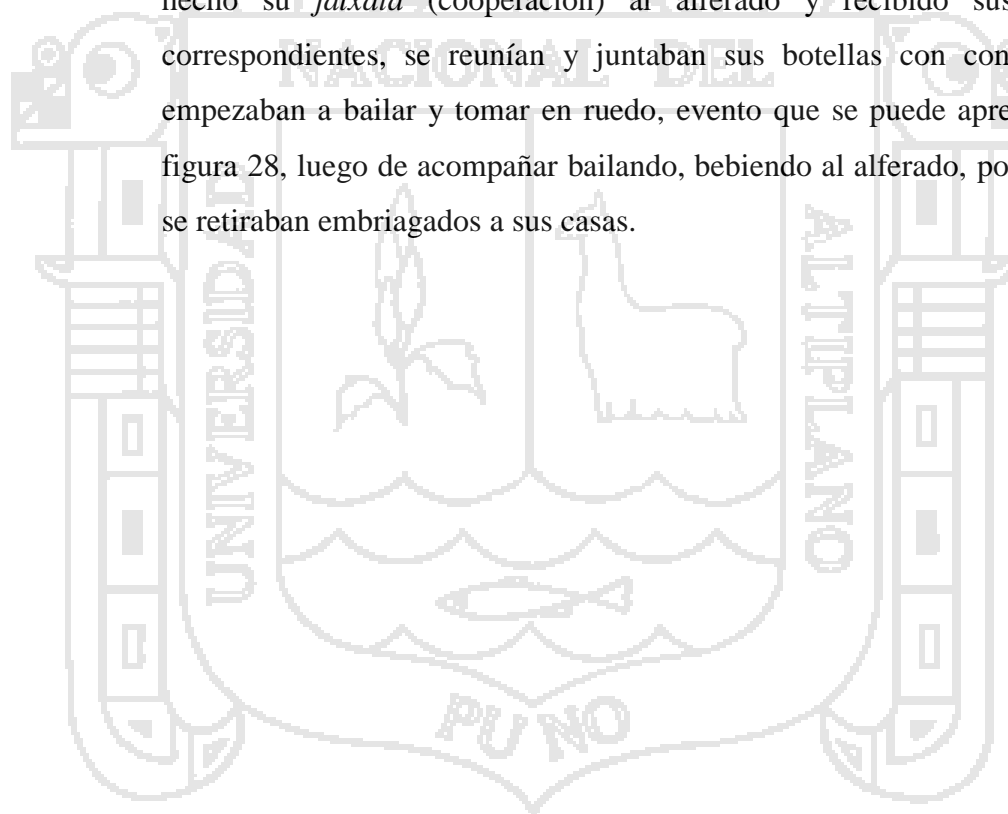




Figura 21. Encargado de recepción, recibiendo a los asistentes con vino, sirviéndolos en dos tacitas (arriba y abajo).



Figura 22. El *paji*: visitantes, en la casa del alferado sirviéndose el plato preparado por el anfitrión.



Figura 23. Waxt'a: Alferado alcanzando los platos preparados a los asistentes sin excluir ni siquiera a un niño.



Figura 24. Munasirinaka: Familiares y vecinos del alferado sirviéndose un plato de sopa en la vivienda del alferado.



Figura 25. Alferados: lado izquierdo alferado del primer día, lado derecho alferado del segundo día.



Figura 26. Ch'allt'a: Alferado haciendo la ch'allt'a a la tierra con dos vasitos de vino con dirección hacia la salida del sol, acto realizado una vez llegado al lugar de ubicación.



Figura 27. Jalxata: Alferado recibiendo la cooperación de los vecinos consistentes en cajas de bebidas para amenizar la fiesta.



Figura 28. Acompañantes: Familiares, vecinos bailando en ruedo luego de hacer la jalxata al alferado.

4.2.4. Socialidad intercomunal: El *q'urawasiri* entre los centros poblados de Thunco y Caritamaya

El *suma jakaña* o vivir bien, también es manifestado en la interacción entre dos parcialidades, comunidades, centros poblados, a través del intercambio de bebidas, de gestos de alegría, del arreglo con serpentinas, misturas como en el caso de un acontecimiento festivo organizado por dos centros poblados de la zona media del distrito de Acora, evento que a continuación se describe.

El día 24 de febrero del 2016, los centros poblados de Caritamaya y Thunco del distrito de Acora, bailaron la danza los *q'urawasiri*, con motivos para celebrar la costumbre y compromiso pactado entre sus autoridades, la cual dentro del calendario litúrgico católico fue realizado dos días después del “Domingo de Tentación”, danza que en otras ocasiones anteriores se bailaba después de las Pascuas, específicamente el Lunes de Pascuas.

La danza consistía en el encuentro de dos centros poblados (anteriormente comunidades*), donde cada grupo estaba conformado por una cantidad de trescientas a más parejas como se puede apreciar en las figuras 30 y 31, además, cada grupo estaba acompañado por un grupo de músicos, en un inicio mantenían una determinada distancia preparándose formando dos filas en sus respectivos territorios, luego el grupo que le tocaba visitar, en este caso era los del centro poblado de Thunco, ellos se desplazaron hacia el territorio del centro poblado de Caritamaya, donde sus autoridades se acercaron para recibirlos, como se puede ver en la figura 29. El encuentro, como se puede ver la figura 32, empezó aproximadamente a las dos de la tarde y duró tres horas, lo realizaron en la pampa, cerca de un puente, límite del territorio de ambos centros poblados, el lugar del encuentro era alternado, en el año anterior el encuentro se había realizado en el territorio del centro poblado de Thunco y ésta vez el encuentro se realizaba en el territorio del centro poblado de Caritamaya.

El término *q'urawasiri* es un vocablo aimara que al traducir al español significa, enfrentamiento con hondas, ya que el término *q'urawa* traducido español significa honda, la cual es un objeto confeccionado a base de hilos de lana de alpaca y es utilizada para arrojar piedras a distancia. Este objeto según los datos etnohistóricos nos indica que, era un arma utilizada por los pueblos prehispánicos en sus enfrentamientos.

La danza de los *q'urawasiri* es una escenificación, una representación simbólica de las hazañas o enfrentamientos bélicos que tenían los grupos humanos ya sean estos como *ayllus*, *sayas* posteriormente como estancias o comunidades.

* Actualmente Caritamaya, mantiene dos tipos de autoridades: alcalde de centro poblado, cargo que actualmente recae en el señor Eulogio Apomayta Arohuanca, y presidente de comunidad, cargo que en el momento recae en la señora Dina Apomayta Velásquez; ambas autoridades cumplen sus roles activamente dentro de sus funciones y atribuciones establecidas según las leyes correspondientes.

Esta danza es una réplica simbólica de la forma cómo anteriormente la población organizada en *ayllu*, *saya* resolvían sus tensiones, sus problemas de relaciones entre grupos vecinos.

En cuanto a la vestimenta, los varones llevaban un sombrero negro, una camisa blanca, celeste, en algunos casos crema, un saco, encima de ello llevaban una *ch'uspa* de colores (especie de bolsón confeccionado de lana), también llevaban puesto una manta doblada cruzado en su cuerpo en forma de banda y amarrado, un pantalón de vestir generalmente de color negro y su faja respectiva de multicolores, zapatos, asimismo en la mano llevaban el *wichi wichi*, (objeto que consiste en una cuerda confeccionada a base de lana industrial de distintos colores, adornado con pequeños bolos también de lana multicolor), la cual simboliza o representa a la honda.

En cuanto a las mujeres, ellas llevaban, un sombrero generalmente de color negro, una blusa, una chompa de color, sus polleras eran de colores diversos, un *phullu*, (pequeña manta generalmente de un color resaltante) la cual llevaban puesto en la espalda, faja de multicolores, manta de multicolores, zapatos y en la mano llevaban también el *wichi wichi*.

Tanto el varón como la mujer en las mantas (*awayu*) cargaban, un par botellas contenidas de licor y los varones en su *ch'uspa* llevaban mixtura, serpentina, polvos de colores (talco), spirit (chisquete) para usarlos en el momento del descanso, donde las parejas de ambos grupos se adornaban con serpentinas y mixtura mutuamente, como se puede apreciar en las figuras 36 y 37, luego brindaban licor compartiendo con parejas del otro grupo con quienes les tocaba al momento de entrelazarse.

En cuanto a la música, bailaban al ritmo de la *chaqallada*, el *chaqallu*, es un instrumento musical de viento en forma de quena, que era ejecutada por un grupo de músicos, de un número de veinte miembros, acompañados de bombos y tambores. Los músicos eran contratados por las autoridades de cada centro poblado, al respecto la autoridad de uno de los centros poblados indicó que, -lo más pesado de organizar el encuentro es conseguir a los músicos, porque ellos cobran mucho y no siempre se cuenta con suficiente fondo para pagar a los músicos-.

La danza pone de manifiesto el sentimiento, la identidad del comunero con su ayllu, con su territorio, con su grupo social al cual pertenece.

En la estructura de la danza, se expresa la concepción dual de la organización social y la concepción tetrárquica, -par de pares-. El principio de la dualidad se expresa en la formación de dos filas de parejas de varón-mujer, una fila de parejas a la derecha y otra a la izquierda, como se puede ver en las figuras 30 y 31, además en la ubicación de los guías, al inicio y al final de cada fila, donde los guías eran las autoridades de los centros poblados en encuentro, cada uno con sus respectivas esposas y sus sucesores.

La danza era ataviada por distintas coreografías y desplazamientos de las filas paralelas, zigzagueantes, entrelazos y equiparación de parejas entre ambos grupos, así como se puede observar en las figuras 34 y 35, estos movimientos y coreografías es una representación del procedimiento y estrategias de desplazamientos en un enfrentamiento a hondas; la coreografía principal de la danza mimetiza o imita a las cualidades de la serpiente, en cuanto a su forma zigzagueante cuando se desplaza, algo de esa coreografía se puede ver en la figura 33. Los participantes de esta danza eran todas las familias integrantes de sus centros poblados, la pareja, mayormente estaba conformada por el padre y la madre de familia, las parejas eran de distintas edades, algunas eran jóvenes otros adultos; la danza implicaba realizar movimientos físicos fuertes y ágiles porque los danzarines se hacían dar una vuelta enlazándose con los antebrazos con cada uno de los integrantes de la fila del otro grupo, y esa coreografía lo hacían hasta terminar con el último integrante de la fila.

Antes de empezar el encuentro, cada comunidad en su territorio correspondiente, se ordenaba en dos largas filas de parejas, formando una hilera de dos filas de parejas, cada fila estaba conformado por una cantidad parejas, dependiendo de la cantidad de población con lo que contaba cada centro poblado, elemento del cual dependía el éxito del encuentro, al respecto un espectador nos informó que, -el grupo que iba ganar era aquel que tenía en sus filas mayor cantidad de parejas-, y en este encuentro, el centro poblado con mayor cantidad de integrantes era Thunco, entonces los espectadores inmediatamente dijeron en aimara *Thunkuwa q'urawjixa*, es decir, el centro poblado de Thunco ha derrotado.

La autoridad del centro poblado de Thunco, en ese entonces era el comunero Juan Thola Escobar, quien mencionó que, para esta ocasión, él había organizado a sus pobladores, había reunido mayor cantidad de parejas danzantes y había contratado un grupo de buenos músicos.



Figura 29. Guías (autoridades) de los centros poblados de Thunco y Caritamaya realizando el encuentro previo al baile.



Figura 30. Formación de dos filas de parejas de bailarines en el lado del centro poblado de Thunco.



Figura 31. Formación de dos filas de parejas de bailarines en el lado del centro poblado de Caritamaya.



Figura 32. *Q'urawasiri*: Inicio del encuentro, al lado izquierdo se muestra frente a frente los alcaldes de ambos centros poblados quienes van como guías de ambos grupos.



Figura 33. Q'urawasiri: encuentro de dos centros poblados, lado derecho c.p. de Thunco, lado izquierdo c.p. de Caritamaya.



Figura 34. Ambas autoridades inician la equiparación y entrelazo de parejas para empezar el compartir mutuo de bebidas y del baile.*

* Lado derecho, señor Juan Thola en ese entonces alcalde del centro poblado Thunco, lado izquierdo señor Eulogio Apomayta alcalde del centro poblado Caritamaya.



Figura 35. Entrelazo y equiparación de parejas de ambos centros poblados, varones con varones y mujeres con mujeres.



Figura 36. Gesto de correspondencia mutua de autoridades de dos centros poblados.



Figura 37. Guías de cada grupo (alcaldes) y sus esposas, confraternizando con serpentinas y bebidas.

4.2.5. Relacionalidad hombre-mujer con la naturaleza

En el contexto cultural aimara, para las familias y comuneros su entorno natural es personificado, deificado, al respecto Van Kessel (1993, pp. 55 - 59) señala, para el hombre aimara (*jaqi*) el cosmos (*pacha*) constituye una unidad orgánica, viva, e integrada, por lo cual la mantención de esa integridad orgánica, es la esencia de la obligación social; el incumplimiento de las obligaciones afecta a la integridad del cosmos (el todo orgánico).

Con respecto, según Esterman (2006) la ética andina, es una 'ética del cosmos', porque el elemento esencial (sujeto) es la red universal de relaciones ordenadas y significativas, los cuales pueden ser 'buenas' o 'malas' en la medida en que contribuyan a la vida y a su conservación, y no es tanto una reflexión acentuada únicamente en la conducta humana, sino, en su relación con las demás formas de vida –humanas, naturaleza, deidades, difuntos– existentes en el cosmos. Es una 'ética del cosmos', porque cada acto y comportamiento del hombre tiene consecuencias cósmicas, que no solo recae en el mismo, sino en la colectividad (p. 249).

Tanto Esterman (2016), como Llanque (1990, p. 92) indican que, el actuar del hombre en el cosmos debe ser de carácter celebrativo, por lo cual, está obligado a mantener una relación armoniosa, respetuosa con los elementos existentes, al respecto el comunero Carlos Arce C., mencionó diciendo:

“*Akapacharuw taqjatxa, alaxpacha, akapacha, rispitu.*”

La mencionada expresión podría ser traducida de la siguiente manera:

“He pisado a este espacio, espacio de arriba, espacio de aquí, respeto.”

En ese sentido, Llanque (1990) señala que, el *jaqi* aimara “se encuentra dentro de un cosmos sagrado y su primer deber es preservar el orden de este ambiente sacral” (p. 90), para preservar ese ambiente considerado sagrado (*wak'a*) como señala Van Kessel (1993), el hombre debe mantener la integridad, la unidad; en términos de Esterman (2006) debe mantener la relacionalidad mediante la reciprocidad, la correspondencia, la complementariedad con cada uno de los elementos del cosmos.

Por su parte Huanacuni (2010) señala que, vivir bien “es vida en plenitud. Saber vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia” (p. 46), es decir, el *jaqi* aimara además de interactuar con las personas humanas, también interactúa con los demás elementos del *pacha* (cosmos), como son los cerros, rocas, piedras, ríos, manantiales, aves, animales silvestres y domésticos.

Con respecto a la noción de comunidad, Huanacuni (2010) señala que, es ‘la unidad y estructura de vida’, que comprende al ser humano, a los animales, insectos, plantas, montañas, el aire, el agua, el sol, incluso lo que no se ve, nuestros ancestros y otros seres son parte de la comunidad, todo vive y todo es importante para el equilibrio y la armonía de la vida; la desaparición o el deterioro de una especie es el deterioro de la vida. (p. 53)

En este entender, en seguida se menciona algunos referentes empíricos, los cuales sustentarán el principio holístico del vivir bien, que las familias y comuneros practican.

En un cosmos considerado como sagrado (*wak'a*), según las familias y comuneros entrevistados indican que, en el campo está prohibido caminar de mal humor, renegando, burlándose, asustándose, debido a que se puede sufrir malestares,

incluso llegar a enfermarse, entre esos malestares son *achika* o *katja*, *ajayu saraqata*. Al respecto, el comunero Carlos Arce C., mencionó diciendo:

“En *akapacha* (este espacio) se debe andar con respeto, con medida.”

De manera similar el comunero Gumersindo Condemayta Nayra, mencionó diciendo:

“Antes no había andar renegando o resintiéndonos, ahora la gente anda enojado, resentido, antes no se andaba así.”

Por su parte el comunero Felipe Choquehuanca Arocutipa, poblador de la comunidad de Molino (zona alta del distrito de Acora) mencionó diciendo:

“Antes la gente era bien respetuosa, tenía miedo, no osaban acercarse a los manantiales, a las rocas, a los lugares donde entregaban las ofrendas ‘*misa pasayawi*’, incluso hasta una piedra era respetado, sobre esa piedra los niños no podían brincar, menos orinarla, ahora la gente ya no respeta a nadie, ni a nada, antes había respeto siempre.”

El entorno natural que le rodea al comunero de la parcialidad de Chancachi es sacralizado, animado, existen lugares (espacios geográficos) considerados sagrados y le guardan respeto, por lo cual, no se puede caminar con libre albedrío.

El autor en un pasaje de su tesis de pregrado, menciona que, el comunero de la parcialidad de Chancachi Central considera como *phiruwjanaka* (lugares sagrados del *akapacha*) a los siguientes sitios, además de la tierra de cultivo, considerada como *pachamama*:

- “*misa pasayawi*”: lugar donde se suele quemar la ofrenda “*misa*”.
- “*phiru phuju*”: pozos encantados, donde están las “*sirinus*”.
- “*qullu patxa*”: cima del cerro.
- “*awichunaka*”: lugares donde están las chullpas (funerales).
- “minas”: cerros que tienen minas de oro, plata, y otros, son lugares donde están el “*añchanchu*” (deidad nefasta, el que tiene mina de oro, plata).
- “*istrilla*”, “*tatitu puriwi*”: lugares donde ha caído el rayo. (Informante: *Rosa Barrientos*). (Mantari, 2004, pp. 52-53)

En la misma tesis, se menciona el testimonio oral de un *yatiri* entrevistado de nombre Damián Condemayta, quien manifestó lo siguiente:

A estos lugares una persona no debe acercarse fácilmente sin no antes pedir perdón o licencia, debido a que el lugar hay veces está hambriento y lo agarra al espíritu de la persona, lo devora; por eso las personas se enferman

y mueren porque se asustaron o renegaron en esos lugares. (Mantari, 2004, p. 53)

Para el comunero aimara, el camino es considerado sagrado, por eso antes de emprender un viaje largo suelen alcanzar una ofrenda a las deidades, para tener buena travesía; asimismo los cruces de los caminos sean de herradura o trochas también son sagrados, animados, porque según los pobladores son poderosos; en lo concerniente tenemos un extracto de un testimonio referido a creencias respecto a los caminos, Asociación Suma Yapu en uno de sus testimonios, manifiesta que, para andar por los caminos largos “siempre se pide permiso a los *achachilas* (deidades) para que te lleven por el camino...tampoco hay que recoger nada en los cruces de los caminos, porque en los cruces están las enfermedades y penas” (Asociación Suma Yapu-Puno, 2002, p. 97).

Con respecto a la creencia sobre la prohibición de tomar objetos o animales expuestos en los cruces de caminos, la comunera Dominga Yampasi, pobladora de la parcialidad de Chancachi Central, narró diciendo:

“Los *laiqas* (sacerdotes aimaras) suelen quemar las ‘*turka misa*’ (ofrendas de trueque) en los cruces de los caminos, o simplemente dejan animales como cuyes, gallos, gallinas, prendas como un *awayu* (mantas tejidas), una *inkuña* (mantillas tejidas) u otros objetos, los cuales simbólicamente portan enfermedades traspasadas de otros cuerpos humanos enfermos.”

Estos actos en el mundo de la terapia andina son conocidos como emplastos. Luego añadió expresando que:

“Por eso se recela mucho en tomar objetos y animales expuestos libremente en lugares como cruces de caminos, porque al ser tomados el malestar, la enfermedad que porta pasa al quien lo toma y éste termina poniéndose mal o enfermándose.”

Las consecuencias atribuidas por la inobservancia o infracción de los principios éticos por parte del *jaqi*, podrían clasificarse en tres, como se muestra en la tabla 3, uno es en la salud, el segundo es en el bienestar y el tercero es en el clima.

Tabla 3
Consecuencias atribuidas por la inobservancia de los principios éticos

Consecuencias en	Expresión en aimara	Expresión en español
La salud	- <i>Katja</i> o <i>achika</i>	Agarre o maniatar
	- <i>T'iwka</i>	Maldición
El bienestar	- <i>Chiji</i>	Desgracia, infortunio
El clima	- <i>Chhijchhi</i>	Granizo
	- <i>Juyphi</i>	Helada

Las consecuencias atribuidas en cuanto a la salud son:

El *uraqina katjata*, o *uraqina katuta*, es decir, apresado o aprisionado por la tierra, por cometer alguna infracción contra ella, la cual se presenta a través malestares en el cuerpo. Por su parte Van den Berg (1985) indica que, es un:

Término general para la causa de muchas enfermedades. Se puede ser ‘agarrado’ por la tierra, por un espíritu de antiguas tumbas, por un mal aire o por un espíritu maligno. El efecto es generalmente un susto que causa la salida del alma del cuerpo. (p. 93)

En relación a la concepción aimara de la enfermedad, Llanque (1990) señala que, “la enfermedad para el aimara es el aprisionamiento de la fuerza vital del hombre” (p. 93), el mismo autor, líneas después señala que, “el hombre infractor del precepto es aprisionado y es incapaz de proseguir una vida normal. No puede recuperar la salud a no ser que restablezca la relación armoniosa con la naturaleza” (Llanque, 1990, p. 93).

El *achika*, es un malestar que pueden sufrir tanto humanos, como los ganados por la captura de su *ajayu* o *animu* (espíritu) por un lugar sagrado (*phiruwjanaka*), los cuales pueden ser manantiales, lugares alcanzados por el rayo, tumbas prehispánicas (*jintil awicha*), peñas o rocas. El *achika*, se manifiesta inmovilizando las extremidades de sus víctimas.

El *t'iwka* o maldición, se manifiesta por la presencia de ronchas, erupciones cutáneas en el cuerpo, también en malestares, infortunios; el motivo es atribuido

por los golpes, heridas, agresiones ocasionados consciente o inconscientemente a animales como como sapos, culebras, lagartijas, arañas. También los infortunios son atribuidos, por las ofensas verbales hechas a personas que nacieron de pie *cayullas*, mellizos, gemelos, huérfanos.

Las consecuencias atribuidas en cuanto al bienestar, es el *chiji* o infortunio, pena, las cuales se manifiesta en los fracasos, pérdidas económicas, desgracias, desavenencias en la vida conyugal; por dejar de lado, por olvidar, ignorar, desatender a los *achachilas* o *apus* (cerros tutelares), a la *pachamama* (tierra), al *uywiri* (criadores), a la *tapa* (nido-casa).

En cuanto al clima, las consecuencias son las inclemencias de la naturaleza aducidas por infringir el orden o equilibrio, a través de actos, como peleas, homicidios entre hombres - *jaqikama*, abortos, desarropes por parte de los niños, jóvenes en las orillas de los ríos, charcos para sumergirse en el agua, agresiones, caza y muerte de animales como venados, vicuñas por parte de los hombres.

El entorno que le rodea al *jaqi* aimara es considerado sagrado, por lo cual su presencia y actuar en ese espacio debe ser ético, al respecto la comunera Faustina Yampasi A. pobladora de la parcialidad de Chancachi, mencionó lo siguiente:

“Las vicuñas, los venados son ganados, criaturas de los *achachila*, los animales silvestres como los patos, las *chhuqas* y otros animales son criados, cuidados por los *achachila*, dicen que los *achachila* en la cima de los cerros, a sus vicuñas suelen estar curándolos cuando se encuentran enfermas con heridas de sarna, y el zorro es su perro. Por eso a esos animales silvestres no hay que corretearlos, no hay que molestarlos, no hay que cazarlos, de lo contrario viene y cae la granizada y malogra los sembríos dejándolos marchitados las plantas; en tiempos de cosechas la granizada lo golpea las chacras de cebada, de trigo, de quinua, kañihua, sus granos los hace caer al suelo y sus plantas se quedan casi sin granos y nos quedamos sin comida.”

Asimismo, la comunera Dominga Yampasi, también pobladora de la parcialidad de Chancachi Central, comentó diciendo:

“Los patos silvestres y otras aves como la *chhuqha* (ave palmípeda de color negro que vive en los lagos), no deben ser cazados; en años anteriores los pobladores de la zona lago del distrito de Acora, antes de Semana Santa, en tiempos de cosecha, acostumbraban ir a cazar esas aves hacia las lagunas de la zona alta; pero ahora ya no practican esa costumbre, dicen, porque en la misma noche del día en que fueron a cazar las *chhuqha* cayó la granizada en sus chacras y se quedaron sin cosecha de productos – *‘chhijsuyasipxirithwa chhuqha liwiri sarasinxa, janiwa sarxapti*

ukatwa’, ‘por ir a cazar a las *chhuqa* el granizo nos golpeó, por eso ahora ya no vamos’.”

Por lo visto, según las familias y comuneros aimaras, las inclemencias de la naturaleza se deben a la infracción del orden o equilibrio, ese desequilibrio es ocasionado por la agresión y muerte dado a los animales silvestres como venados, vicuñas, a aves como la *chhuqa* por parte del hombre, además por las peleas, riñas, por homicidios, por abortos, por desnudes de los niños, jóvenes en las orillas de los ríos para sumergirse al agua.

Al respecto, la comunera Mercedes Kana, pobladora de la parcialidad de Chancachi Central, narró diciendo:

“Cuando las personas se pelean entre ellos por terrenos, hay veces llegan a agredirse hasta derramar sangre, o hay accidentes por atropello de carro y se derrama sangre sobre la pista; eso no está bien, por eso cae la helada y malogra todos los sembríos, una vez ‘el clima, así sabe estar bien, la chacra floreciendo, de un momento al otro, una tarde nomas, el sol se oculta bajo un cielo despejado, sin presencia de alguna nube, esa noche ya cae nomas la helada’. Por eso la gente no debe procurar de pelearse, menos en tiempos de cosecha, en épocas de lluvia (*jallupacha*), porque viene la granizada, cae la helada y malogran las chacras; asimismo, en épocas de lluvia viene las tormentas con rayo, hay veces por estar discutiendo, por estar peleando entre vecinos cae el rayo; cuando cae el rayo a una persona hay veces lo quita la vida, hay veces por milagro lo hace resucitar también, esa persona no muere, porque nadie lo ha visto; también cae el rayo a los ganados y los mata; también cae a las casas, hay veces los quema, hay veces no, pero, eso puede ser una bendición o un castigo del señor; es una bendición cuando el rayo ha caído hacia el lado derecho de la casa, y si el rayo ha caído hacia el lado izquierdo de la casa es castigo; así nomás es joven, vivir en el campo no es fácil, las tormentas hace tener miedo también.”

La cosmovisión, es decir, la percepción acerca de los fenómenos climáticos, meteorológicos cumple el rol regulador de la conducta, de las interacciones o interrelaciones de las familias y comuneros, de esa manera orientando al poblador aimara a mantener una conducta o comportamiento ético-moral.

Por estos motivos mitológicos, cósmicos las familias y comuneros viven en el *akapacha* (este espacio vital) con mucho respeto. El *pacha* en el que viven es considerado sagrado (Llanque, 1990).

Existe una correspondencia mutua entre las familias/comuneros aimaras con su entorno natural, con el clima, con los fenómenos meteorológicos, con la tierra de cultivo, con los cerros, con los ríos y manantiales, con los animales silvestres (Van

Kessel, 1993), la cual es expresada en la observancia de principios cósmico-mitológicos.

Las sequias, las granizadas, las heladas, las caídas de rayos a las casas, las plagas, la baja producción son atribuidas al olvido, al abandono, al incumplimiento de parte de los agricultores, pastores a la *pachamama*, a los *uywiri*, a la *tapa*, es decir, se olvidaron de entregar una “*misa*” u ofrenda las deidades, *achachila* o *apu*.

Por otro lado, la salud, la prosperidad de la familia, de la comunidad también está atado a las buenas relaciones con su entorno natural, de lo contrario la infracción del principio de convivencia hombre-naturaleza, provoca el desequilibrio, teniendo como consecuencias los malestares, la enfermedad, el infortunio, la hambruna. El *jaqi* aimara se encuentra estrechamente relacionado a su entorno natural y su vida depende de las relaciones armoniosas con su entorno circundante que es integrado, bueno y sagrado.

Sin embargo, cabe mencionar que esa forma de percibir e interpretar el entorno circundante por parte del poblador del centro poblado de Chancachi, no es homogénea y rígida, porque los jóvenes y las nuevas generaciones tienen nociones diferentes sobre el tiempo, sobre el espacio; al respecto el comunero Gumersindo Condemayta Nayra expresó diciendo:

“El respeto y la reciprocidad con el entorno natural en años anteriores se practicaban con mayor rigidez; sin embargo, hoy en día, las generaciones actuales ya no practican; los jóvenes, las señoritas, los niños y niñas de estos tiempos ya no practican esas costumbres, si se les habla diciendo que ‘se debe practicar el respeto y la reciprocidad con la *pachamama*, con los *achachila*, con las rocas, piedras, con la lluvia, con la granizada, con la helada, con los manantiales, con los animales silvestres’, para ellos es algo absurdo.”

4.2.6. Relacionalidad hombre-mujer con las deidades

El entorno natural circundante según las familias y comuneros aimaras es considerado sagrado y los tienen por deidades, estas principales deidades se muestran en la tabla 4.

Tabla 4
Relación de deidades aimaras

Deidades aimaras	Denominación figurativa	Significado conceptual
<i>Pachamama</i>	Señora espacio-tiempo.	Tierra de cultivo (espacio físico femenino).
<i>Achachila</i>	Antecesor, abuelo, mayor.	Cerros elevados (espacio físico masculino).
<i>Uywiri</i>	Ente que cría.	Cerros, tierra de cultivo, casa.
<i>Tapa</i>	Nido	Casa
<i>Tapani</i>	Señor de la casa.	Espacio donde se encuentra la casa.
<i>Llawlla</i>	Ente con patas.	Rebaño
<i>Tatitu puriwi</i>	‘Dios’, ‘santo’.	Rayo
<i>Awicha</i>	Antecesora, abuela.	Funerales prehispánicas, fogón.

Para las familias y comuneros aimaras de este contexto, la deidad principal es la *pachamama*, al respecto, Bertonio (2011/1962) menciona que es “la tierra de pan llevar y acerca de los antiguos era nombre de reverencia, por ver que la tierra les daba de comer” (p. 420). Por su parte Van den Berg (1985) señala que *pachamama*:

Es la divinidad femenina principal de los aimaras. Junto con los *achachila* es la protectora y cuidadora por excelencia de los campesinos. Es una madre anciana que ampara a sus hijos y que les da alimentos que necesitan para vivir y subsistir...

El campesino tiene un respeto profundo por la tierra y manifiesta su reverencia hacia ella continuamente, le invoca en casi todos los ritos, le ‘paga’ con sus ofrendas por los bienes que recibe de ella. (p. 142)

La tierra de cultivo por las familias y comuneros aimaras es considerada como *pachamama* (señora espacio-tiempo), porque ella les provee sin discriminar a ninguno los alimentos, la vida.

Otro de los principales deidades entre las familias y comuneros aimaras del distrito de Acora, son los *achachila*, pero, también con el vocablo *achachila* llaman a las personas adultos mayores o ancianos humanos; en relación al parentesco, con este mismo nombre también denominan al padre de sus padres, es decir, al abuelo; a los ancestros o antepasados lejanos. Sin embargo, con el término *achachila*, también los comuneros aimaras denominan a los cerros, al respecto Llanque (1990) menciona que:

Cada comunidad aimara tiene su montaña sagrada, donde habita el *achachila* y a donde la gente va a ofrecer sus sacrificios y ritos expiatorios en las fechas señaladas y según las circunstancias. Por tanto, cada comunidad cuenta con su *achachila* que puede ser también tenido como deidad de otras comunidades vecinas. (p. 73)

Por su parte Van den Berg (1985) menciona que:

Dentro del concepto de los seres sobrehumanos, los *achachila* forman junto con la *pachamama*, la categoría más importante. Son los grandes protectores del pueblo aimara y de cada comunidad. Como las montañas y los cerros, que son sus moradas, abrigan al hombre. Existe una relación filial entre los aimaras y los *achachila*, porque estos últimos son los espíritus de sus antepasados lejanos de los aimaras, que siguen permaneciendo cerca a su pueblo, supervigilan la vida de los suyos, comparten sus sufrimientos y sus penas, les colman de sus bendiciones. Los hombres les pagan por todo esto, respetándolos y ofreciéndoles oraciones y ofrendas. (p. 11)

A partir de ambos textos citados se deduce que *achachila*, es un ser simbólico que mora en el interior de las montañas, de los cerros. Con respecto a la existencia de los *achachila* (mayores) el yatiri Timoteo Ccanque Yampasi, de 82 años de edad, poblador de la parcialidad de Chancachi Central, narró diciendo:

“El *achachila* vive dentro del cerro y hay veces cuando las personas andan solos por el cerro, en su ‘hora’ se les aparece. En el cerro yanamuri dice que a un caminante se le apareció, el *achachila* tenía la forma de una persona de estatura pequeña, en su rostro tenía barbas y vestía un pantalón haraposo (roto), el

caminante a ese abuelito dice que le convidó (*waxt'a*) dulces (caramelos), galletas, refresco (gaseosa), luego de un rato dice que se había desaparecido y le había dejado cierta cantidad de oro y plata, así de poderoso es el *yanamuri achachila*.”

A partir del presente testimonio se deduce, que el *jaqi* aimara está obligado a poner en práctica la generosidad, la solidaridad, es decir, cumplirlo en su vida cotidiana con sus semejantes desprovistos, desprotegidos o desposeídos.

En seguida, el *chuymani* Timoteo, continuó narrando, pero esta vez, se trataba sobre el pasado del cerro local denominado “San Carlos tercero” *wich'unqalla*, el cual se puede apreciar en la figura 38.

“El *achachila* ‘San Carlos tercero’ *wich'unqalla* (cerro local), dice que antes permanecía cubierto de niebla (*urpu*) y no se podía subir a ese cerro, mis padres me contaron que, cuando soltaban las llamas y alpacas se perdían en esa niebla, luego de varios días retornaban bien engordados; después dicen que, vino el cura (padre) del pueblo, tres veces a celebrar la misa, luego recién desapareció la neblina; después la gente desde esa vez empezaron a llevar ‘*misa*’ (ofrendas) a la cima del cerro; también, después que se despejó la niebla, las familias que vivían cerca en las laderas del cerro se posesionaron y tomaron las tierras para cultivarlas, ahora sus hijos, sus nietos se han dividido en pequeñas parcelas.”

Luego añadió.

“El *achachila yanamuri* y el ‘San Carlos’ *wich'unqalla* son muy poderosos, esos *achachila* cuando le llevas ‘*misa*’ (ofrendas) te bendicen y cuando la gente le piden para hacer daño, de la misma manera se cumple, en la cima del cerro hay un sitio aparte para realizar esos actos.”

Es decir “lo que le pides -lo bueno o malo- te da”, el *achachila* no diferencia el bien - *suma* y el mal - *janisuma*. Por lo cual se deduce que, el quien genera el bien o el mal es el hombre, mediante sus actitudes, mientras que todo lo existente en el *pacha* (cosmos) es del todo bueno.

Al respecto Esterman (2006) señala que:

Hay que advertir que las concepciones de ‘bien’ y ‘mal’ no tienen la misma acepción como en la filosofía occidental. En primer lugar, el quechua y aimara no poseen ningún vocablo propio para “mal”; se lo expresa mediante la negación del ‘bien’: *mana allin/jan wali*, (‘no bien’), o a veces por el vocablo estético *millay/axtaña* (‘feo’). (p. 253)

La filosofía andina...niega la existencia sustancial del mal y lo define como *privatio boni* [privación de lo bueno] y considera “la bondad como orden pachasófico universal” (Esterman, 2006, p. 253).

En cuanto al ofrecimiento de *'misa'* (ofrendas), el comunero Gumersindo Condemayta Nayra, conocedor de estas costumbres mencionó, diciendo:

“los *achachila* para servirse la *'misa'* (banquete, ofrenda), dicen que, así como nosotros nos reunimos en familia, ellos también de la misma manera se reúnen, dicen que cuando les servimos la *'misa'*, los *uywiri* (criadores), los *achachila* (seres mayores) se reúnen como un enjambre de abejas.”

A partir del mencionado testimonio deducimos que los *uywiri* o *achachila* (deidades aimaras) practican el compartir o *waxt'a* de los alimentos (misa o banquete) en forma colectiva, es decir las deidades aimaras o *uywiri*, no actúan individualmente sino interactúan colectivamente, comparten de manera similar que los humanos.

Las familias aimaras mencionan que los *achachila*, en los cerros, suele aparecerse en su *'hora'* (momentos) en forma de un humano anciano, haraposo, para poner a prueba la actitud (presumida, soberbia), la conducta de los humanos (la moral); a lo referente Llanque (1990) indica que:

Los *achachila* son los dueños de toda la fauna silvestre; envía de vez en cuando como mensajeros a las tarukas (venados), vicuñas, huallatas, zorros, etc...para averiguar el corazón compasivo de los habitantes de la tierra. Es pues una obligación moral cuidar estos animales para que no sufran y sigan creciendo en número. (p. 74)

El *achachila* es un ente poderoso, que cría, protege a sus criados, quienes vienen a ser todos los animales silvestres (*sallqa*), la comunidad humana (*jaqi*), donde el hombre en esa condición, está obligado a *suma jakaña*, es decir, a vivir bien o convivir bien, a vivir en armonía, con respeto y reciprocando con los *uywiri* (deidades tutelares), con la *sallqa*, con sus semejantes humanos sin romper ese orden establecido.

Con respecto al cerro tutelar “San Carlos tercero *wich'unqalla*”, el *yatiri* Timoteo Ccanque, de la parcialidad de Chancachi Central, indicó:

“En la cima del cerro *wich'unqalla* se encuentran lugares sagrados, el cerro está orientado con dirección a Copacabana (Bolivia), al lado *kupi*-derecho (oriente) se encuentra *achachila phuju* (pozo abuelo), y al lado *ch'iqá*- izquierdo (occidente) se encuentra *awicha phuju* (pozo abuela), y al medio se encuentra *suwiranu tata* (el

supremo soberano), ahí encima hay lugar para entregar la *salud misa*, y otro para entregar *misa* para maldad.”*

El cerro “San Carlos tercero *wich'unqalla*”, considerado por los pobladores de la parcialidad, como una deidad u *achachila*, en su cima se puede ver pequeños hoyos formados sobre rocas, de las cuales, dos de ellos presenta formas de pozos pequeños, las cuales incluso en los meses secos de julio, agosto aún contienen un poco de agua, uno de ellos tenía la forma circular, con orientación hacia Copacabana (Bolivia), se encontraba a lado oriente del cerro, el *yatiri* lo denominaba como *achachila phuju* o ‘pozo abuelo’, mientras el otro hoyo tenía la forma de un órgano genital femenino, éste, se encontraba del hoyo anterior hacia el lado occidente a una distancia aproximadamente de doscientos metros, al cual, el *yatiri* lo denominaba como *awicha puju* o ‘pozo abuela’; sin embargo, en el intermedio de ambos hoyos, se encontraba el *suwiranu tata* o ‘supremo soberano’, consistía en una forma de picota de roca, rodeado con piedras, como se puede apreciar en la figura 38.

La mencionada ubicación espacial, guarda relación con lo indicado por Esterman (2006), para quien, el Altar Mayor de Qoricancha, dibujado y escrito por Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui, representa a la casa cósmica andina, ordenado por ejes espaciales de arriba/abajo y derecha/izquierda; es decir, representa a la cosmovisión andina en un esquema cosmográfico, mostrando cuatro espacios cardinales, para la cual utiliza dos líneas, solo como un instrumento didáctico, una vertical la cual muestra un lado derecho que representa lo masculino, al varón, y un lado izquierdo que representa a lo femenino, a la mujer, y la línea horizontal, la misma que muestra un espacio de arriba y un espacio de abajo, donde la intersección de ambas líneas terminan formando un puente o *chakana*; además, tanto el lado derecho e izquierdo no son espacios antagónicos, sino, son de relaciones complementarias, asimismo, el espacio de arriba y de abajo son de relaciones de correspondencia. (p. 170-175).

El poblador de ésta parcialidad considera al cerro como un lugar sagrado, donde se encuentra un ente, un ser supremo con quien lleva una forma de comunicación simbólica a través de la entrega de ofrendas o *misa* anualmente en los meses de

* En la Figura 38, las indicaciones espaciales (*derecha, izquierda*), están presentadas desde la perspectiva de los actores, por lo cual se sugiere ver las imágenes, no desde la posición del lector; sino, como estuvieran viéndose de frente con las imágenes.

enero, febrero y agosto para obtener favores, bendiciones en la salud, en la familia, en el trabajo, en el negocio, en la crianza de los ganados; para contrarrestar los flagelos de la naturaleza como el granizo, la helada, la sequía, las plagas durante los meses de cultivo.

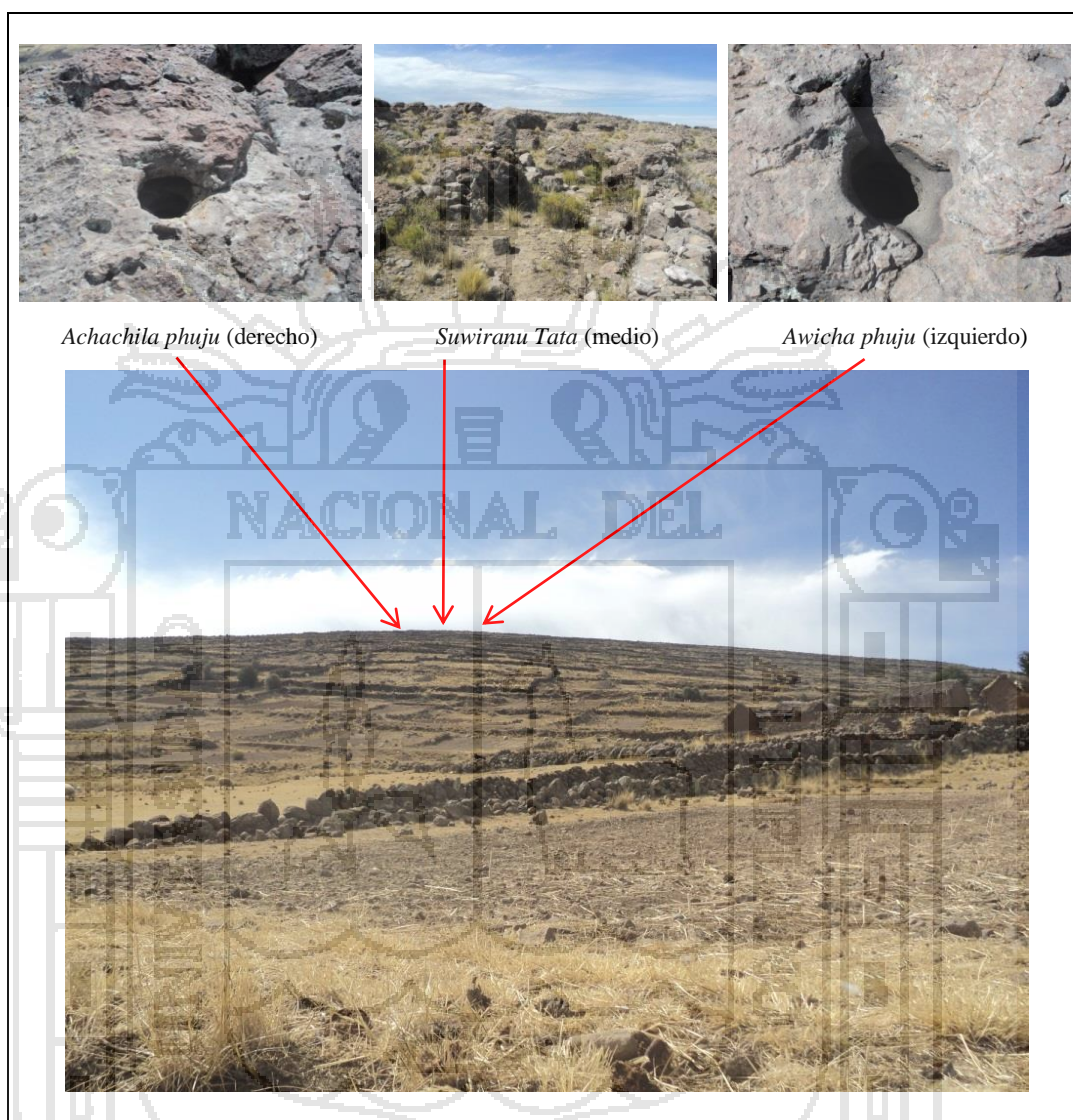


Figura 38. Espacios sagrados del *achachila* “San Carlos tercero *wich'unqalla*”: cerro que se encuentra ubicado entre la parcialidad de Chancachi Central y la comunidad de Ccaccá.

Otro de los entes que las familias y comuneros aimaras tienen por deidad es el *uywiri*, al respecto, según Van den Berg (1985) hace referencia a un ente, ‘el que cría’, es el espíritu protector local en especial del hogar y del ganado. *Uywiri* es también el nombre genérico para los distintos lugares sagrados que se encuentran dentro de los límites de una comunidad. Estos lugares, igualmente, son considerados como protectores de los habitantes y del ganado (p. 198).

Entre las deidades de las familias y comuneros de ésta zona también están las *llawllas*, al respecto Jolicoeur (1997) indica que las “*llawllas* o *illas* son los espíritus de los animales y del paisaje y se especializan en favorecer la procreación de los animales y la fertilidad de los cultivos” (p. 36).

Llawlla, según el comunero Timoteo Canque, mencionó que,

“En las zonas altas, donde hay extensos espacios y abundan pastos, paja brava (páramo), cerca de los manantiales, fuentes u ojos de agua, en esos lugares se encuentran el *llawlla* -espíritu de los ganados-, en esos lugares suelen encontrarse y ser vistas su imagen del *llawlla*, pero, no los puedes tocar, porque aparecen y luego se desaparecen.”

En un sentido concreto, Quiso (2014) señala:

En la visión campesina, los animales tienen diferentes denominaciones según las circunstancias. En lenguaje común al rebaño en conjunto se dice *uywa*, y ritualmente se dice *llawlla* o *panqara*. Al rebaño en conjunto también se le llama *chacra* con patas o *chacra* que camina. (párrs. 1, 2)

En relación al significado del vocablo *llawlla*, en las conversaciones de los comuneros se suele escuchar el término *llawllnaqaña*, la cual significa andar o caminar de puntillas, con delicadeza.

Uno de los entes considerado como deidad por las familias y comuneros aimaras es el *tapa*, el vocablo *tapa*, traducido al español significa ‘nido’; pero, la expresión *tapa* o nido es un vocablo con sentido figurado (metáfora) que expresa el cariño, afecto que el aimara tiene a su casa (*uta*) donde vive.

Tapani. – Es el lugar o espacio donde se encuentra ubicada la vivienda de la familia aimara, es decir el ‘lugar donde se encuentra el nido’, para otros *yatiri* el *tapani* es la *pachamama* misma.

El *jaqi* aimara también expresa su cariño, su respeto, su reciprocidad a su casa (*uta*) denominándolo como ‘nido’ y al lugar o espacio donde se encuentra construida su vivienda le ofrece ofrendas en las fechas de los carnavales, “*taparuxa akullt’ayasiñapuniwa*”, ‘al nido donde vivimos se debe de hacer picchar la coca siempre’, expresan los pobladores adultos de la parcialidad de Chancachi Central.

Una de las deidades de las familias y comuneros aimaras muy respetados es el rayo, al respecto Esterman (2006) señala:

El rayo “(*illapa/qhaxya*) era en la época incaica un dios panandino, imaginado como un varón (*sic!*) residente en el cielo, que con su honda y porra hacía tronar y llover. El rayo es la conexión más visible y concreta entre *hanaq/alax* pacha y *kay/aka* pacha, pero a la vez la más temida. Por lo tanto, merece el cuidado y acompañamiento especial por parte del runa/jaqi. Casi todos los *paqos/ yatiris* fueron iniciados en su función por un rayo; a quien le ‘agarró’ el rayo y a pesar de ello sobrevivió, también adquiere a su vez la función de *chakana*”. (p. 184)

Entre las deidades de las familias y comuneros aimaras están las denominadas *awicha*, los pobladores de esta zona con el vocablo *awicha* denominan a las personas adultas de mayor edad o ancianas humanas; en relación al parentesco, con este mismo nombre también denominan a la madre de sus padres, es decir, a la abuela.

Por otro lado, también con el vocablo *awicha* se les designa a las *amaya* o *chullpas* que están en las pampas, cerros, cerca de la casa; son montículos de tierra y piedra donde aparecen restos de óseos, de cerámicas. Según los pobladores “a las *awicha* no se les debe hacer renegar, ni ofender, las *awicha* se enojan, se molestan, cuando los jóvenes, niños juegan al lado de las *amaya* o *chullpas* (funerales) y por eso los agarra (*achika*)” (Mantari, 2004, p. 51). Además, una de las pobladoras de lugar informó diciendo que, “si una persona se asusta cerca de las *amaya* o *chullpas*, la *awicha* lo agarra su espíritu y lo hace enfermar, por eso no hay que asustarse cerca de las *chullpas* o *amaya* y hay que recordarse de ellas ofreciéndoles una ‘misa’ (ofrenda) para que no nos agarre y no coma nuestro espíritu”.

Según el Diccionario Religioso Aimara de Van den Berg (1985), el término *awicha*, indica que se refiere a la “clase de seres sobrenaturales femeninos, relacionados especialmente con el hogar y con la madre de familia. Pueden encontrarse en las cuevas y grietas de los cerros, pero más frecuentemente cerca del fogón de la casa” (p. 31); en relación a la última parte del texto mencionado, una madre de familia de la parcialidad de Chancachi, nos informó indicando, “con la palabra *awicha* también denominamos al fogón, diciendo *putu awicha*, cuando estamos cerca del

putu awicha (fogón) o cocinando no se debe renegar o estar de mal humor, porque *putu awicha* cuando reniegas te agarra (*achika*) y te hace enfermar”.

A partir de la entrevista se entiende que, el andar renegando o estar de mal humor no es parte de la ética y moralidad aimara; cuando se rompe el equilibrio mediante el enfado o el mal humor con las deidades, la persona infringe el principio de la armonía, del respeto, del buen humor y cae en infracción y como consecuencia siente malestar físico, incluso llega a enfermarse.

Por lo cual, el caminar y procurar estar siempre de buen humor y ser jovial, hacer las cosas con convicción, con ánimo íntegro (*taqi chuymampi*), vienen a ser principios éticos-morales de la sociedad aimara.

El cosmos (*pacha*) para el andino, para el aimara es, un todo integrado, ordenado, interrelacionado por lo tanto bueno, donde no existe ser malo, incluso es considerado como un cosmos sacralizado (Llanque, 1990, p. 90), y es viva (Van Kessel, 1992, p. 55).

El *jaqi* aimara (hombre aimara) se encuentra en un entorno sacralizado, integrado, ordenado, en un mundo considerado así, no le queda de otra, más que desplazarse con respeto, con cariño, reciprocando con todo elemento y toda forma de vida existente en el entorno circundante (*pacha*) para preservar el equilibrio, la armonía del cosmos.

El cosmos (*pacha*) para el aimara es, un todo integrado, ordenado, interrelacionado por lo tanto bueno (bondadoso) y no existe ser malo, respecto a este último Van den Berg (1985) en su diccionario indica que *supay/supaya*:

Originalmente [era considerado como] un espíritu ambivalente, maligno y benévolo, que por influencia del cristianismo ha sido degradado e identificado con satanás. Actualmente el *supaya* ocupa el puesto más alto en la jerarquía de los espíritus malignos (*anchanchus*, *saxras*, etc.). (p.179)

“El ‘mal’ es una deficiencia, una falla, un trastorno de este orden; o hablando en términos de ‘relacionalidad’: el ‘mal’ es una ‘ruptura’ de las relaciones vitales” (Esterman, 2006, p. 253).

Por su parte Van den Berg (1986) menciona que, el universo, la naturaleza y la sociedad humana no existen por separados, sino están vinculados mitológicamente, esa estructura puede ser desequilibrada solo por el comportamiento inmoral del hombre, por la inobservancia de las costumbres comunitarias; sin embargo, mediante sus ritos, puede mantener o restablecer el equilibrio, la armonía.

La interrelación del *jaqi* con las deidades se expresa mediante la observancia de la creencia, de las costumbres por parte del *jaqi* aimara; es decir, a través de la entrega de ofrendas como la *misa*, el *ayta*, a través de la aspersion de bebidas como *ch'uwat'aña*, *ch'allt'aña*.

En seguida se presenta una entrevista realizada al comunero Gumersindo Condemayta Nayra, quien narró su concepción acerca de la interacción entre el *jaqi* aimara y sus deidades respondiendo a las siguientes preguntas:

¿En qué fechas se les sirve?

El lunes carnaval y miércoles de ceniza antes que salga el sol se hace humear quemando *t'ula* (arbusto aromático), [en estas fechas] algunos, los que tienen carro, le alcanzan una 'misa' (ofrenda) a su 'nido' (casa), eso en los carnavales, en año nuevo, en todo el mes de agosto, eso para pasar bien todo el año, para pasar sin problemas, sin desgracias hasta el siguiente año; ese año nuevamente tiene que alcanzar otra 'misa' (ofrenda) para que ese año también todo le vaya bien, para que el carro no vuelque; esas 'misa' (ofrendas) le sirven en compadre, en comadre; para que caiga lluvia hacen plegarias llevando 'misa' (ofrendas) y música a la cima del cerro en meses de enero y febrero (*awiyaña*); antes la gente atrapaban ranas del lago y llevaban al cerro y ahí hacían llorar a la rana, después la lluvia caía, así nomás era.

¿A quiénes se les sirve?

Se sirve una 'misa' (banquete, ofrenda) a los *uywiri* (criadores), *achachilanakaru*, *apunakaru* (a los 'abuelos'), al poderoso *yanamuri* (cima del cerro ubicado en la localidad de Acora), al *achachila qäqä* (cima del cerro local), al *achachila atuxani*, (cima de la localidad del distrito de Chucuito), al *achachila waxra apachita* (otro cerro local), al *achachila kimsa chata* (cima de un cerro local) este último son entre siete hermanos, a ese cerro siempre lo mencionan, a ellos les sirven; *uka apunakaj* (esos mayores), así como nosotros nos reunimos en familia, dicen que ellos también se reúnen de la misma manera, a ellos son a quienes se les sirve, se les convida; así como nosotros nos reunimos, dicen que ellos también se reúnen para servirse la 'misa' (banquete); antes dice que era así, ahora también dicen que siguen reuniéndose de esa manera; cuando les servimos, dicen que se reúnen como un enjambre de abejas.

¿Qué se les sirve?

Misalla, jukpacha misa, phuqatpacha wakichatpachalla misaxa utjixa, ukata kukani llamp'uni, insinsiyu, ch'uwani phuqatalla, ukaxa ch'uwanuktaña, alkulitampisa ukaxa ch'allanukt'aña, winitumpi ch'allanukt'aña, ch'uwampisa ch'uw't'aña, uka misaj, jach'a misalla ukaxa; ayta misanxa ukhamarakikilla, ukata ukaxa inti wilawilalla pasantayampixixa mayistrunakaxa kunawrasarusa iyawa sixa, chika arumarucha, ukxa kukata uñxatasixa.

'Mesa', todo una 'mesa' preparado; ahora esas 'ya se venden completas, eso se compra con todo su demás componentes. Como coca, su *llamp'u*, su *ch'uwa* completo, eso se le *ch'uwa* (eso líquido se le da de beber), o con licor-alcohol se *ch'allt'a* (o con alcohol se le da de beber), se *ch'uw't'a* (se le sirve) con vino o con *ch'uwa* (bebaje de confites) se da de beber, eso es una 'mesa' (banquete) grande; - en la 'mesa' de *ayta* también es así-, eso entregan los *yatiri* (maestros), ellos, averiguan mirando las hojas de coca y el momento propicio de la entrega, puede ser que los *uywiri* quieran que les sirva a la media noche u en otra hora adecuada.

Ch'allt'aña y *ch'uw't'aña*, consiste en actos de servir bebidas a las deidades, como se puede apreciar en la figura 40, son ceremonias de libación de las deidades; el comunero Gumersindo Condemayta, nos informó diciendo, "las deidades a las que se les sirve son, a los *uywiri* (*achachila*), a la *tapa* (casa), a la *pachamama* (tierra de cultivo); las bebidas que se les sirven son vino, licor-alcohol, *ch'uwa* (bebajes de confites, de cereales como harina de quinua, kañihua, cebada)".

Para mantener el orden y llevar las relaciones en armonía las familias y comuneros del centro poblado de Chancachi, practican la reciprocidad con las deidades, ofreciendo o alcanzándolos una 'mesa' (banquete), hecho simbólico que se puede observar en la figura 39.

La *mesa* o '*misa*', es el medio simbólico por excelencia, que pone de manifiesto la interacción de las familias, de los comuneros de ésta parcialidad con sus deidades.

Las familias y comuneros del centro poblado de Chancachi, con el vocablo *misa* denominan al conjunto de elementos simbólicos, los cuales son ofrecidos como un banquete a las deidades. Los elementos que contiene la *misa* son dulces, galletas, alimentos, hojas de coca, cebo de llama, incienso, vino (Montaño, 1999, p. 463). Por lo cual se deduce que la palabra *misa*, provendría del término español mesa, la cual, según el Diccionario de la Lengua Española (2014) significa, "comida o alimento que cada día toma una persona".



Figura 39. Dulce misa (*kupi tuqi* = lado derecho) - malla misa (*taypiru* = medio) - *ayta misa* (*ch'iqa tuqi* = lado izquierdo).



Figura 40. Yatiri Timoteo Ccanque Y. realizando la *ch'uwa* al *achachila*, 10 de agosto de 2016.

4.2.7. Relacionalidad del hombre-mujer con los difuntos

4.2.7.1. Reciprocidad con los difuntos

La reciprocidad del aimara no se acaba con la muerte de sus seres queridos (cuando fallece un integrante de la familia), al respecto Esterman (2006) señala que, “el principio de reciprocidad no se limita a las relaciones interpersonales humanas, ni al ámbito de esta vida. También tiene que ver con las relaciones religiosas...y hasta con los difuntos; es vigente inclusive más allá de la vida” (p. 252).

En la actualidad las familias del centro poblado de Chancachi, continúan expresando sus gestos de cariño (*munasiña*) con sus seres queridos, incluso con aquellos que ya fallecieron, al respecto Van Kessel (1992) a partir del estudio realizado entre los Aimaras de Tarapacá, señala “el culto de la muerte significa para el aimara la celebración de la vida nueva que surge de la muerte. El ayllu, tanto pastoril como agrícola recuerda sus muertos en los días 1 y 2 de noviembre” (p. 229). En la cosmovisión de las familias aimaras, la vida no acaba con la muerte, sino que la muerte es un tránsito, un puente (*pasaje*) hacia otra forma de vida, donde los difuntos convertidos en ‘alma’ también tienen necesidades a ser satisfechas, como la necesidad de tomar alimentos, de beber agua, de trasladarse; en relación a la presente costumbre aún practicado por las familias aimaras de este contexto, el comunero Gumersindo Condemayta Nayra, mencionó diciendo lo siguiente:

“Para el día de Todos los Santos (*almanakana urupa*), las familias aimaras que tienen difuntos, días antes preparan alimentos como galletas, panes, *thajthi* (panecillos), asado de carne de cordero, compran *p'asanqa* o maná (maíz tostado industrialmente y rociado con dulce de azúcar), frutas, bebidas, refrescos aquellos que al difunto le gustaba en vida, luego todos esos alimentos y bebidas los colocan sobre una mesa, sirviéndolo un poco de cada uno en platos, lo mismo las bebidas lo dejan servido en un vaso, con la creencia de que el alma bendita cuando llegue a la casa, se sirva lo puesto en la mesa y que incluso pueda llevarse el resto que sobra.”

Además, indicó diciendo que:

“Las almas llegan desde el mediodía del primero de noviembre y retornan al mediodía del siguiente día, cargado de alimentos, y si el alma bendita no ha sido atendido o no le han preparado su merienda, *'almaxa utaru purisinxa ch'usaki thaqt'asirixa siwa, jani ququchataxa almaxa jachiriwa siwa, ukata, yaqha wali*

ququchata almanakata q'ipjt'asiwiriwa siwa – ‘el alma al llegar a la casa dice que sabe buscarse y al no encontrar alimento alguno, dice que llora y a cambio de alimentos se pone a ayudar cargando los alimentos de las almas bien despachadas.’”

Asimismo, continuó añadiendo lo siguiente,

“Antes, en la noche del 31 de octubre andaban los *risa risa* o *risarisanaka* (grupos de rezadores), ellos rezaban el ‘padre nuestro’, el ‘ave maría’ para las almas benditas lejanos y para las almas benditas recientes, a esas personas por haber rezado para el alma bendita, a cambio en pequeños recipientes se les daba granos de quinua, trigo, chili, también se les daba en platitos alimentos preparados como *k'ispiño*, *kañiwaku*, *tajti*, *uprintu* (panecillos cocidos en tostadera de arcilla).”

También dijo que,

“De nuestras almas benditas siempre hay que recordarse, (*alma wintitanakasatja amtasinapuniw*) las almas son como un Dios menor (*almanakaxa jisk'a tiyusampi sasilla*); ellos están cerca a Dios, cuando nos encontramos en momentos difíciles, a ellos les pedimos para que intercedan ante Dios por nosotros, las almas piden a Dios por nosotros, por eso a nuestras almas benditas siempre hay que recordarles, hay que atenderles llevando flores, haciéndolo celebrar una misa personal con el padre de la iglesia católica, siempre hay que hacerles rezar para que te vaya bien, para Todos Santos siempre hay que hacer su *ququ* (merienda); hay veces nos va mal porque no nos recordamos de nuestras almas benditas, ni siquiera les hacemos rezar.

Algunos, no creen que el alma llega y come, para mí el alma si llega y come, porque cuando tú vas a probar esa comida, esa fruta puesta para el alma (*almana puchupa*), ya no tiene sabor agradable, sabe a desabrido, eso es porque el alma se lo llevó el olor de la comida, de la fruta, del refresco.”

En la localidad de Acora, el día 2 de noviembre, las familias aimaras concurrían al cementerio masivamente, como se puede ver en la figura 41; a partir de las ocho de la mañana asistieron a la misa católica celebrada por el párroco de la iglesia, en honor a los difuntos; luego, las personas que tenía difuntos (*almaninaka*) procedían a visitar a las tumbas de sus difuntos llevando coronas elaboradas de papel, ramos de flores bendecidas por el párroco. Al respecto, una pobladora, mencionó diciendo que, “las familias que tienen difuntos recientes, cumplen con la celebración por tres años consecutivos; los dolientes, en cada fecha de Todos los Santos pasan como alferados (anfitriones), para lo cual, preparan alimentos, galletas, panes, asado de carne de chanco para convidar a los acompañantes, como para sus almas”; por su parte Rodríguez (1997) señala

que “en Todos Santos se come, se bebe, se baila sobre las tumbas de los difuntos, porque ese día ellos nos visitan” (p. 46).

El día dos de noviembre del presente año 2016, por invitación de un familiar, se le acompañó; el periplo consistió en lo siguiente: primeramente se asistió a la misa, la cual fue celebrada por el párroco de la Iglesia San Juan Evangelista de la localidad de Acora, una vez terminada la ceremonia litúrgica en honor a los difuntos, donde el interior de la iglesia estuvo sumamente abarrotada por familias con difuntos, de la misma manera el frente de la puerta de la iglesia estuvo abarrotado por vendedores de flores y coronas; enseguida, luego de salir de la iglesia se caminó con dirección al cementerio de la localidad de Acora, una vez llegado al cementerio, se presencié la concurrencia de personas vestidas de luto (prendas negras), donde algunas, colocaban flores en recipientes de plástico con agua en el frontis de las tumbas, mientras otras colocaban coronas, también flores; sin embargo, en ese entonces, lo que llamó la atención eran los toldos armados sobre algunas tumbas, y dentro del toldo estaban los *almani* (familiares del difunto o alma), como se puede ver en las figuras 43 y 44, los familiares del difunto convidaban panes, galletas, manás a quienes se acercaban para rezar al alma (difunto de la familia); las personas rezadores eran conformadas por grupos de niñas, de niños, también de mujeres adultas, algunas rezaban en forma individual y otras en grupo, como se puede apreciar en las figuras 42, 44 y 45; los *almani* (anfitriones-los que tienen difuntos) a cada uno de los rezadores les convidaba en un pequeño plato un puñado de galletas, un pan, un puñado de maná por haber rezado para el alma, como se puede observar en las figuras 43 y 46. También se presencié personas que brindaban bebidas (cerveza, gaseosas) a un lado de las tumbas. Después de haber acompañado en la colocación de las flores a la tumba del difunto, el *almani* (el anfitrión) guió a los acompañantes hacia su casa, una vez llegado, en ahí, el anfitrión invitó a tomar asiento a los presentes y en el medio del patio realizó la *warta* (consiste en poner una gran cantidad de alimentos sobre una manta para que de ahí puedan servirse los presentes), extendió una manta en forma longitudinal y sobre ella empezó a vaciar de un saco maná (maíz tostado industrialmente y rociado con dulce de azúcar), también colocó panes, galletas y enseguida invitó a los presentes a que se acercaran alrededor de la merienda y se sirvieran, como se puede apreciar en

la figura 47, posteriormente, el alferado a cada uno de acompañantes les alcanzó un plato de comida, consistente en asado de carne de chanco y papas asadas, como se puede ver en la figura 48; luego, terminado la comida algunas personas procedieron a hacer su *jalexata* (cooperación) con cajas de bebidas, esas personas eran las que estaban en deuda con el *almani*, porque habían recibido la *jalexata* en una ocasión anterior y esta vez ellos estaban devolviendo ese favor prestado, así de esa manera empezaba el brindis en honor por el día del difunto o alma.

Se entiende, que el *suma jakaña*, vivir bien, también es expresado por las familias aimaras en sus celebraciones fúnebres, en Todos los Santos (día de las almas), las familia y comuneros aimaras en esas ocasiones expresan su afecto, su cariño por sus difuntos o almas benditas; en fechas como Todos los Santos, es posible observar la manifestación de la generosidad, la integridad, la colectividad del aimara; en este tipo de actos, el *jaqi* aimara (el hombre aimara) pone de manifiesto su inclinación al estar siempre todos juntos, la percepción de -todo cuantos existe tiene vida-, aunque sus difuntos ya no están presentes física o materialmente; sin embargo, las familias aimaras manifiestan la relacionalidad con sus difuntos a través de la preparación de alimentos para solidarizarse con las necesidades de sus almas benditas; por otra parte, la cooperación, el *ayni* sigue presente; la celebración, el recuerdo a las almas se celebra en colectivo, en grupo.



Figura 41. Cementerio de la localidad de Acora, el día 2 de noviembre.



Figura 42. Los niños y niñas rezadores en el cementerio.



Figura 43. Doliente (*almani*) convidando panes, galletas a los rezadores.



Figura 44. Comida del alma puesto encima de la tumba del difunto.



Figura 45. Señoras rezando frente la tumba del difunto (lado izquierdo) y dolientes sirviendo la comida del difunto.



Figura 46. Doliente (*almani*) convidando panes, galletas, maná (*alma ququ*) a una señora rezadora (lado izquierdo).



Figura 47. El compartir de la comida del difunto (*warta*).



Figura 48. Familiares, vecinos del doliente acompañando en el compartir de la comida del difunto (*alma ququ*).

4.2.7.2. El responso a las almas

Entre las familias aimaras del distrito de Acora, el día 29 de junio de cada año, en la plaza de armas del pueblo, a partir de tempranas horas del día, hacen rezar a sus difuntos o almas; por otro lado, en el calendario litúrgico católico en esta

fecha se recuerda a San Pedro y San Pablo, sin embargo, las familias aimaras en esta fecha recuerdan a sus almas, seres queridos que fallecieron, con respecto a esta costumbre, la pobladora Juana Pilco Arocutipa, indicó diciendo lo siguiente:

“San Pedro es el quien tiene las llaves, y hoy día abre las puertas para que las almas puedan salir, por eso hoy día hay que recordarles, hay que hacerles rezar con los rezadores (*risaxchu*) para nuestras almas; el rezo para las almas es su ofrenda, es como su alimento, se hace rezar para que te guarde, para que te vaya bien en la salud, en el trabajo, en la familia, *suma jakañataki*, para vivir en armonía, para que no te pase cualquier desgracia. Las almas son como dioses menores, ellos están cerca a Dios y te protegen, te guardan, por eso siempre hay que recordarse de nuestras almas; hay veces nos recordamos recién cuando estamos postrados enfermo en la cama, o alguna desgracia nos sucede.”

El jueves, 29 de junio de 2017, en horas de la mañana en la plaza del distrito de Acora, en jirón Tacna, se encontraban los rezadores (lugar donde también se encuentra la iglesia “San Juan Evangelista”) sentados en un costado de la plaza, en fila y hacia el sur, como se aprecia en la figura 49; los rezadores en delante suyo tenían extendido una manta negra, sobre ella se encontraba un crucifijo de bronce, de algunos era de madera, también una pequeña campana de bronce, un pequeño libro de cánticos, un ramo de flores y un costal donde guardaban los productos como papa, chuño, oca, todo ello recibidos de los ‘dolientes’ por el servicio de rezo celebrado, como se puede ver en la figura 50.

Seguidamente, se observó a varias personas que se acercaban a los rezadores, en su mayoría eran mujeres ancianas, algunas eran adultas, como se puede observar en la figura 49, el rezador atendía a las personas solicitantes de acuerdo al orden de llegada, el rezo lo celebraba para cada alma, según lo que la persona ‘*risayasiri*’ le mencionaba, por sus nombres de los difuntos, eran sus abuelos, abuelas; eran sus padres, madres; eran sus suegros; eran sus hijos, hijas; en algunos casos eran sus hijos menores, a ellos el rezador los mencionó como angelitos, dioses menores, y pidió diciendo:

“Alma bendita tú vas a proteger, tú vas a guardar a tu familia.”

Luego terminado el rezo para las almas de la familia, la persona (*risayasiri*) también pide al rezador, que rece para todas las almas del mundo, para que no quede excluido ningún alma. En seguida la persona *risayasiri*, por el rezo celebrado, procedió a entregar al rezador una cierta cantidad de papa, como se aprecia en la figura 51; algunas personas también entregaban chuño, otras, oca,

panes, maná, y en esas circunstancias, se observó a una anciana, dar merienda al rezador, la cual consistía en papas y ocas sancochadas, como se puede observar en la figura 52, y en ese momento, al ver esa entrega, otra señora que estaba esperando, expresó diciendo, ¡ah! si, para el alma hay que darle su merienda.



Figura 49. Rezadores (*risirinaka*) para las almas, ubicados en la plaza de armas del distrito de Acora.



Figura 50. Rezador (*risiri*) celebrando el rezo para las almas.



Figura 51. Rezador (*risiri*) con sus productos obtenidos por el rezo celebrado para las almas (izquierda). Rezador celebrando el responso para las almas de los difuntos de una mujer (derecha).



Figura 52. Una anciana convidando merienda al rezador, por haber celebrado el responso para sus almas.

A partir del análisis de las observaciones y entrevistas realizadas sobre el responso a las almas, que hacían celebrar las familias aimaras a sus almas, cada

29 de junio, se identificó los siguientes principios éticos que subyacen detrás de esta costumbre:

- La integridad.
- La armonía.
- La reciprocidad, el intercambio simbólico.
- La vida, la percepción de la continuidad de la vida después de la muerte.
- El cariño.
- La integración de las almas (el pasado) mediante la conmemoración.
- La lealtad.

4.3. *Suma Jakaña*: Principios éticos

Antes de empezar a desarrollar el presente acápite sobre la ética del *suma jakaña*, se ha visto necesario mencionar algunos conceptos sobre valor, norma cultural, ética, ética andina, el origen cosmovivencial (Yampara, 2011) de los valores éticos andino-aimaras y su transmisión a través el *iwxa* u exhortaciones.

Los valores no son homogéneos ni iguales, para todos los grupos humanos. Incluso, lo que en una circunstancia es un valor positivo, en otras no lo es. Sin embargo, los valores tienen un rol social, la cual está directamente relacionado con la defensa del grupo; los valores como la justicia, la ética, la veracidad, el coraje, el trabajo, el altruismo, etc., cumplen una función, la de contribuir a la armonía y cohesión del grupo. Una manera de identificar los valores es, estimando si una cosa, un tipo de comportamiento o una institución contribuyen a la supervivencia y bienestar del grupo, y si mantienen al grupo cohesionados en función de la armonía (Silva, 1998, p. 217).

En cuanto a la noción de norma cultural Mendoza (1990, p 109) menciona que “las normas culturales son creencias sobre lo que constituye una conducta apropiada. Las normas son entonces, pautas de comportamiento. Nos dicen lo que debemos y lo que no debemos hacer”.

La ética, señalan Horta y Rodríguez (2003), enseña al hombre a vivir bien, a vivir moralmente y el único sujeto de la ética es la persona humana, y los elementos que lo constituyen su estructura son: la libertad, la voluntad, el conocimiento.

En relación a la ética andina, Esterman (2006) señala que en el contexto andino, la ética no se restringe al ser humano, ni al radio de la libertad individual, sino, trasciende el espacio de la individualidad, de la personalidad, como también de la humanidad y

racionalidad, y tiene cómo fundamento axiológico la interacción, la integridad ordenada de todo los elementos existentes en el cosmos.

La forma en que los valores éticos-morales son transmitidos en el interior de las familias y la comunidad, es a través del *iwxá*, vocablo aimara que, traducido al español indica encomendar, encargar oralmente. El *iwxá*, es dar recomendaciones, consejos, exhortaciones de parte de los padres, padrinos, autoridades a los hijos, sobrinos, ahijados, miembros de la comunidad (Coarite, 2015, párrs. 11,12). Una de esos *iwxá* o exhortaciones practicados por la familia y comuneros es el *suma jakasiña*:

- “*Lluqalla janiw unra alxitatati sumwa sarnaqäta, suma jakañaruw purïta.*”
“Muchacho no vas a vender mi honra, vas a comportarte bien, vas a llegar a vivir bien.”
- “*Janis waltjchija sumakiw jakasipxäta.*”
“Tal vez ya decaiga, van a vivir bien, van a comportarse bien.”

La expresión *suma jakañawa*, traducido al español dice, ‘se debe vivir bien’, es decir, que se debe convivir en armonía, con moralidad; sin embargo, luego de analizar esa traducción al español de la expresión *suma jakañawa*, aflora el término ‘deber’, el cual indica que cada persona o *jaqi* aimara tiene ciertas obligaciones que cumplir, es decir, está obligado a ‘convivir bien’, a ‘convivir en equilibrio’ con la pareja, con los parientes, con los vecinos, incluso con toda forma de vida existente en el entorno, debido a que es su deber.

Por otro lado, cabe mencionar que en el contexto cultural aimara los valores como la reciprocidad o *ayni*, el respeto-*jasxaraña*, la integridad o unidad-*mayakiña*, son valores comunitarios que trascienden las relaciones sociales y que tiene su origen en su cosmovisión como se puede observar en la figura 53, es decir, en la concepción mitológica del espacio y tiempo. Es así, por ejemplo, la categoría *ayni*, en las interacciones familiares y comunitarias de los aimaras juega un rol importante, porque además, la reciprocidad viene a ser una norma que orienta la relación del *jaqi* con su entorno natural, con sus deidades y con sus difuntos.

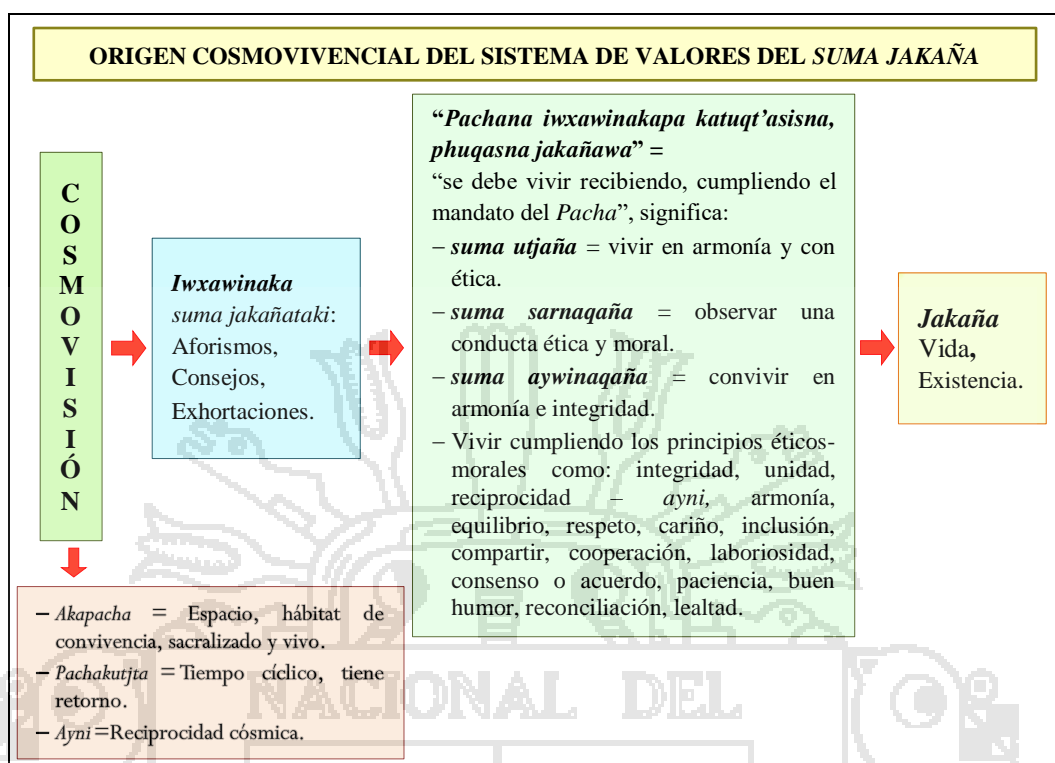


Figura 53. Esquema sobre el origen mitológico de los valores aimaras.

La práctica de la ética por parte del hombre produce en éste una elevación de su vida, es decir, conduce a alcanzar un vivir bien (Horta y Rodriguez, 2003). La ética es la ciencia normativa de las acciones humanas, dicta al hombre lo que debe hacer para que viva como es debido, con el fin de alcanzar su valor supremo y de realizar aquello para lo cual vive (Vélez, como se citó en Horta, 2003).

Tabla 5
Valores éticos de las familias y comuneros aimaras

N°	Valores aimaras (en español)	Valores aimaras (en aimara)
1	La paciencia	<i>Llamp'uña</i>
2	La laboriosidad	<i>Aski luraña</i>
3	La armonía	<i>Sumankaña</i>
4	El aliviar las ofensas al corazón	<i>Chuyma qullaraña, pampachasiña</i>
5	El respeto	<i>Yiyäqaña</i>
6	El saludo	<i>Arunt'aña</i>
7	La conversación	<i>Aruskipt'aña</i>
8	La honra u honor, dignidad	<i>Ajanu wila</i>
9	La reciprocidad	<i>Ayni</i>
10	El ir a visitar y ver	<i>Tumpt'iri saraña o tumpt'aña</i>
11	La comunitariedad, el colectivismo, holismo	<i>Taqpacha</i>
12	La unidad, la inclusión, la integridad	<i>Mayacht'asiña</i>
13	La colecta o recolecta	<i>Apthapi, warthapi</i>
14	El compartir	<i>Waxt'asiña</i>
15	El cariño	<i>Munasiña</i>
16	El buen humor	<i>K'uchiki sarnaqaña</i>
17	La fidelidad, la lealtad	<i>Wali sarnaqaña</i>
18	El acuerdo o consenso	<i>Maya amtawiruki puriña</i>

En la tabla 5, se muestra dieciocho principios éticos-morales en el idioma aimara y español, estos valores morales han sido identificados a partir del análisis de los testimonios y acciones colectivas de las familias y comuneros entrevistados, observados. A continuación, se inicia a desarrollar cada uno de los valores éticos del *suma jakaña* mencionados en la tabla:

4.3.1. La paciencia – *llamp'uña*

Con respecto a la paciencia Grillo (1993b) señala que “el mundo andino mantiene la calma y la serenidad, la paciencia y el buen humor, porque le son consubstanciales”

(p. 202), además indica que, el mundo andino es un mundo comunitario “por eso es que le son propias la serenidad, la paciencia, capacidades indesligables de la vida y de la solidaridad” (Grillo, 1993b, p. 203).

Relacionado al vocablo paciencia, en el Vocabulario de la Lengua Aimara de Bertonio (2011/1962) se encuentra expresiones como *amu chuymampi*, *llamp'u chuymampi*, también se encuentra expresiones como *llamp'u chuymani*, *aykaya*, *axa* que significan apacible, manso; *llamp'uptaña*, que significa ablandarse o amansarse el que estaba airado; *llamp'u chuymani* que significa humano, afable, manso; *llamp'unuqaña* que indica acallar el enojado.

Respecto a la práctica de la virtud de la paciencia, el señor Juan Thola Escobar, mencionó una frase que las familias y comuneros aimaras casi siempre pregonan: “*paciencia waranqa*”, frase que tiene un significado de trascendencia social.

En cuanto a la convivencia con sus vecinos, el comunero Casimiro Mamani Aguilar, mencionó indicando lo siguiente:

“Ukhamakwa jakasisktha jichhasa akanxa, janikipuniwa nayaxa jiskhiski, ma ratjama jisktasiptxa, yasta pasinsasiwxapta, jupasa pasinsasiwxi, nayasa pasinsasiwjtha, ukhama purapata pasinsasiwjapta.”

Ahora también aquí, así nomás estoy viviendo, yo no opto por discutir; como un rato hay veces discutimos, luego nos calmamos, él se apacigua yo también me apaciguo, ambos nos apaciguamos.

En otra entrevista respecto a la convivencia con sus vecinos, el comunero Francisco Condemayta Canchaco, indicó diciendo: “no siempre con todos los vecinos se vive en una armonía plena, hay ofensas, resentimientos, hostigamientos, incluso agresiones”.

Y cuando se le preguntó al mismo comunero Francisco, cuál era su actitud para sobrellevar esa situación con sus vecinos, él me respondió diciendo:

“Awanthana ukakipunilla, jupanakampi chika jiskhisna ukaxa janilla walkaspatixa.”

Aguantando siempre, discutirse frente a frente con ellos, eso no estaría bien [no sería ético].

Cuando una persona asume un cargo de autoridad, las personas adultas le aconsejan diciéndole “*p'iqi wali ch'uqt'asita*”, traducido literalmente al español dice “vas a amarrarte bastante la cabeza”, también se suele escuchar decir la siguiente frase “*paqallqu pañumpiwa p'iqxa ch'uqt'asita*”, “vas a amarrarte con siete pañoletas la

cabeza”, estas frases mencionadas, traducidas literalmente encierran en el fondo un significado, la cual es expresado en una sola palabra, paciencia.

Las familias y comuneros procuran y optan por vivir practicando la paciencia, la tolerancia, la serenidad, la reconciliación para que la vida pueda transcurrir o fluir, florecer de lo contrario si es que se practicara únicamente el *jansuma jakaña*, únicamente una vida rencorosa, litigiosa, conflictiva no existiría la vida, al respecto la comunera Faustina Yampasi Arocutipá, señaló lo siguiente:

“Entre nosotros terminaríamos matándonos, eso es pues *jansuma jakaña*, incluso en la vida de pareja luego de discutir un rato, después siempre ya conversamos, de la misma manera entre vecinos hay veces por algo discutimos, pero después otro día ya nos saludamos y nos conversamos, eso es *suma jakaña*. *Jansuma jakaña* es cuando una pareja se pelea y ambos se agreden, uno golpea y la otra responde, de esa manera nunca vamos a estar bien, *lawxaru, qalxaru, intisa jank'asa jalsunkarakiniti*, [sobre palos, sobre piedras, ni el sol va salir rápido].”

Además, la comunera Faustina Yampasi A. mencionó diciendo:

“La vida es difícil, se necesita tener mucha paciencia, de lo contrario no veríamos la luz del sol, ni tampoco veríamos a nuestros hijos.”

De las mencionadas entrevistas se deduce que, la paciencia, la serenidad, la tolerancia son capacidades, virtudes con los cuales las familias y comuneros aimaras crían la vida, guardando la paciencia y armonía con los demás integrantes de la familia, de la parcialidad.

4.3.2. La laboriosidad – *aski luraña*

Uno de los valores éticos supremos del poblador aimara, es su dedicación y el amor al trabajo. Entre las familias aimaras el trabajo, no es considerado como sufrimiento y humillación vergonzante, sino, es dignidad, satisfacción, alegría y es fin en sí mismo (Enríquez, 2005, pp. 139-140).

La siguiente frase en aimara, es un proverbio, expresado por los padres para transmitirlos a sus hijos.

“*Sapa jaqi yapu lurasiskiri uñjasinxa ch'ujukiwa sarxatt'asqaña yanapt'iri, janiw inax uñch'ukiñati.*”

“Al ver a personas solas que se encuentran trabajando la chacra, hay que acercarse a ayudar por propia voluntad, no hay que quedarse mirando sin hacer nada.”

Al respecto Llanque (1990) indica que, “trabaja, dicen a los pobres, porque el que trabaja nunca muere de hambre” (p. 48).

De manera similar, en el centro poblado de Chancachi, los padres de familia a sus hijos les exhorta diciendo lo siguiente, “una persona muere de hambre, en la casa no tiene nada que comer, no tiene ganados, no tiene terrenos, no tiene ropa para cambiarse, porque es flojo”.

En relación, la comunera Faustina Yampasi A., narró otra exhortación, como se menciona en seguida:

“Cuando no se tiene comida, no se tiene nada que preparar en casa, en época de cosecha hay que ir a trabajar donde las familias que tienen chacras, hay que ir a escarbárselos (*llamayjasiña*) y por la fuerza de trabajo prestado te dan por recompensa papas, y ya tienes algo para cocinarte. Cuando no tienes ganados, de la misma manera hay que ir a pastear los ganados de las familias que tienen (*awatjasiña*), ellos, en recompensa te dan granos de trigo, de cebada, de quinua, lana, y ya tienes comida, ya tienes lana para hilar o tejer una prenda; si no tienes terrenos hay que ir a suplicarse a las familias que tienen terrenos para trabajarlo en contrapartida (*chikata luraña*) y distribuirse los productos en forma equitativa; si no tienes ganado alguno y quieres tenerlo, hay que ir a suplicarse a las familias que tienen ganados para criárselos, y ellos te dan un ganado hembra y ese ganado tienes que criarlo hasta que haya parido dos veces y tenga dos crías; en caso de vacunos, la primera cría se queda contigo y la segunda cría lo devuelves junto con su madre (*chikata wawachayaña*). Además, si es que la comida escasea en casa, hay que ir donde las familias que tienen productos de pan llevar, preguntando si tienen algún trabajo para hilar, para tejer; si es que tuvieran ese trabajo, te dan cierta cantidad de lana (*tawra*) para hilárselo (*qapjasiña*), en otros casos, otras familias te dan *ch'anka* (hilos) para tejer frazadas (*sawjasiña*), y a cambio por el servicio prestado te dan granos de chili, quinua, habas, papas y de esa manera también ya tienes comida. La gente por flojos nomas muere de hambre, por flojos se dedican a robar, cuando eres laborioso (*q'apa jaqi*), siempre estás bien comido, cuando selo trabajas la gente, aunque sea una taza de mate te da, y eres apreciado, la gente floja no es apreciado, una persona que es flojo no es apreciado para formar una pareja.”

En la sociedad aimara todos tienen que trabajar. El niño desde los cuatro años aprende a laborar junto a su papá; la niña aprende los quehaceres del hogar junto a su mamá; por eso, el hombre que trabaja con su fuerza física, con sus manos, es valorado como un sujeto de bien,...los trabajadores son apreciados por todos en la comunidad (Llanque, 1990, p. 48).

La realización de intercambios o trueques de fuerza de trabajo por alimentos, de tejidos por alimentos es una manifestación del valor de la laboriosidad de las familias y comuneros aimaras, quienes la pregonan y practican en su cotidianidad.

Pero cabe indicar, para referirse al término intercambio, las familias aimaras actuales de ésta zona, utilizan el término castellano aimarizado *turka*, *turkt'asiwaja*, o simplemente *kampiyt'asiwaja*, *kampiyt'asiskañani*; sin embargo, como un equivalente de la palabra intercambio, en el Vocabulario de la Lengua Aimara de Bertonio (2011/1612), se encuentra el término *lantisiña*, el cual significa, trocarse. (p. 392) y *lantikipaña*, poner una cosa donde la otra estaba, trocándolas (p. 392), y en ésta misma perspectiva semántica, luego de analizar las palabras utilizadas en las conversaciones cotidianas de las familias aimaras, se identificó la palabra *lanti*, por ejemplo, *aka lantit*, *ch'uqi churawita*, 'a cambio de esto, dame papas'; *uka lantita jiwraya churawita*, 'a cambio de eso, dame quinua'; como se puede ver, en las expresiones mencionadas el término *lanti* indica, a cambio, en vez de.

A continuación, se presenta un caso narrado respecto al intercambio de productos de pan llevar entre familias de distintas zonas agroecológicas.

Respecto al modo de vida en entorno del *suma jakaña*, el comunero Felipe E. Choquehuanca Arocutipa, narró su experiencia de vida relacionada a la producción diciendo:

“Si no habría dinero, todavía se practicaría el *suma jakaña*. Recuerdo antes mi mamá iba a hacer trueque, nosotros vivíamos en la zona alta del distrito de Acora, en la comunidad de Molino, de ahí mi mamá traía *ch'illiwa* (paja) cargando en burros y llevaba hacia la zona lago para intercambiar con productos como papa, habas, quinua y retornaba con esos productos cargado en llamas. La *ch'illiwa* era necesario para elaborar *phala* (soguillas), esta soguilla de *ch'illiwa* era utilizado para asegurar la paja del techo de las casas, la gente antes sus casas no techaba con calamina, todos techaban con paja nomás, algunos con totora, pajas de cebada así.

Recuerdo también, las familias de la zona alta venían trayendo varias llamas, alpacas para intercambiar su carne con productos como papas, habas, quinua, chuño. Ellos acostumbraban venir en épocas de cosecha; al llegar, carneaban unas cuantas llamas, alpacas y con su carne intercambiaban, y la gente que se encontraba cosechando su papa, se acercaba llevando papas e intercambiaban una arroba de papas por una pierna de carne de alpaca para el consumo con su familia; de la misma manera, la otra parte una vez terminado su carne retornaba a su zona cargado de los productos en otras llamas, porque para carnear traían contado y el resto de los animales era para trasladar la carga.

Antes no se utilizaba sacos, sogas de plástico (de polietileno) como ahora, utilizaban costales tejidas de lana, *wiska* (sogas tejidos de lana de alpaca), las familias de la zona alta, también con estas prendas intercambiaban productos como papa, quinua, habas, chuño; cuando la gente no utilizaba el dinero así nomás andaban.”

También, la comunera Faustina Yampasi A., narró la experiencia vivida de su madre, ella dice que la decía lo siguiente:

“Cuando no hay comida suficiente en casa, hay que ir a buscar comida a otras zonas, estancias donde hay cosecha, para eso, hay que llevar lana, costales tejidos, sogas para intercambiar con productos de pan llevar.”

Asimismo, recordó la experiencia vivida que su madre la había contado, y la narró de la siguiente manera:

“Cuando no se tiene nada de comida en casa, hay que ir a trabajar a lugares lejanos, -una vez cuando aquí, no hubo comida, con mi tía fuimos a escarbar papa (*llamayjasiña*) a Chuqitanka (*un centro poblado de la provincia de El Collao-Ilave que se encuentra ubicado en la ribera del lago Titicaca*), para llegar a ese lugar hay que caminar casi todo el día, una vez llegado, casi una semana nos hemos quedado donde una familia escarbándoselo papa, luego de terminar de escarbar sus chacras de papa, de ese lugar partimos muy temprano con dos burros cargado de papas, y a la casa hemos llegado casi al anochecer del día.”

En seguida, se desarrolla las concepciones sobre las personas laboriosas o *q'apa jaqi* y las personas ociosas denominadas como *jayra jaqi*.

La siguiente frase en aimara, es otro de los proverbios transmitidas a manera de exhortación por los padres a sus hijos.

“*Q'apa jaqixa kawkinsa munatakipuniwa, jayra jaqixa jani munatakiwa, uñisitakiwa.*”

“La persona laboriosa donde sea es apreciado siempre, la persona perezosa no es apreciada, es detestada.”

Las familias aimaras a las personas que son laboriosas los denominan como *q'apa jaqi*, mientras a las personas con desgano, extenuadas lo denominan como *jayra jaqi*. Según el Vocabulario de la Lengua Aimara de Bertonio (2011/1962) *q'apa jaqi* significa, “vivo, diligente y también alegre, regocijado” (p. 457), asimismo en otra parte indica que *q'apa* significa, “diligente, que hace o acaba las cosas antes de lo que suelen” (p. 501). De manera similar actualmente los comuneros aimaras conceptúan *q'apa jaqi*, como aquella persona (*jaqi*) que es laborioso, es decir que hace las cosas ligera o ágilmente y es más hace alegre, regocijadamente (*taqi chuymanpi*).

Para afirmar este enunciado sobre la actitud que una persona debe tener ante el trabajo, el comunero Carlos Arce C., mencionó diciendo:

“*Kunsa lurt’asipxataxa taqi chuyma lurt’asipxata, kuliratakitij, mijur jani lurkamti.*”

“Todo trabajo que realicen lo harán animosamente, si es renegando, mejor no hagas.”

En esta perspectiva, en el contexto sociocultural aimara “el trabajo, entendido como interacción holista y pautado por la ritualidad, produce un contexto festivo y alegre. La siembra, la cosecha, el marcado de los animales, la construcción de la casa, los ‘trabajos’ comunales son festivos” (Medina, 2011, p. 50).

La persona que es *jayra* es detestado por la gente de la parcialidad, debido a que muchas veces incurre en el robo, no son gratas, no son dignos de admiración en la comunidad.

Según el Vocabulario de la Lengua Aimara de Bertonio (2011/1962) *jayra* significa, “perezoso” (p. 243), asimismo en otra parte indica que *jayraxaña* significa, “volverse perezoso, flojo, hombre para poco” (p. 362).

4.3.3. La armonía – *sumankaña*: el silencio-*amus ist’aña*

Para que surja la paz, la armonía antes debe existir el silencio (Paoli, 2003).

En el idioma aimara, el vocablo paciencia, según el Diccionario de Bertonio (2011/1962, p. 233) es *amuchuyma*; mientras para los comuneros aimaras actuales es *llamp’uchuyma*. Según los comuneros aimaras, la paciencia es expresado en el oír o escuchar en silencio, es decir en el *amus ist’aña*. Respecto a la práctica del silencio, la comunera Faustina Yampasi A. mencionó que:

“La práctica del silencio es importante, los padres, las madres a sus hijos, hijas que tienen pareja para que no discutan, aconsejan diciendo, cuando su pareja se encuentre renegando, enfadado (a) es mejor que no discutan frente a frente, más bien deben escucharla (lo) en silencio sin expresar palabra alguna, hasta que se le pase el mal humor o mal momento. Sin embargo, hay veces las parejas que no saben esa parte, suelen discutir nomas, se riñen, luego empiezan a agredirse, por eso terminan peleándose y dicen que no hay comprensión, porque uno de ellos no sabe callar y así no pueden convivir.”

En el contexto del pueblo Tseltal, del estado de Chiapas-México, Paoli (2003, p. 29) señala el silencio como un valor, e indica que, para el pueblo Tseltal, la práctica del silencio (*lamal* o *ch’abel*) es una manifestación de respeto y un generador de las buenas relaciones; en otro apartado de la misma obra menciona que, “el silencio es

algo sagrado y fundamental para generar la armonía [la paz] y con ella el *lekil kuxlejaj* [la vida buena]" (2003, p.75), y menciona como el centro de la vida buena, la paz (*slamalil k'injal*), la armonía (p. 77-78); también, de esta obra, algo que interesa rescatar es el siguiente párrafo:

Cuando hay paz no existe la tristeza en el corazón, no hay molestia, no hay llanto, no hay miedo ni hay muerte; existe la vida buena en su esplendor, somos un solo corazón; somos unidad, es igual el derecho para todos, todos toman por igual la grandeza de todos, hay amor, hay igualdad en nuestros corazones. (Paoli, 2003, p. 77)

La armonía es fundamental para lograr la vida en integridad, pero para alcanzarla antes debe existir el silencio, si las personas cultivan rencores, resentimientos y no se apaciguan, no reconocen el error, nunca se llegará a lograr vivir en armonía.

4.3.4. El aliviar las ofensas al corazón – *chuyma qullaraña, pampachasiña*

En el interior de las familias, de la parcialidad, del centro poblado existen las contradicciones, las antipatías entre sus miembros; sin embargo, esas dificultades son superadas, por lo menos casi siempre, por ejemplo: los comuneros después de intercambiar palabras fuertes, ofensivas, tienden a superar esos momentos de desaire, de altercados a través de su olvido, de su desapercibimiento. Pero en otros casos, mediante el *pampachasiña*, término aimara que significa: perdonarse, reconciliarse (Van den Berg, 1958, p. 143).

Por otra parte, en la parcialidad si alguien comete *jucha*, es decir incurre en errores, infringe las normas comunitarias-cósmicas, está obligado a resarcir la falta cometida; esa infracción es revertida o subsanada solo mediante la ejecución de un ritual oficiado por un *yatiri* (maestro), porque al ofender al vecino, al semejante no se ofende solo a él, sino también se ofende a las deidades y por lo tanto los castigos son cósmicos, y afecta a toda la comunidad (Van Kessel, 1993, p. 54); (Van den Berg, 1985); (OMI, 1996, p. 89); (Esterman, 2006, p. 249).

El vocablo *jucha*, según Van den Berg (1985) significa:

Pecar, desequilibrar el orden que fundamentalmente existe en el cosmos y que se concreta en las relaciones entre la dimensión divina, la dimensión natural y la dimensión humana del universo. Es el hombre que peca y causa

el desequilibrio, que por eso experimentan como un castigo. Los pecados principales son: derramar sangre (homicidio, aborto), no hacer bautizar a los niños recién nacidos, robo, adulterio, no cumplir responsabilidades dentro de la comunidad, no atender a las almas de los difuntos, no pagar (presentar ofrendas) a la *pachamama*, a los *achachilas* y otros seres sobrenaturales por los bienes que se recibe de ellos. (p. 86)

Por otra parte, en el Vocabulario de la Lengua Aimara de Bertonio (2011/1962) el vocablo *jucha* también significa, errar (p. 165), pecado, pleito (p. 368).

De manera similar, para las familias y comuneros aimaras del distrito de Acora, *jucha* significa entablar riñas o discusiones (*jiskhisiña*), pleitos o litigios (*ch'axwaña*), ofensas verbales (*chuyma usuyaña*), efectuar agresiones físicas o peleas (*nuwasiña*), ocasionar altercados con la pareja, con los vecinos, con el hermano o hermana biológica. El adulterio (*warmini chachampi sarnaqaña, chachani warminpi sarnaqaña*), la infidelidad (*jaqhampi sarnaqaña warminiskasina, chachaniskasina*), el robo, es decir el apoderarse de bienes ajenos (*lunthatașiña, jawk'asiña*), el irrumpir linderos de los terrenos (*uraqi jithintaña*), el homicidio (*jaqi jiwayaña*), son actos considerados como *jucha*.

Al respecto, Van Kessel (1993), como Esterman (2006) señalan que *jucha* (error, pecado, ofensa) ocasionado muy a menudo por la conducta inmoral de los hombres, desequilibra el orden natural y cósmico; por lo cual, el *jaqi*, (hombre aimara) está obligado a restablecer constantemente el equilibrio u orden mediante la ejecución de ritos, en donde siempre hay un momento para pedirse el perdón, darse el abrazo mutuamente, es decir, de reconciliarse. Ese acto de pedirse perdón, significa restablecer el equilibrio en las relaciones humanas, las cuales, a su vez, influyen sobre las relaciones cósmicas (Van den Berg. 1985, p. 143).

En la parcialidad, una vez, se presenció un acto de *pampachasiña*, se trataba de un rito expiatorio, los vecinos en la mañana del día siguiente o posterior a la caída del rayo, se reunieron cerca del sitio donde había caído el rayo; esa vez, el rayo había caído cerca a la casa de un vecino y había muerto su ganado por la caída del rayo, esa mañana, los pobladores del lugar se reunieron vestidos con prendas de color negro tanto varones como mujeres, llevando en botellas *ch'uwa*, el cual consistía en un brebaje preparado, agua con harina de quinua, kañihua y con lo cual al llegar

rociaban alrededor del lugar donde había caído el rayo, luego el restante lo dejaban en el mismo lugar, ¿ese acto qué significaba?, según una persona adulto mayor, mencionó que “con la *ch'uwa* se da de beber al lugar, *tatitu puriwi* (lugar donde ha llegado el señor)”; otro de los actos importantes observados, era que cada poblador que se acercaba a la familia ‘doliente’ o afectada le daban un abrazo y se decían “*tatituj pampachsitphana*”, “el ‘señor’ que nos perdone”, de esa manera los pobladores se pedían perdón entre ellos; en esa reunión el quien presidía la ceremonia era una persona adulto mayor, el mencionó diciendo: “esta caída de rayo, es una señal de que aquí no estamos andando bien, hay veces discutimos entre nosotros, nos ofendemos, por eso el señor nos pide que, nos perdonemos y le pidamos perdón”.

Referente al perdonar, a la reconciliación presentamos el testimonio de la comunera Faustina Yampasi A., quien mencionó la siguiente frase:

“Jucha jakisinsa pirtuna mayt'asxañanij, ukankiy suma jakañaxa.”

“Después de cometer error tenemos que pedir perdón, en ahí se encuentra el vivir bien.”

En seguida presento una anécdota narrada por la comunera Acela Arce C., quien mencionó diciendo:

“Nayranxa jiskhisiwjapxtxa uta jaka'jampilla, uwijawa chhukukipawjatayna pastuyuparu, jälla ukata tuqisiwxapxtxa, ukata janilla wiñayatakiti jiskhisiptixa, qhipantauruxa aruntasiwxapxarakthalla sumakirakilla, ukhama ukatxa sumakirakilla parlasiwxapxtxa.”

“La vez pasada con mí vecina hemos discutido, porque la oveja se había pasado a su pastizal, por eso hemos discutido, pero no hemos discutido siempre, al día siguiente ya nos hemos saludado tranquilas nomas, y así, después ya hemos conversado tranquila nomas.”

La vida cotidiana real de las familias y comuneros aimaras transcurre entre discusiones, ofensas, inclusive entre agresiones físicas; existe envidias, rencores, rivalidades entre ellos; sin embargo, luego de haberse ofendido u agredido verbalmente también se reconcilian o perdonan, hay veces pasando por alto, desapercibiendo esos momentos de desagrado; sin embargo, en casos de errores o equivocaciones extremas, practican el *pampachasiña*, el reconciliarse o perdonarse, un momento de transición de un estado de rencor, de resentimiento a un estado de tranquilidad, de paz (*llamp'u*).

Según las entrevistas, la reconciliación, es un proceso con etapas diferentes, como se puede apreciar en la figura 54, estas etapas de manera general son:

- 1) *Jucha jakiña*. – Las familias y comuneros aimaras en su vida cotidiana no siempre viven en una armonía plena, en el transcurrir de sus vidas siempre surge un error o equivocación, la cual transgrede el equilibrio, la armonía, el normal desenvolvimiento de la vida comunitaria.
- 2) *Jani sumankaña* o *jucha jakita*. – Una vez cometido el error, como ofensas verbales, agresiones físicas, adulterio, infidelidad, las relaciones, es decir el tejido, los vínculos de armonía, de equilibrio son fracturados, quebrantados y las personas implicadas muchas veces ni se saludan, buscan venganzas. A este modo de vida se le denomina *jani suma jakaña*, una vida llena de odio, de rencor, de ira, de ansias de venganza.
- 3) *Pampachasiña* o *sumaptaña*. – Luego de un tiempo corto o largo, la etapa del *jani sumankaña*, viene la etapa de la reconciliación, el momento de perdonarse, de pedir disculpas, la cual consiste en entrar en mutuo acuerdo, previa manifestación honesta de ambas partes – decir la verdad del motivo y pedirse perdón –. La reconciliación puede ser a iniciativa de ambas partes, también puede ser intercedida por una tercera persona, la cual puede ser una autoridad comunal, una autoridad política como el subprefecto (antes gobernadores); en el caso de una pelea de pareja es intercedido por los padrinos de matrimonio. En caso de ocurrir, errores mayores, en esta etapa, el agresor o el quien cometió el error, es donde tiene que indemnizar al agredido o afectado por el agravio ocasionado según la clase, grado del error cometido. De lo contrario no pasan a la siguiente etapa.
- 4) *Sumankxaña* o *suma jakaña*. – Después de haber alcanzado la reconciliación, se retorna a la etapa del *sumankxaña* o *suma jakaña*, es decir, “las aguas del río después de desbordarse retornan a su cauce normal”. *Sumankxaña*, es el retorno a un estado, donde nuevamente se vive la paz, la armonía, la tranquilidad, donde las relaciones nuevamente se tornan equilibradas.

La vida cotidiana de las familias y comuneros aimaras no es del todo armoniosa, también existe momentos de desequilibrio, los cuales, mayormente siempre es superado mediante el *sumaptaña* (retorno a la paz).

En este tema de la reconciliación son las autoridades comunales como los tenientes los que cumplen el rol de reconciliar a los comuneros enfrentados en su jurisdicción, en seguida presentamos el testimonio de la comunera María Luisa Mamani Mamani, una ex teniente del centro poblado de Culta:

“Una autoridad dice, entren en acuerdo cordialmente, conversen; entre familiares conversen, no discutan.”

Luego, agregó diciendo lo siguiente:

“Una autoridad dice, - tengan paciencia, en este sentido solucionen -, - tú retírate-, al otro también le dice -retírate -, así de esa manera los separamos, -tú habla con la honestidad, tú también habla con la verdad, no estén peleando-, así de esa manera les separamos a ambos; la gente así nomás se pelea cuando discuten, cuando se equivocan, y una autoridad así siempre tiene que separarlos, diciendo -tengan paciencia-.”

Una autoridad comunal tiene como rol, promover la armonía entre los miembros de su comunidad, no puede incitar al conflicto, a la desunión de sus integrantes.

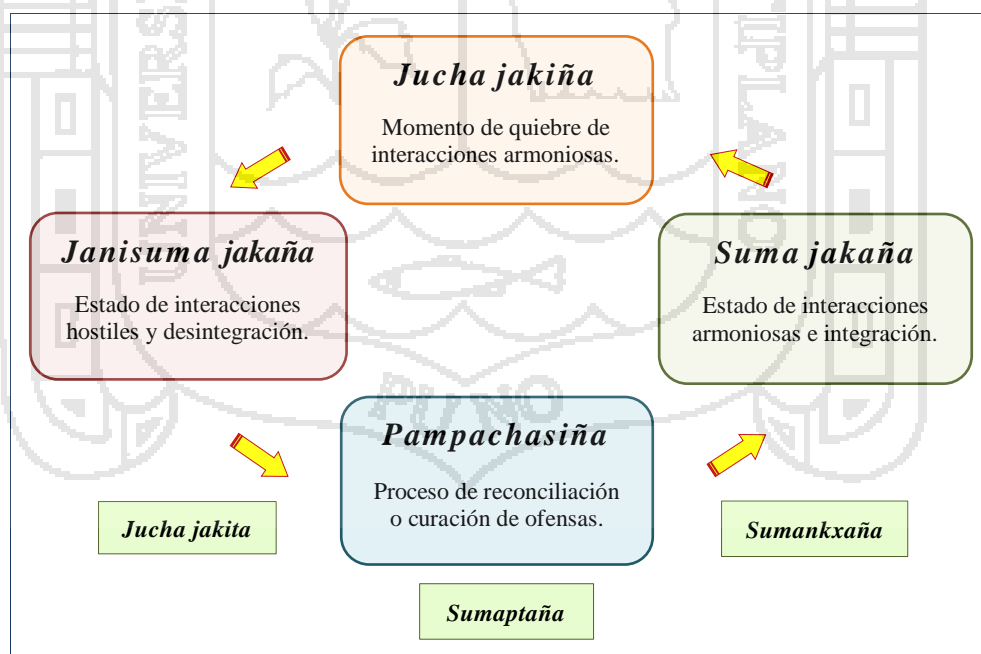


Figura 54. *Suma jakañana thakipa* – el camino del vivir bien: Sanar al corazón a través de la disculpa - *chuyma qullaraña*.

Relacionado a la práctica del perdón, Kasanda (2013), nos habla de Ubuntu, la cual es un vocablo que procede de los idiomas Nguni de África del sur, y se refiere a la capacidad de trascender las heridas y el odio del pasado, perdonarse los unos a los otros y promover, así, ‘otro concepto posible de justicia’ (pp. 58-60).

4.3.5. El respeto – *iyäqaña*

La práctica del respeto, es uno de los valores del *suma jakaña*, y es expresado en el saludo, en la obediencia, en la sumisión ante las normas comunitarias, cósmica-mitológicas. “El respeto es la aceptación y reconocimiento mutuo entre dos personas que se descubren en franca cortesía y cuya expresión esencial es el saludo” (Llanque, 1990, p. 67).

Según Bertonio (2011/1612) la palabra respetar en el idioma aimara es ‘*jaxsaraña, jakhuña*’ (p. 361).

Por otra parte, el comunero *Mariano Perezza Condemayta*, informó diciendo que, la exhortación: *nayräxa uñt’asisna qhipäxa uñt’asisna sarnaqapxäta*, “mirando adelante y atrás van a andar” significa respeto:

“Eso es respeto, respeto, *achilanakaxa janilla unra alxasiña munapkanatixa*, ‘los abuelos no querían mellar su honor’, [no querían desprestigiarse, deshonorarse; querían ganarse el aprecio, la admiración de la gente], por eso a los hijos aconsejaban diciendo: “así como yo he ando, así vas a andar”-, [y si] “tal vez no ando bien, aquellos tíos cómo andan, mirando a ellos van a andar.”

Por otra parte, el comunero Carlos Arce C., mencionó indicando

“A los mayores, así como a los menores van a respetar, no van andar como perro, al tío hay que decir tío, a la tía hay que decir tía, si es menor como menor, si es mayor como mayor, así con respeto van a andar, por nada ustedes...”

Según las entrevistas mencionadas, el respeto se expresa en la obediencia a los consejos de los antecesores, es decir, de los padres, tíos (as), abuelos (as), y en la imitación a su modo de vida, en otros términos, en vivir como ellos vivieron, en seguir los buenos ejemplos de vida de los antecesores.

En esas dos entrevistas se identifica que para las familias y comuneros aimaras el saludo es una expresión del respeto, es una forma de manifestar el respeto a las personas mayores y menores de edad.

Entre los aimaras, el saludo es un distintivo del margen o brecha que existe entre la moralidad del hombre y la amoralidad de los animales, por eso, las familias aimaras le dicen: “ha pasado un perro” a las personas que pasan sin saludar. El saludo no solo es una manifestación de respeto, sino también de cariño, de cortesía; para las familias y comuneros aimaras, el saludo es imprescindible para vivir en armonía, porque cuando una persona no saluda le dicen, “debe estar molesto, por eso no me saludó”.

Además, el comunero Carlos Arce C., mencionó diciendo:

“Para que el *suma jakaña* exista en una comunidad primero debe existir siempre el respeto, si eso ya no hay, no hay siempre pues.”

En cuanto al respeto que debe guardar una pareja *chacha-warmi*, la señora Juana Ramos L., quien brindó el servicio de ser madrina de matrimonio tres veces, narró su experiencia y los consejos, exhortaciones que dan a la pareja de novios, que se casan.

– “*Jichhaxa jumanakaxa mayaru tukt’ataxaptawa, jälla ukata jichhaxa mayaru tukt’atasinsti, panima jichhaxa jumanaka, panimaptaxa, maynixa awki, maynixa tayka; ukhama jumanakaxa utjapxataxa, phamillanaksa rispitaqxatawa, awki tayksa rispitaqxatawa.*”

“Ahora ustedes ya son uno solo, se convirtieron en uno solo, uno es padre y otro es madre; así ustedes ahora van a vivir, van a respetar, a los familiares también de la misma forma a sus padres.”

– “*Sumawa utjasipxata, janiwa padrinunaksa, awki taykasa unrapsa alxapxatati.*”

“Van a convivir bien, no van a vender el honor de los padrinos ni de los padres.”

– “*Janiwa [awki taykanakana] unrapsa alxapxatati, unraxa alapxapunitawa, jälla ukhama sarnaqapxataxa.*”

“No van a vender su honra [de los padres], van a ganar siempre mi honor, de ese modo van a andar.”

– “*Jaqixa kunjamatixa sarnaqqixa jälla ukhama uñt’asna sarnaqt’apxataxa, janiwa jani walixa sarnaqapxatati.*”

“Así como las personas andan, de ese modo y viéndolos van a vivir, no van andar mal.”

– “*Jichhaxa jumanakaxa chuymamata awkini taykani jälla ukhamawa sarnaqapxataj, janiwa jani walixa sarnaqapxatati.*”

“Ahora ustedes de ese modo andarán, con la dirección de tu agudeza, no van a estar andando mal.”

Para las familias y comuneros aimaras, la vida es un andar, que tiene un camino que recorrer, es un recorrido con aciertos y desaciertos, donde los aciertos muchas veces dependen de la agudeza del caminante, agudeza que se encuentra en la experiencia del adelante – *nayra* – y en la visión de lo posterior – *qhipa* –, en el ver e imitar los actos de las personas de buen vivir. Por lo cual, *suma jakaña* es un vivir correcto, es un andar encaminado y no es un andar a la deriva.

Al decir, que “andarán con la decisión, dirección, guía del *chuyma*”, se refiere a la reflexión, proveniente de la mente y a la vez de la emoción (corazón), no es una reflexión solamente racional, sino interviene el sentimiento, la emoción.

Asimismo, la comunera Juana Ramos L., de la comunidad de Ccaccá, narró su experiencia vivida respecto a la forma de organización que tenía la comunidad de Caritamaya (*actual centro poblado del distrito de Acora, ubicado al suroeste de la parcialidad de Chancachi*):

Caritamaya, antes tenía ‘*kampu*’, (*se llamaba *kampu* a los encargados de vigilar las chacras*), antes a esa comunidad no se podía ingresar sin autorización, a esa comunidad ibas cuando ahí tenías tu chacra o algo, ahí ibas con licor, con coca, eso les invitabas al ‘*kampu*’, ahí recién tu chacra te lo ibas a recoger, de lo contrario te quitaban tus sogas, tus costales, así era eso.

A esa zona no se podía entrar, ni el burro tenía que entrar, a los burros al canto se tenía que amarrarlos, luego recién podías entrar; después venía el ‘*kampu*’, cuando venía le tenías que invitar licor, coca, y eso ellos picchaban, se servían el licor, luego tranquilo nomas recogíamos nuestra chacra, así era.

Después, ahora mira, si tú no los obedeces por nada, te quitan tus sogas, eso lo decomisan, ese ‘*kampu*’ se iba recogiendo las sogas, después donde ellos tenemos que estar yendo a suplicarnos, a su jefe, al jefe de los ‘*kampu*’, estamos yendo a suplicarnos donde él, a ese hay que pagarle y recién recuperas tus sogas, así era.

Cuando yo era pequeña, mi mamá decía, no hay que entrar con los burros, por eso, lo tuvimos que dejar amarrados lejos, a un canto de las chacras, luego, recién entramos solo nosotros. Yo de pequeña he visto, esos tenientes, ‘*kampu*’ (vigilantes de las chacras) venían con sus chicotes bien amarrados en el cuerpo, en voz alta decían –jaa..., dónde vas a entrar, en qué parte está tú chacra– así bien te preguntaban.

Ahora, es respeto siempre, si tú no ibas, esa tu chacra así estaba hasta el último, su dueño si ya no iba a recoger su chacra, esos ‘*kampu*’ de la chacra lo recogen, después a un rincón de una casa lo guardan, ahí recién entra los ganados, así era, después yendo y pagando podías recoger tu chacra, así era, antes el ‘*kampu*’ era muy respetado.

Luego, al respecto un comunero, agregó diciendo “en Caritamaya así era, ahora todo está perdido, ahora cualquier cosa es, como si nada entran y salen, antes por nada”.

Por otra parte, el comunero Edgar Choquehuanca Arocutipá, de la comunidad de Molino, con respecto al respeto narró lo siguiente:

Antes, los padres nos inculcaban diciendo:

*Unrsa janiwa alxitatati,
Unrsa janiwa willitatati,
Nayraxa jasq'arañasa utjiriwa – respeto,
Taqi jaqirusa aruntañawa, el saludo, eso es respeto,
Jilawirinakaruxa aruntañapuni, ukatxa, 'suma wawawa' sasixa,
Jani aruntaskataxa, 'ukaxa lisuwa, lisu lluqallapaxa' sasirakilla,
Arunt'asiñapumirilla, janiwa ina ch'ujuki pasañiriti.*

No amancillarás mi honor,

No prodigarás mi honor,

Antes había respeto,

A todas las personas debes saludar, el saludo, eso es respeto,

A las personas mayores se les debe saludar siempre, después dicen de ti, 'es buen niño',

Si no saludas dicen de ti 'ese es descortés, su hijo irrespetuoso',

Se debía saludar siempre, no se pasaba mudamente.

“Jaqixa wali rispitusupuniriwa, ukapunixalla qalsa rispitaqxirichixa, misa pasayawi qala patjanamsa janiwa thuqnaqañati, ukaruxa janiwa chhujusiñasa sapxiriwa; phujsa, phiru phujuwa sasa janiwa jak'achapjiriti, uraniwa sasa; jaqhinaruxa, jintilinakaruxa janiwa jak'achapjiriti katjasiriwa sasa.”

“Antes la gente era respetuosa, por eso incluso respetaban a la piedra, decían que, por encima de la piedra puesta para tapar, el sitio de entrega de ofrendas se debe respetar no saltar, tampoco encima a esa piedra se debe orinar; al pozo también no se acercaban, diciendo que ese pozo es sagrado, porque tiene momentos malos; así también a las rocas, a las chullpas no se acercaban, creyendo que les puede agarrar.”

Después de analizar las entrevistas presentadas, identificamos al respeto como uno de los valores medulares del *suma jakaña* de las familias y comunidades aimaras; además, se entiende, que la práctica del respeto tiene en su base a la misma cosmovisión mitológica, como se puede observar en la figura 53, ese sistema de concepciones se expresa en el respeto a las personas mayores, a los ancianos, ancianas, a las autoridades comunales, a los lugares sagrados-*phiruwxchiqanaka* como son los manantiales, los roquedales, las piedras. Por otra parte, en el contexto de las comunidades aimaras incluso los animales silvestres como el venado, la

vicuña, la huallata son considerados como ganados de los abuelos no humanos-*achachilanaka*, por lo cual, no deben ser fastidiados, menos dado de muerte, de lo contrario como consecuencia vendría calamidades de parte de la naturaleza, como el granizo, la helada, inundaciones, hambrunas.

4.3.6. El saludo – *arunt'aña*

Para las familias y comuneros aimaras, el saludo es el medio por el cual se expresa el respeto, el cariño de una persona frente a las demás personas, al respecto Juana Ramos Laura, expresó diciendo:

“A las personas hay que saludarles nomas, aunque no te escuchen, y si la persona se encuentra lejos, se le saluda levantando la mano hacia arriba; nunca hay que pasarse callado como un perrito, luego la gente dice ¿de quién su perrito ha pasado?”

“A las personas que no devuelven el saludo, su alma es quien declina.”

Los padres siempre aconsejan a sus hijos diciendo que siempre deben saludar a las personas mayores, al respecto el comunero Felipe E. Choquehuanca Arocutipá, dijo lo siguiente:

“Qué cuesta saludar, con quien te encuentres en el camino hay que saludarle nomás, tío, tía diciendo, después la gente dice, que eres buen chico, de lo contrario, dice ¿de quién su malcriado es?”

A partir de las frases expresadas se concluye que, el saludo es la llave para llevar las relaciones o interacciones personales en armonía sea dentro de la familia, en la comunidad; su omisión consciente o inconscientemente es un signo de desintegración, de desunión, de discordia, de antagonismo imperante entre los integrantes del grupo, hecho que no es deseable para las familias y comuneros aimaras.

4.3.7. La conversación – *aruskipt'aña*

En la interacción social cotidiana entre los miembros de la familia, de la parcialidad, del centro poblado el conversar, es un acto moral; la conversación cobra importancia cuando, después de cometer errores, como las ofensas se tiene que corregir las afrentas mediante la conversación, la manifestación de los motivos que generaron, mediante la petición de disculpas, las cuales se expresan a través de la palabra expresada verbalmente.

La conversación constante entre miembros de la familia, entre vecinos, entre comuneros es una muestra de aprecio, de afecto entre los miembros. El evadir la conversación significa enfado, resentimiento.

En una sociedad basada en la oralidad, en la palabra expresada verbalmente o *aru*, la conversación es primordial y adquiere una connotación de norma; entre las familias aimaras el *aru*, tiene características efectivas. Al respecto, Alanoca (2012) al tocar el tema de la aplicación de justicia en la comunidad, indica lo siguiente: aquí hay que destacar que el uso de la lengua es eminentemente oral;... no se utiliza ningún documento escrito. El juzgamiento es oral, directo e inmediato, en asamblea, es decir, es público. (pp. 70-71); además, señala que las normas y valores no están escritas en papel, sino en la memoria colectiva de los miembros de la comunidad, están entañadas en los mitos, ritos, proverbios, refranes (Alanoca, 2012, p.73).

La palabra expresada verbalmente o *aru*, entre las familias y comuneros aimaras es norma social que debe ser acatada; a través de las conversaciones las familias y comuneros aimaras corrigen sus errores; también, la expresión de una palabra equivocada u ofensiva, puede quebrantar la armonía, las buenas relaciones entre los comuneros aimaras. Las comunidades aimaras son eminentemente orales o verbales, aunque actualmente cuando se trata de asuntos legales, oficiales o formales se basan en documentos escritos en papel; sin embargo, la transmisión de su cultura, de sus creencias, de sus valores, de sus normas sigue siendo oral, al respecto presento un testimonio del comunero Carlos Arce C.:

“Ukxa mä qhawqha arumpikilla uka sixa achachilanakaxa, ‘nayraxa uñt’asisa, qhipaxa uñt’asisa, kupi, ch’iqa uñt’asisa sarnaqata, lluqalla unrti alxaskitata, jälla ukhamakilla tuqintasiwxixa.”

“Los abuelos lo dicen con unas cuantas palabras nomás, ‘viendo delante, viendo atrás, viendo a la derecha, a la izquierda tienes que andar, además dice: ‘muchacho no vas a estar mellando mi honra’, así, de ese modo te reprenden.”

En las comunidades campesinas, específicamente donde se ha observado, las ofensas con palabras o equivocaciones verbales, es decir, cualquier desequilibrio ocasionado sea material o espiritual se subsana, se resarce mediante el *aru*; es decir, mediante la palabra expresada verbalmente y no por escrito. En los casos graves, como daños materiales (daños de chacra, de pastizales) se compensa con la entrega de algún bien material a la persona afectada.

En seguida se presenta un testimonio de la comunera María Mamani Mamani, pobladora del sector Challacollo, centro poblado de Culta, respecto al valor del *aru* o expresión verbal, en las disoluciones de altercados:

“Tinintikayata ukaxa walilla, uraqtuqitsa jiskhisiwxapxi ukatxa, sumaptayirij sarapunthalla, ‘suma parlasipxma, jani jucha jakipxanti, ukhamaspawa, ukhamarakispawa sasa’; phamillkamasa juchsa jakipxilla, ‘ukhamapxirikthwa’, sasina intintisirakilla; yaqhapaxa mä luqhinakalla janirakilla intintikiti, wawanakapasa mayja chuymani, mayja mayja chuymaniraktansa wawaxa, janirakisa ma chuymanikiritaytanti.”

“Cuando yo tenía el cargo de teniente, había problemas por terrenos, tenía que ir siempre a apaciguarles, diciendo, ‘conversen cordialmente, no se ofendan, dando alternativas, o decir que puede ser de esa manera’; hay veces entre familiares se ofenden, otros también entienden; otros son unos locos que no entienden también, sus hijos son inconscientes, los hijos no todos somos conscientes.”

4.3.8. La honra u honor, dignidad – *ajanu wila*

En el presente apartado, se analiza el tema del honor aimara, comúnmente conocido como honra, su análisis se realiza en los siguientes aspectos: el honor y la exhortación aimara, la honra o vida con honor como fin del *suma jakaña*, la deshonra: un antivalor, tendencia de la generación actual hacia el deshonor, implicancia colectiva del honor y el deshonor, el comportamiento de los comuneros: su aprobación y reprobación de la comunidad.

Desde un punto de vista racionalista Schopenhauer (n. d.) define el honor de la siguiente manera: “el honor es la consciencia exterior y la consciencia es el honor interior” (p. 103), y precisa que, la parénesis “El honor es antes que la vida” o que “La vida y la salud no son nada; lo que los demás piensan de nosotros, esa es la cuestión”, pueden considerarse como una exageración y que en el fondo de la cual, late la verdad corriente (Schopenhauer, p. 94).

Según Schopenhauer (n. d.), el honor no contribuye a la felicidad del hombre, porque “cada cual vive principal y efectivamente en su propio pellejo, y no en la opinión de los demás” (p. 93), porque esa opinión exterior, ajena no está fundada en la moral pura. Es decir, los comentarios ajenos sobre uno, no son importantes, sino, lo principal es siempre lo que un hombre es, luego, lo que posee en sí mismo; porque su individualidad, es quien le acompaña en todo momento y en todo lugar y tiñe con su tono todos los acontecimientos de su vida (Schopenhauer, s/f., p. 51).

Sin embargo, para las familias y comuneros aimaras, el honor expresado como honra es primordial y moral; de ahí que, ellos transmiten a sus hijos, ahijados verbalmente exhortaciones relacionados con la observancia de la honra, como ejemplo, las frases mencionadas por el comunero Carlos Arce C. (a, b), las mencionadas por la comunera Juana Ramos L. (c), y las mencionadas por el comunero Gumersindo Condemayta N. (d):

a) *“Jichharaki jumaxa sarnaqaskitata jani walimpiraki, suma sarnaqasita, suma jakañaruki purita.”*

“Cuidado ahora, que tú estés andando con problemas, vas andar bien, vas llegar a vivir bien.”

b) *“Nayraxa uñt’asisa, qhipaxa uñt’asisa, kupi, ch’iqa uñtt’asisa sarnaqata, lluqalla unrti alxaskitata.”*

“Mirando hacia adelante, mirando atrás, mirando a la derecha, a la izquierda vas a andar, muchacho no vas a estar vendiendo mi honra.”

c) *“Jichhaxa jumanakaxa mayaru tukt’atajaptawa, jalla ukata jichhaxa mayaru tukt’atasinsti, jichhax panimaptax maynixa awki, maynixa tayka ukhama jumanakax utjapxataxa; phamillanaksa yäqapxatawa, awki tayksa yäqatawa, jalla ukhama sumawa utjasipxäta, janiwa parinunaksa, awki taykasa unrapsa alxapxatati.”*

“Ahora ustedes ya son uno solo, ahora ya que son uno solo, ahora de los dos uno es padre y otro es madre, así ustedes van a vivir; a los familiares van a respetar, a sus padres también van a respetar, así, bien van a andar, no van a vender la honra de los padrinos, ni de los padres.”

d) *“Nayra timpuxa janilla, sumalla sarnaqawapthxa, jaqina unrapasa alaña, parinu unrapasa alañirilla nayraxa, unramsa alitata, suyasa unra alitata.”*

“Antes no era así, hemos andamos bien, teníamos que ganarnos el respeto de la gente, de los padrinos, lo mismo se tenía que ganar la honra de la suegra, también la de uno mismo.”

Para las familias y pobladores del distrito de Acora, el vivir de acuerdo a las normas, a las costumbres establecidas, a los ideales o valores es sumamente valioso, debido a que, vivir digna y honradamente, sin cometer errores es un honor, es ganar el prestigio social, y ese comentario, esa aprobación, ese alago de parte de los comuneros es lo que les interesa.

Sin embargo, en el transcurso o recorrido del camino de la vida, una persona hay veces llega a cometer errores, equivocaciones y por ese hecho muchas veces los comuneros opinan, comentan desprestigiando el honor de esas personas. Pero, el desprestigio no termina en el individuo, sino, también envuelve a la familia, a la

parcialidad, a la comunidad; por estos motivos los padres, los padrinos de matrimonio, las autoridades comunales se preocupan principalmente por aconsejar, exhortar, educar a sus hijos, a sus ahijados, a los pobladores a que deben tener cuidado en observar las normas, las costumbres para conservar el honor.

Para las familias y comuneros aimaras, ganar la honra es su preocupación principal; en su vida cotidiana, en sus interrelaciones personales, los pobladores aimaras tienen mucho cuidado en reaccionar de manera precipitada y en expresar un exabrupto durante la interacción con otras personas.

Las personas que reaccionan acaloradamente en una reunión comunal o durante una conversación con algún vecino u pariente se desprestigian, mellan su imagen o reputación personal, familiar; es decir se difaman, a este hecho las familias y comuneros aimaras lo denominan “*unra willisiña*”, el cual quiere decir ‘regar el honor’ o simplemente, deshonorarse.

En seguida, al respecto se menciona algunas expresiones mencionadas por la pobladora Juana Arocutipa Pilco, de 66 años de edad:

- *Ukaxa, jani unra willisiñatakilla, kunsajiskhikitixa.*

Eso, para no deshonorarse no discutí.

- *Unra willisirikthxa sasalla, janixa arustatxiti.*

Diciendo, puedo deshonrarme, por eso no exclamé.

La honra es un premio que las familias y la comunidad otorgan a sus integrantes que son cuerdos, mesurados, templados, sobrios en sus interrelaciones con otras personas.

Como opuesto a la honra, está la deshonra, un antivalor indeseado, vilipendiado por los comuneros, al respecto la señora Juana Pilco Arocutipa, mencionó algunas frases relacionadas a la deshonra y a su prevención:

- a) “*Unra jani willisiña munasinalla uta masinapakampixa ch’ujukjixa, ukata pasinst’xakilla.*”

“Por no querer deshonorarse no ha discutido con sus vecinos, por eso ha guardado paciencia.”

- b) “*Yaqhapaxa jani wali sarnaqasnrakiy unra willisipxixa.*”

“Otros se deshonoran por andar mal, es decir por cometer adulterio, infidelidad.”

c) “*Awispaxa akhama ma chacha-warmixa nuwasrakilla nuwasiskixa, ukaxa janikirakilla walkitixa ukatxa jaljtawxapxilla, ukatalla unrxa apaqasipxarakixa.*”

“Hay veces la pareja de esposos paran peleando, eso no está bien, después llegan a separarse, por eso también se deshonran.”

d) A esas personas que se han separado les denominan: *unra apaqata warmi*, “mujer deshonrada”; *unra apaqata chacha*, “varón deshonrado”.

Al respecto una anciana de la parcialidad de Chancachi Central indicó diciendo “*jaqixa jichha pachanxa jinchu muruasnukamakjiwa*”, es decir, “la gente en estos tiempos se parece a burros con orejas mutiladas”, la informante con ésa metáfora se refería a que, las personas hoy en día ya no tienen moral. Al respecto la comunera Acela Arce Condemayta, también mencionó indicando lo siguiente:

“Las gentes en estos tiempos ya no son dignos de respeto, porque cometen infidelidad, adulterio (*janilla wali sarnaqxapxitixa*), las parejas *chacha-warmi* se separan, se divorcian, esas personas ya son desfigurados, deformados. A esas personas mayormente la comunidad ya no les respeta, ya no les obedecen, porque ya no tienen autoridad moral, esas personas no son solicitados para ser padrinos de matrimonios, incluso, más antes no podían ser propuesto para ser autoridades de la comunidad.”

En la mencionada entrevista, se aprecia que para las familias y comuneros aimaras es importante convivir con dignidad, en armonía con la pareja, con los parientes, con los vecinos para poder ganarse la honra u honor como premio de parte de la comunidad.

Para las familias y pobladores aimaras del distrito de Acora, lo más valioso y honorable es el vivir a nivel familiar, comunal y cósmico en armonía, acorde con las normas de conducta establecidas, para preservar el orden, el equilibrio social y cósmico.

En una sociedad comunitaria como la de los aimaras, la honra o la deshonra de uno de los integrantes, recae a todo el grupo. En relación, Llanque (1990) señala que, “el honor y el buen nombre de la comunidad tiene que ser resguardada, porque el bien o el mal que haga un miembro de la comunidad afecta a todos sus integrantes” (p. 47).

El comportamiento de los comuneros se encuentra en permanente valoración por parte de la comunidad, es decir, los actos de las personas son aprobados o reprobados por los demás comuneros, al respecto la comunera María Luisa Mamani M., mencionó diciendo lo siguiente:

“Suma sarnaqasipxixa ukaxa, janilla kunsu ist’ayaskiti, kumuniraranxa mintatakirakilla ukaxa, ‘janilla kunsu juchsa jakirikiti kunasa’, jälla ukhamraki sapxi; jaqixa uñaqasirakilla, ‘ukhamarakiwa sarnaqaskixa, akhamaraki sarnaqaskixa’, jaqixa parleh’ukisilla ‘ukhamakraksa sarnaqasixa ukaxa, ukhama nuwasikirakisa, jiskhisikirakisa’, jaqi uñch’uki phunchhawinakansa jiskhisiwxi, ‘jani walipxiti, ukata jiskhisiwxapxi’; ukata suma sarnaqastanxa, ukatxa, suma jakañaxa ukalla, suma sarnaqasipxma, suma sarnaqasiñani jivasaxa mayaki, jukakilla.”

“Cuando las personas andan bien [correctamente, cordialmente], ellos no hacen escuchar nada malo, en la comunidad no son mal vistos, dicen, ‘no sabe ser pleitista’, así dicen; en la comunidad las personas te observan y juzgan diciendo ‘así nomás está andando, así nomás anda’, las personas te murmuran ‘así nomás anda ese, para peleándose, discutiéndose’, las personas en las fiestas te miran y dicen ‘se pelean porque no están bien, [están enemistados, enfrentados], por eso están discutiendo’; por eso andamos bien [unidos, correctamente y cordialmente], eso es vivir bien; anden bien, nosotros andemos bien, unidos, eso nomás es.”

En la comunidad, la reputación, el prestigio de los padres depende mucho de los hijos desde pequeños, incluso hasta después que tienen pareja, están estrechamente vinculado a sus padres, al respecto la comunera María L. Mamani, agregó diciendo:

“‘Ese su hijo para peleándose’, así diciendo la gente te mira; si no eres conflictivo, ‘ese su hijo no le da noticias malas, no recurrió ni a la autoridad’, hay ese decir; también dicen, ‘andan bien nomas’, ese es vivir bien en esta vida.”

El ser conflictivo, pleitista, ofensivo, desintegrador, son actitudes reprobadas por la comunidad.

4.3.9. La reciprocidad – *ayni*

La reciprocidad, tema medular de la presente, se sustenta en la dinámica de interacción entre dos entes o seres, los cuales pueden ser entre humanos, humanos y la naturaleza, humanos y las deidades. En las interacciones cotidianas de las familias y pobladores del distrito de Acora, la reciprocidad es un principio tácito, elemental que trasciende los límites de la interacción a nivel humano.

Por su parte, Mauss (1979) al estudiar el ‘sistema de prestaciones totales’ en las sociedades llamadas primitivas, identificó que, entre los melanesios, polinesios, tribus australianas practicaban un sistema de intercambios de regalos o dones entre grupos, clanes, tribus, familias que teóricamente eran voluntarios; sin embargo, en la realidad eran sumamente obligatorios. Respecto a los objetos de intercambio que los grupos humanos realizaban en aquellas sociedades además de bienes o riquezas,

eran sobre todo gentilezas, es decir cortesías, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias (p. 160).

Además, Mauss (1979) señala que esa 'prestación total' comprende tres tipos de obligaciones: la obligación de dar, la obligación de recibir y la obligación de devolver (p. 204); esas obligaciones, en el contexto sociocultural de las familias y comunidades del distrito de Acora, actualmente, de manera similar se siguen practicando, y el vocablo equivalente vendría a ser *ayni*, (ayuda mutua o reciprocidad).

Al respecto Esterman (2006) señala, entre las familias y comuneros aimaras, las relaciones se rigen por la reciprocidad, es decir, por la correspondencia complementaria de actos y consecuencias, donde la reciprocidad es el principio, es el marco formal de todo obrar humano, porque el obrar en reciprocidad, implica preservar el equilibrio social, a nivel familiar y comunitario (pp. 259-260).

Con respecto a las formas de cooperación existente entre las familias aimaras, Albó (1985) las denomina como instituciones de reciprocidad, las cuales son: *yanapa*, *ayni*, *chari* o *ch'artaña*, *mink'a*, *sataqa*, *chiki*, *qhatichi*, *uñaqa*, *waqi*, *medieros*, *awatiri jaytata*, *turki*, *kala* (pp. 31-38), dentro de estas formas de cooperación, algunas de ellas también son practicados por las familias y pobladores aimaras del distrito de Acora, los cuales se mencionan en la tabla 6.

También, por su parte Llanque (1990), respecto a las formas de cooperación practicada entre las familias aimaras señala lo siguiente:

El trabajo comunitario, aunque ha sido afectado por el individualismo, todavía subsiste en la *mink'a* (ayuda solicitada), el *ayni* (ayuda recíproca con el trabajo) y el *arktaya* (dar una mano de ayuda).

En el usufructo de la tierra existe el sistema de *aparcería* con las denominaciones de *waki* o *chikata* (sistema en el cual el dueño de la tierra acepta a otra persona con la condición de que colabore con dos o más elementos: semilla, abonos, trabajo para repartirse en partes iguales la cosecha); *satja* o *phawja* son sistemas por el cual el dueño de la tierra permite usufructuar una extensión del terreno a una persona indigente, sin retribución alguna; *satja* para sembríos de tubérculos (papa, oca, etc.) y *phawja* para sembríos de granos. (pp. 47-48)

A partir de la información obtenida respecto a las distintas formas de amparo practicadas por las familias y comuneros del distrito de Acora, en sus diversas actividades agrícola-pastoriles, sociales, en la siguiente tabla, se menciona en sus propias denominaciones (en el idioma aimara), y enseguida se describe detalladamente cada una de ellas.

Tabla 6
Formas de cooperación o amparo aimara

N°	Formas de cooperación (en aimara)	Formas de cooperación (en español)
a)	<i>Ayni</i>	Ayuda mutua.
b)	<i>Yanapaña, khuyapayaña</i>	Ayuda
c)	<i>Mink'a</i>	Ayuda suplicada.
d)	<i>Chikata luraña</i>	Mediería
e)	<i>Waki, wakiña</i>	Cultivo al partir.
f)	<i>Maykipa luraña</i>	Usufructo de surcos intercalados.
g)	<i>Satjaña, phawjaña</i>	Asignar, separar surcos sembrados.
h)	<i>Chikata wawachayaña o churaña/katuña</i>	Criar ganados con la finalidad de distribuirse equitativamente las crías.
i)	<i>Llamayjasiña</i>	Ayudar a escarbar papas al dueño a cambio de obtener algo de los mismos tubérculos.
j)	<i>Awatjasiña</i>	Pastar rebaños para el dueño a cambio de obtener productos de pan llevar u otros bienes.
k)	<i>Arkt'ayaña</i>	Ayudar de paso a alguien que se encuentra desamparado, necesitado de ayuda.

a) *Ayni* – ayuda mutua

A partir de las entrevistas realizadas se deduce que, el *ayni* es un hecho dinámico, que funciona como un elemento fundamental en la estructura social de las familias y comunidades aimaras, el *ayni* es el componente que enlaza, une, teje la red social de los aimaras.

La práctica del *ayni* o ayuda mutua, entre vecinos, comuneros ha sido y aún es un mecanismo que contribuye y a la vez pone de manifiesto su *suma jakaña* o vivir bien con los demás.

Al respecto, Albó (2009) señala que a partir de numerosas prácticas de reciprocidad como del *ayni*, *waqi*, *umaraqa*, etc., las redes entre familias, dentro y más allá de la comunidad, se van haciendo cada vez más tupidas (p. 30).

El dar, recibir dones luego devolverlos, es un mecanismo que las sociedades autóctonas han practicado para organizarse y garantizar la vida y la convivencia de sus miembros. Mediante la práctica del dar, recibir y devolver los dones, presentes o regalos los miembros de las familias, de la parcialidad, del entorno natural se mantienen integrados; en el presente contexto cultural, a esa costumbre le denominan *ayni*, al respecto el comunero Gumersindo Condemayta Nayra, indicó diciendo lo siguiente:

“a nuestros vecinos, familiares que se encuentran necesitados de ayuda de fuerza de trabajo hay que ir a poyarlos sin que te lo pida, luego ellos de la misma manera vienen a apoyarte cuando necesites ayuda con fuerza de trabajo.”

A partir de las entrevistas y de la misma convivencia con las familias y de las observaciones de las fiestas, se ha identificado la siguiente dinámica del *ayni*, la cual funciona en ida y retorno, en forma cíclica. Las categorías con los que se expresan son:

- *Aynisiña, aynisiri saraña* – ir a brindar cooperación

Acción que consiste por parte de una persona o familia en ir a cooperar con el vecino, pariente que se encuentra realizando una determinada actividad sea laboriosa o festiva.

En correspondencia, la persona que recibió la cooperación es denominada por el cooperante como *ayniya*, es decir, ‘mí cooperado’, lo cual indica que esa persona que recibió la cooperación estará en deuda con su cooperante.

- *Ayni phuqaña, ayni phuqiri saraña* – ir a devolver la cooperación recibida

Las personas que recibieron la cooperación de parte de las personas cooperantes, son denominadas como *aynipa*, es decir, ‘su cooperado’, lo cual indica que están en deuda con esa persona cooperante.

Motivo por el cual, en correspondencia, las familias y comuneros practican el *ayni phuyiri saraña*, acción que consiste por parte de una persona o familia cooperada, en ir a devolver la cooperación recibida; la devolución puede ser en la misma cantidad o valor, también agregando algo más a lo recibido, dependiendo a las posibilidades de las familias.

El *ayni*, consiste en realizar una cooperación con el propósito de que, posteriormente será devuelto. Es decir, es una cooperación mutua entre dos personas o seres, realizado en un tiempo presente y devuelto en un tiempo próximo. No obstante, el *ayni* tiene un ámbito amplio, no se reduce solo a la cooperación con bienes, sino también comprende a los servicios y las relaciones sociales y mitológica-simbólicas.

Asimismo, a partir de las conversaciones entre los comuneros se extrajo el siguiente proverbio, “*aka pachanxa kunasa phuyasikiwa*” es decir “en este mundo todo tiene su pago” o “todo lo que se hace se paga”. De la mencionada frase se deduce que, para los aimaras, los favores que se brindan son prestados, lo cual significa que posteriormente deben ser devueltos.

Entonces en un mundo así, lo que se obra tiene su propia recompensa y por lo tanto es preferible obrar de acuerdo a las normas establecidas.

Por otra parte, se debe considerar que, el *ayni*, (vocablo muy trillado en el ámbito académico), incorpora en su concepto a las categorías *jalxataña* y *tumpaña* (el desarrollo de estas categorías se encuentra en las siguientes páginas).

En la vivencia de las familias y comuneros aimaras del centro poblado de Chancachi se observó diversas manifestaciones relacionadas a la interacción o reciprocidad, tales como la práctica del intercambio mutuo de alimentos preparados (fiambre), bebidas, hojas de coca, frutos, productos de pan llevar, fuerza de trabajo.

Estas formas de *ayni* o cooperación recíproca consisten en:

- Bienes: dinero, productos de pan llevar, bebidas = *jalxata*, *tumpaña*.
- Bienes simbólicos: ofrendas, bebidas, aromas = *waxt'a*, *ch'alla*, *phusttha*.
- Servicios: fuerza de trabajo o mano de obra = *yanapt'a*, *arktaya*, *phayna*.

- Actitudes: tratos entre personas, tratos con la naturaleza = *uñjaña, uñant'aña, arunt'aña*.

En el ámbito de las labores productivas - cotidianas, como en la siembra, en el aporque, en la cosecha, en la trilla las familias practican el *purapata yanapt'asiña*, es decir, el ayudarse mutuamente con la fuerza de trabajo, la cual se resume en la frase "*natakiraki, ukata jumatakiraki*", "para mí, luego para ti", tal como se puede apreciar en las figuras 55, 56, 57, 58 y 59.

Las prácticas de compartir recíproco, de ayuda mutua en forma permanente mantienen unido, enlazado, en vínculo a las familias aimaras del distrito de Acora, y la vez pone de manifiesto, el espíritu de vida comunitaria.



Figura 55. Integrantes de una familia cooperando en labores de siembra de papa.



Figura 56. Integrantes de una familia cooperando en labores de aporque del cultivo de papa.



Figura 57. Integrantes de una familia cooperando en labores de procesamiento del chuño (papa deshidratada).



Figura 58. Integrantes de una familia cooperando en labores de frotado del chuño (papa deshidratada).



Figura 59. Integrantes de una familia cooperando en labores de corte del cultivo de cebada.

Concepción mitológica del *ayni*

Para el *jaqi* (hombre aimara) ‘el *ayni* está en todo’ y a su vez ‘todo es *ayni*’. En esta perspectiva, Esterman (2006) menciona que, la ética andina tiene cómo fundamento axiológico la relacionalidad universal de todo lo que existe, la cual está vinculado a los principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad (p. 248).

En el contexto cultural aimara, el *ayni* trasciende las relaciones sociales y tiene su origen en su cosmovisión, en la concepción mitológica del espacio y tiempo (cosmos), como se aprecia en la figura 53. La reciprocidad o *ayni* entre las familias y comuneros es un principio medular en las relaciones sociales cotidianas, la misma que tiene sustento en su cosmovisión.

En la tabla 7 se presenta algunas frases expresadas en las conversaciones cotidianas de los comuneros.

Tabla 7
Iwxanaka exhortaciones aimaras relacionados con la reciprocidad-ayni

N°	Recomendaciones aimaras	Traducción al español
a)	<i>Akapachanxa kunas aynikiwa.</i>	“En este mundo todo es <i>ayni</i> – recíproco.”
b)	<i>Jaqi masisaruxa yanapt'añawa mānixa yanapt'atarakiwa uñjasxataxa.</i>	“A nuestros semejantes hay que ayudarles, un día también tú serás ayudado.”
c)	<i>Tayka awkisa janiwa jachayañati jachapaxa lik'jamawa ch'ach'iri.</i>	“No se debe hacer llorar a los padres, sus lágrimas permean como el aceite, un día también te encontrarás como ellos.”

En la ética andina, la reciprocidad –bien por bien o mal por mal–, es un principio cósmico y universal de equilibrio, es una norma (Esterman, 2006, p. 253), la cual indica que, en los procesos de interacción cotidiana humana debe practicarse, de lo contrario se termina en un desequilibrio cósmico, social.

En esta perspectiva, la categoría *ayni*, juega un rol importante en las relaciones humanas y en la relación hombre - naturaleza, es una norma de conducta, que regula las interacciones humanas y la relación del hombre con su entorno natural, al cual lo ha deificado.

b) *Yanapa, khuyapaya – ayuda*

En el léxico aimara existen y se utilizan vocablos como *yanapaña*, que significa ayudar, apoyar, cooperar; *khuyapayaña* que significa solidarizarse, amparar; *phayna* que significa también apoyar, ayudar y *phaynt'aña* ayudar sumándose con la fuerza de trabajo.

Con relación a la ayuda o amparo practicado entre las familias aimaras, la señora Magda Huarcaya Arocutipa, pobladora de la localidad de Acora, señaló diciendo:

“En el campo, tanto en el pueblo entre familiares, entre vecinos siempre nos apoyamos, cuando el vecino o algún pariente que es alferado (anfitrión) en las fiestas, el apoyo no solamente consiste en llevar cajas de bebidas o dinero, sino también, algunos cuando no tenemos dinero apoyamos a los alferados llevando algún material faltante, por ejemplo las mujeres llevamos ollas, utensilios de cocina, combustible para cocinar, y luego nos ponemos a cocinar, en cambio los varones apoyan con fuerza de trabajo, y de eso no se cobra, eso queda como un apoyo, y cuando a mí me toque pasar cargo de alferado, ellos también así vendrán a apoyarme por su propia voluntad, sin que le avisemos; también pueden venir con cajas de bebidas, en ese caso, en otra fecha cuando esa persona tenga otro cargo que pasar, también ya tengo que ir llevando cajas de bebidas, puede ser la misma cantidad u algo más, eso es *ayni* nomas, eso después se devuelve.”

La solidaridad, la generosidad - *khuyapt'ayaña*, practicada entre las familias aimaras, no hace que sean calificadas como personas permisivas, bondadosas, caritativas, filantrópicas, ya que estas prácticas en la sociedad moderna, asentadas en las ciudades también practican, pero a diferencia del contexto aimara esas prácticas, se caracterizan por ser momentáneas, por ser liderados por alguna institución como las parroquias, la iglesia católica en momentos críticos, ejemplos de ellos tenemos, las caridades, las donaciones, las colaboraciones de algunos personajes como actores, artistas, de algunas familias pudientes, de algunas empresas privadas. Sin embargo, en el contexto sociocultural de las familias aimaras las prácticas de solidaridad, generosidad, reciprocidad, equidad, integridad es espontánea, mecánica, involuntaria, algo inherente, porque las familias, los comuneros aimaras viven a diario, permanentemente practicando la reciprocidad, la generosidad, la solidaridad; es decir, es normal, propio, común. El *suma jakaña* basado en la práctica de la ayuda y el compartir mutuo eslabonado por el respeto y el cariño entre las familias y comuneros aimaras es un modo de vida, donde la práctica de la solidaridad, la generosidad es común, porque es parte fundamental de sus vidas; al respecto la comunera María Luisa Mamani, dijo lo siguiente:

“*Aka kampunxa ukampipunilla utjastanxa, markanxa qullqilla qullqikirakilla.*”

“En el campo se vive con el vivir bien siempre, mientras en la ciudad solo con el dinero.”

Con el vocablo *ukampipunilla*, se refiere a la expresión ‘con el vivir bien siempre’.

Por lo cual, el ‘vivir bien’ es decir el *suma jakaña*, es un medio por el cual se garantiza la vida de todos, como señala Grillo (1993a); Rengifo (1991); J. Van Kessel y D. Condori Cruz (1992) es un acto de “criar la vida”; es decir, es un medio por el cual se ‘cría la vida’, pero a la vez es un fin (*telos*), porque lo que se busca es vivir en armonía con todas las formas de vida existentes en la *pacha* (cosmos), en otras palabras, se cultiva el vivir bien para seguir viviendo bien, expresión donde nuevamente aparece el sentido del *ayni* o reciprocidad entre el medio y el fin.

Ámbitos de cooperación obligatorios/voluntarios

Entre las familias y comuneros del distrito de Acora, se practica cooperaciones en las diversas actividades laborales agrícola-pastoriles, en los acontecimientos vitales del *chacha-warmi*, en el matrimonio, en el techado de la casa, en el fallecimiento, a los cuales los comuneros asisten de manera obligatoria e incondicional a cooperar en esos acontecimientos vitales; esas colaboraciones entre familias nucleares, entre comuneros que consiste en dar, recibir y devolver son el material, el trama con el cual se enlazan el tejido social. Las cooperaciones como el *yanapt'a*, el *khuyapaya* son actos morales implícitos de reciprocidad o *ayni*; respecto a ello Silva (1998) señala:

■ En cualquier relación dentro de una estructura social toda persona sabe que de ella se espera que se comporte de acuerdo con determinadas normas que impone la sociedad, y esta condición se justifica esperando que las demás personas hagan lo propio. (p. 222)

En el contexto sociocultural aimara todo acto moral o inmoral tiene su *ayni* – reciprocidad, como señala Esterman (2006) “reciprocidad significa a cada ‘bien’ o ‘mal’, como resultado del acto de un elemento cósmico, corresponde de manera proporcional un ‘bien’ o ‘mal’ por parte del elemento beneficiado o perjudicado” (p. 253). “Estos patrones de conducta del pueblo aimara están ligados por la práctica de una moral originada por su cosmovisión” (Polar, 1991, p. 131).

Entre las familias y comuneros aimaras aún persiste la costumbre de asistir de manera obligatoria a eventos o episodios vitales, al respecto la comunera Juana Ramos Laura, indicó lo siguiente:

“*Panichasirimpiru, utachasirimpiru, jiwirimpiru sarañapuniwa siwa.*”

“Al matrimonio, al techamiento, al entierro, dice que hay que ir siempre.”

Tabla 8
Ámbitos de cooperación aimara obligatorios

Nº	Espacios de cooperación (en español)	Espacios de cooperación (en aimara)
1	Matrimonio	<i>Panichasiwi</i>
2	Techado de casa	<i>Utachaña</i>
3	Fallecimiento	<i>Amayani, almani</i>

En acontecimientos como en la celebración de la unión de una pareja, en el techado de la casa, en el entierro de difuntos, como se muestra en la tabla 8, los comuneros indican que, siempre hay que ir a ayudar, a cooperar, a acompañar sin que haya una previa invitación y/o condición alguna, debido a que se está obligado social, moralmente a participar; además, indicaron que, a este tipo de acontecimientos desde antes siempre se iba a cooperar, aunque actualmente continúan practicando, pero ya no con esa misma rigurosidad como practicaban las generaciones anteriores.

La comunera Juana, además indicó que, “en un matrimonio, las colaboraciones consistentes en dinero, -el prendado de billetes a los novios- no son considerados como bienes a ser devueltos, sino son un apoyo económico para que la nueva pareja pueda tener recursos para establecerse, para consolidar su vida material. En el techado de una casa, de manera similar se practica las cooperaciones, para construir y techar una casa, los vecinos, los parientes iban donde el *utachiri* (dueño del techado), llevando algún tipo de material (paja, sogas, palos) o productos comestibles (chuño, papa), bebidas para aportar en el techado.”

Estos apoyos en bienes, en fuerza de trabajo entre familiares, vecinos son de carácter implícito, es decir, sobreentendidos, los cuales posteriormente son devueltos, aunque en un inicio pareciera que fueran colaboraciones o regalos.

En cuanto a la asistencia en los entierros de difuntos, los comuneros indicaron que es obligatorio ir al entierro del difunto; al respecto, el comunero Gumersindo Condemayta Nayra, mencionó indicando que:

“Este hecho natural es inevitable, por eso siempre hay que ir a enterrar al difunto en su sepultura.”

La cooperación, la ayuda - *yanapt'a*, es una costumbre, un hecho institucionalizado, es una norma implícita entre los comuneros. Aquí una frase utilizada de parte de los padres para orientar (formar) a sus hijos:

“Sapa jaqi yapu lurasiskiri uñjasinxá ch'ujukiwa sarxatt'asqaña yanapt'iri, janiwa inaxa uñch'ukiñati., janiwa satakiti lurañaxa.”

“Al ver a personas solas que se encuentran trabajando en la chacra, hay que acercarse a ayudar por propia voluntad, no hay que quedarse mirando sin hacer nada, no se debe de esperar a que te lo soliciten.”

El mensaje de la mencionada exhortación, superficialmente hace entender que las familias, los comuneros aimaras se caracterizan por ser bondadosos, solidarios, caritativos; sin embargo, ello es una percepción errónea, debido a que en el fondo de la expresión “el ayudar a alguien por propia voluntad, por obligación social y moral”, yace la noción implícita de *ayni*, ‘hoy por mí, mañana por ti’; porque la persona quien ha recibido la ayuda sea en bienes, en fuerza de trabajo sabe tácitamente que está en deuda con la persona de quien recibió la cooperación; de la misma manera, la persona que brindó apoyo sabe que esos bienes, fuerza de trabajo brindado, posteriormente en otra ocasión similar, le serán devueltos. En otros términos, esas ayudas brindadas tienen un trasfondo económico, social e ideológico-cultural.

c) *Mink'a* – ayuda solicitada

La *mink'a*, en el contexto cultural actual, consiste en la súplica que hace una persona a otra, para realizar una determinada actividad que requiere de fuerza de trabajo colectiva; ese favor solicitado puede ser remunerado y/o compensado con otro favor por parte del solicitante, sistema al cual le denominan *ayni*.

La diferencia entre *ayni* y *mink'a* reside en que, en el *ayni*, el apoyo o asistencia de las personas es espontáneo, mecánico, es decir, el cooperante acude a apoyar sin que nadie le suplique; en cambio en la *mink'a*, el quien requiere de apoyo, es

el quien recurre a solicitar el apoyo de las demás personas y recién esas personas o persona suplicada presta su apoyo; la *mink'a* es siempre una colaboración solicitada, suplicada anticipadamente y ese favor puede ser remunerada o compensada con la devolución de otro favor, es decir “favor con favor”.

En palabras, la diferencia entre el *ayni* y la *mink'a*, radica en que el *ayni* es voluntario, nace de la iniciativa del cooperante; mientras que, en la *mink'a*, el cooperado, es el quien toma la iniciativa acercándose a cada persona solicitando ayuda para realizar una determinada actividad que requiere de fuerza colectiva.

d) *Chikata luraña, chikatjasiña* – mediería

Cuando una persona no tiene terreno, trabaja por la mitad, diciendo - la mitad para ti y la otra mitad para mí -. Es una forma de cultivar la tierra, donde en el momento de la siembra el dueño y su aportante se dividen los surcos de la parcela sembrada por la mitad y en forma equitativa. En esta forma de aparcería, el dueño del terreno no trabaja, el quien trabaja es el quien no tiene terreno, el dueño pone terreno y su semilla, mientras la contraparte pone la fuerza de trabajo o mano de obra y su semilla, por lo cual, el quien no posee terreno, es quien hace el barbecho, los aporques de la chacra y en el momento de la cosecha cada quien recoge sus productos de sus partes. Esa contrapartida es pactada para un periodo de tres años.

Sin embargo, los vocablos aimaras *chikata luraña*, podrían ser traducidos por el término español mediería, la cual significa como se indica a continuación.

La mediería es un contrato agrícola de asociación en el cual el propietario de tierras (llamado concedente) aporta una finca rural y un agricultor (llamado mediero) aporta su trabajo y herramientas, se dividen, generalmente en partes iguales, el producto y las utilidades de la finca trabajada. La dirección de la finca rural generalmente corresponde al concedente. (Wikipedia, 2016)

En otros términos, la mediería se refiere a “aquellos acuerdos basados en la entrega, en tanto renta, de una proporción fija de la cosecha por parte de los campesinos a los propietarios” (Roniger, 2017, párr. 1).

Mientras las personas que acordaron trabajar en forma de mediería, se le denominan *chikata luriri*, es decir medieros, término que hace referencia a “cada una de las personas que va a medias en la explotación de tierras, cría de ganado u otra actividad o negocio” (Gran Diccionario de la Lengua Española, 2016).

e) *Waki, wakisiña* – cultivo al partir

De la anterior forma de usufructuar, se diferencia por la tenencia de surcos intercalados; en esta forma de usufructuar, el quien no tiene terreno pone la semilla para ambos y el dueño solo va a recoger sus productos en la época de cosecha.

De la misma manera, en ésta forma de aparcería las familias suelen realizar por un periodo de tres años, siempre iniciando en el primer año con la siembra de papa, en el siguiente año con la siembra de quinua y terminando en el tercer año con la siembra de cebada.

Sin embargo, para Albó (1985) *waki* es una institución que consiste en un intercambio de tierra y semilla – una especie de arreglo de compañía, aparcería, o al partir – pero en pequeñas cantidades y entre iguales, sin que uno sea el capitalista y el otro el trabajador; pero, a diferencia que sucede con los contratos criollos, el *waki* es una forma de contrato donde el dueño del terreno como el dueño del producto realizan juntos todos los trabajos, y al final se reparten la cosecha. Para garantizar la equidad del reparto, se asignan surcos alternos a cada uno (pp. 35-36).

f) *Maykipa luraña* – intercalar

Consiste en cultivar una parcela bajo la modalidad de contrapartida entre el dueño y un aportante, con la característica de que los surcos sembrados son distribuidos en forma intercalada.

g) *Sataqaña o satjaña, phawjaña* – asignar surcos sembrados

Consiste por parte del dueño de la parcela en otorgar al colaborador unos surcos para que pueda sembrarse por el favor o fuerza de trabajo prestado, en esta forma de usufructuar, el colaborador o cooperante los surcos otorgados lo siembra con su semilla, y sigue apoyando al dueño en los aporques e incluso en la cosecha,

pero recoge sus productos solo de la parte asignada. Esta forma de usufructuar mayormente se practica a nivel familiar, muchas veces los padres les otorgan unos surcos a sus hijos recién casados, ya que estos no cuenta con yunta de toros para trabajar la chacra en forma exclusiva o es que se encuentran realizando otras labores y no disponen de tiempo, entonces los padres le asignan unos surcos sembrados para que puedan cultivarlo y cosechar de esa parte.

La diferencia entre *satjaña* y *phawjaña* consiste en que *satjaña*, se refiere al sembrío de tubérculos como papa, oca, izaño, habas, olluco; mientras *phawjaña*, se refiere al sembrío de granos como cebada, trigo, chili, quinua, kañihua. Pero, el asignar surcos sembrados a alguien, no solamente es realizado por parte de los padres a favor de sus hijos recién casados, sino, también los hijos asignan o separan surcos sembrados para sus padres, cuando ellos ya son de mayor edad, es decir ancianos, porque ya no se encuentran en condiciones físicas como para trabajar la chacra. La asignación de surcos sembrados ya sea de parte de los padres a sus hijos o viceversa, no es definitiva, es solo por una campaña agrícola.

h) *Chikata wawachayaña churaña/katuña* – criar por mitad

Cuando una persona o familia no posee ganado propio y no cuenta con dinero, llega a tenerlo mediante el sistema de crianza y cuidado del ganado a cambio de una cría; lo cual consiste en que la persona que no posee, se suplica a las personas o familias que tienen mayor número de ganados, para que le conceda un ganado hembra para criarla y cuidarla a cambio cuando se preñe la primera cría o camada se quede con él o ella y la segunda cría o camada es devuelto junto con su madre a su dueño. Los tipos de ganado que se adquieren de esta forma son, vacunos, equinos, ovinos, porcinos. Esta forma de aparcería es pactada entre el dueño y la parte responsable en forma verbal y no bajo un documento escrito, tampoco en presencia de alguna autoridad, mayormente es practicado entre familias que se conocen.

i) *Llamayasiña* – escarbar por productos

Es una modalidad mediante el cual las personas, las familias que no poseen terreno para cultivar obtienen productos de pan llevar, la cual consiste en ir a ayudar a escarbar donde las familias que tienen mayores cultivos de papa, oca.

En épocas de cosecha las familias que no cuentan con cultivos de papa y para proveerse de dicho tubérculo, acuden donde las familias que tienen chacras de papa para apoyarlos con su fuerza de trabajo escarbando y a cambio de su trabajo, el dueño les retribuye con cierta cantidad de papas, a esa retribución de productos por fuerza de trabajo prestado le denominan *paylla*.

j) *Awatjasiña* – pastar por algún bien

Consiste en que una persona pastorea los ganados de otra persona, a cambio de ello el dueño del ganado por su servicio al pastor le provee su merienda, si es por un solo día y si es por varios días le provee productos de pan llevar. Estas son formas de usufructuar la merienda del día, los productos para preparar en la casa.

k) *Arkt'ayaña, arkt'ayawaña* – ayudar de paso

En las labores agrícolas, cuando se ve a una sola persona trabajando la chacra, las personas que lo ven acuden a ayudarlo; *arkt'ayaña* consiste en apoyar de paso, a las personas que requieren una ayuda sea con yunta de toros, con fuerza de trabajo; esta forma de cooperación se expresa en los distintos momentos de la labor agrícola, tales como: con la yunta de toros en los momentos de roturación de los terrenos, en los momentos de siembra; con la fuerza de trabajo en los momentos de aporque, en los momentos de subir la carga a la acémila.

4.3.10. El ir a visitar y ver – *tumpt'iri saraña o tumpt'aña*

Tumpasiña. Echarse de menos. Verbo que se usa para la visita entre padres, padrinos, y ahijados que se realiza en la fiesta de Carnaval (*anata*) (Van Den Berg, 1985, p. 186).

Significa la primacía de estar siempre todos juntos, unidos, su opuesto es, relegar, dejar de lado, abandonar y por lo tanto desintegrar, quebrar la unidad, la integridad de la familia, de la comunidad.

Fernández de Henestroza (como se citó en Albó, 2009) señala que el vocablo aimara *tumpasiña* se puede traducir por: “ir a visitar, ir a ver, ir a percatarse ocular y personalmente de alguien o de algo propio o considerado como propio, y por tanto muy querido, muy amado, muy apreciado por uno. Un ir a echarse de menos”.

El vocablo *tumpt'aña*, para los aimaras del contexto del distrito de Acora, significa recordarse, traer a la mente a algo que es parte o propio de uno y que se echa de menos, porque se siente un vacío al no estar presente ese algo (un familiar, un objeto personal querido). Ese vacío generado necesita ser resarcido, por ser parte de uno. En las fiestas, ese vacío, ese echarse de menos se enmienda a través de la presencia, del acompañamiento y cooperación al alferado con algunas cajas de bebidas o presentes denominadas *jalxata* como se puede apreciar en las figuras 60 y 61, también, mediante la ayuda o *yanapta* por parte de las mujeres en la preparación de la comida, tal como se puede ver en las figuras 4 y 15, estas cooperaciones luego pasan a ser considerados como una ayuda o favor prestado - *ayni*, lo cual posteriormente es devuelto. De ésta manera, mediante el *tumpt'aña* - el hacerse presente por echarse de menos a los familiares, parientes, vecinos; mediante el *ayni* - la cooperación mutua con los familiares, vecinos, parientes se teje la red de relaciones sociales (Radcliffe-Brown, 1993, p. 317-318) de las familias y comuneros aimaras. Las costumbres como el *tumpt'a*, el *ayni* son elementos de la estructura social del pueblo aimara, los cuales le han permitido sobrevivir hasta tiempos actuales y permiten seguir apostando por su porvenir.

El *tumpt'asiña*, es una costumbre de las familias aimaras, que en el fondo expresa el principio de integridad y unidad del hombre aimara; ello se manifiesta en las *jalxata* o *jalxatanaka* (cooperaciones con cajas de bebidas) que realizan los parientes, vecinos, familiares a los alferados, quienes incluso llegan desde otros departamentos del país para estar presente con sus parientes-alferados, algunos llegan con toda la familia completa, para estar presente y de esa manera estar juntos y unidos con sus familiares.

En el Vocabulario de la Lengua Aymara de Bertonio (2011/1962), se encuentran vocablos aimaras que en la actualidad aún es hablado por las familias y comuneros de la zona de Acora, por ejemplo, *jalxataña*, *jalaxatirini*, *jalaña*; el vocablo *jalxataña*, según Bertonio (2011/1962) quiere decir, 'caer encima' y el vocablo *jalaxatirini*, indica, 'uno que tiene quien le favorezca', mientras el vocablo *jalaña*, significa, 'volar y también correr el agua por los ríos y los hombres' (p. 351).

El significado del término *jalxataña*, pone de manifiesto el esquema mental autóctono de la cooperación, la cual no es una obligación racional, basado en ir a

apoyar porque es necesario, sino, la cooperación es la reunión mecánica, indeliberada de los bienes y servicios; por lo cual, el vocablo *jalexata* como cooperación, vendría a ser ‘la ayuda que viene por sus propios medios’. Dentro de este modo de vida, las cooperaciones no son deliberadas, dudadas, sino, son ejecutadas, sin que sean solicitadas, de ahí la frase: “*yapu lurasiskiriruxa sarxatt’askañakiwa yanapt’iri*”, “al quien se encuentra trabajando su chacra hay que acercarse y ayudarlo sin esperar que te lo soliciten”. La cooperación en las interacciones tanto cotidianas como en acontecimientos sociales, vitales de las familias y comuneros aimaras es tácita, implícita.



Figura 60. Jalxata: cooperantes ingresando con bebidas para apoyar al alferado para que amenice la fiesta (Foto: Aniversario de la comunidad de Ccapalla-Acora, 22 de marzo del 2017).



Figura 61. La pareja alferado recibiendo las *jalxata* o *apxata* de los cooperantes. (Foto: Aniversario de la comunidad de Ccapalla-Acora, 22 de marzo del 2017).

La categoría *tumpt'a*, *tumpt'asiña*, afirma que el *jaqi* aimara tiene fortalecido su identidad, su sentimiento de pertenencia a su comunidad, a su familia, a su grupo, a sus costumbres, podría decirse que, el pueblo aimara es un felino (*puma*), es una serpiente (*katari*) que yace adormecido y frente a cualquier tipo de opresión, exclusión político, económico, social, cultural despertaría y se vendría como un enjambre de abejas, cuando se les violenta tan solo a una de ellas.

La práctica del *tumpt'a* o *tumpt'asiña* indica que, las familias y comuneros aimaras no viven solos, separados a pesar de años de subordinación, ellos viven en integridad, entretejidos por las redes del afecto, cariño (*munasiña*), de la solidaridad (*khuyapayasiña*), de la reciprocidad (*ayni*), del sentimiento de unidad (*mayacht'asiña*).

Por otra parte, el ir a visitar, también es denominado como *sart'aña*, *uñant'iri saraña*, es decir ir a visitar a algún pariente o a un vecino con el propósito de verlo, de percatarse de su estado o situación de salud física, emocional en que se encuentra. Es una de las formas de *tumpt'a*, que consiste en ir a ver o visitar a su casa a alguien propio que se encuentra alejado con la finalidad de saludarlo, acompañarlo y percatarse de la situación o estado en que se encuentra el ser

querido. En seguida se presenta una descripción sobre una visita familiar, presenciada por el autor.

El sábado, 02 de julio del 2016, la señora Carmen hizo un viaje de visita por encargo de su mamá la señora Juana Arocutipá, quien es madrina de bautismo de una comunera que vive en el sector Challacollo del centro poblado de Culpa; para realizar esta visita Carmen, antes de viajar compró de la plaza del pueblo de Acora panes, frutas y un kilo de fideos para llevar como un presente a la ahijada, una vez hecho la compra, en seguida se dirigió con destino al centro poblado de Culpa, sector Challacollo, lugar donde reside la ahijada de su mamá; luego casi al llegar, Carmen antes de bajar de la combi (automóvil) aprovechó preguntar a las personas que se encontraban en el carro, por la ubicación de la casa de María Mamani, ahí una mujer respondió indicando que ella conocía su casa y que incluso son vecinas, ella muy amablemente se dio la molestia de guiarla hasta la casa de María Mamani, la ahijada de la señora Juana. Ya cerca a la casa, la mujer voluntaria, llamó en voz alta exclamando, ¡María, María!, luego salió una señora, era María la ahijada de mamá de Carmen, al encontrarse ambas se saludaron con un abrazo, María dijo a Carmen, *sutimama* (madrina), y Carmen la respondió “*ahijada tumpt’iriw jutawtxa*”- “ahijada vine a verte”, luego María le dijo “*walxaya jutawstajxa, tumpt’irisa akanakwa utjasisktxa, past’aniwmaya utaru*”- “aquí vivo, qué bueno que has venido a verme, pasemos a la casa”, pero antes Carmen se despidió de la señora quien hizo el servicio de guiarla hasta la casa de María; en seguida, una vez ingresado a su casa, María emocionada empezó a llamar a su padre diciendo: “papá ven, sal del cuarto, ha venido a visitarnos mi madrina”, él emocionado y apresurado con el apoyo de un bastón salió de su habitación, y ella sacó unas frazadas tejidas y los extendió encima de la vereda de adobe e invitó a que Carmen tomara asiento sobre lo extendido, luego la presentó a su padre diciendo “él es mi papá, ya es de mayor edad, tiene 91 años”, él era un anciano que caminaba con cierta dificultad, pero se expresaba lúcidamente. En ese momento del encuentro y saludo, el anciano saludó efusivamente y agradeció la visita de Carmen, a quien le dijo *sutimama* (madrina), el anciano recalcó diciendo “ha venido a visitarnos la madrina, ha venido del pueblo”, de esa manera María y su papá recibieron a la hija de su madrina, luego Carmen, sacó de su bolso el presente que llevó para regalarla (*waxt’a*), diciéndoles, “ahijada sírvete”, le entregó una bolsa de pan, una bolsa de

fideos, mandarinas y María sorprendida recibió agradeciéndola en la falda de su pollera, después ingresó a su habitación y sacó papás sancochadas y un queso para comer, también preparó una taza de mate caliente para los visitantes; luego, Carmen también alcanzó una mandarina al señor Casimiro, papá de María, él muy agradecido se recibió e inmediatamente empezó a pelarla, pero antes de servirse, el señor Casimiro expresó ciertas palabras, como “*walxalla sutimamaxa jutt’awchixa, akhamsa walxalla apxart’aniwchixa, siñur jisukristu walikilla wintist’ma, trawajupsa wintist’akmaya tatitu*”. “qué bueno, que vino a visitar la madrina, qué bueno que trajo este presente, señor Jesucristo bendice su trabajo, Dios bendícela”, de esa manera el papá de María, hizo una oración de agradecimiento a Jesucristo y pidió por la prosperidad de su madrina y recién se sirvió la fruta.

4.3.11. La comunitariedad, el colectivismo, el holismo – *taqpacha*

El error de un integrante sea de la familia, de la parcialidad o de la comunidad alcanza a todo el grupo, en términos comunes podría decirse “*por uno pagan todos*”; de la misma manera que existe el amparo por parte de los miembros de la familia, de la parcialidad, de la comunidad, también existe el desprestigio de todo el grupo, “porque el bien o el mal que haga un miembro de la comunidad afecta a todos los integrantes; pues un comunero es el representante de su comunidad fuera de ella” (Llanque, 1990, p. 47).

Referente al holismo, Grillo (1993a) señala que, una de las características de la cosmovisión andina es el holismo, la cual consiste en el sentimiento de unidad del mundo y de pertenencia a una comunidad que vive en uno; es una concepción que indica, que el mundo andino es un mundo comunitario, colectivista, de amparo donde cada forma de vida existente es importante (p. 24-25). En este entender, “la cultura andina es colectivista, porque corresponde a su concepción del mundo-holístico, en el que no cabe división ni separación alguna” Grillo (1993b, p. 199).

Calestani (2013) señala que, el “individuo tiene que ajustarse a lo que se requiere de él o ella: de lo contrario, él o ella no se considerará como una persona moralmente sana.” (p. 27), de manera similar Alcántara (1995) indica que, “la libertad individual, es un valor que no funciona en la tradición campesina andina” (p. 19).

La libertad individual, en el contexto sociocultural aimara no es un valor, “en la parcialidad, en la comunidad no puedes vivir a tu parecer, a tu antojo”, señalan los comuneros. Por lo cual se deduce que la libertad individual no es un principio ético de la sociedad aimara, como sí lo es para las sociedades liberales.

El individualismo, la libertad individual como un principio fundamental de vida como lo es para la sociedad moderna contemporánea, probablemente no tuvo espacio en la mentalidad y conducta de las familias y de la comunidad aimara, sino, siempre pensaron y actuaron de manera colectiva, comunitaria; esta proposición se puede afirmar al identificar vocablos aimaras y sus significados que están relacionados con el colectivismo, la comunitariedad, la armonía, la unidad tales como: *aynt'asiña* (reciprocidad), *yanapt'asiña* (ayuda mutua), *munasiña* (afecto mutuo), *tumpt'asiña* (el percatarse mutuo), *khuyapt'ayasiña* (la solidaridad mutua), *uñant'asiña* (la visita mutua), *waxt'asiña* (el compartir mutuo), *jawst'asiña* (el invitarse mutuo), *aphapt'asiña* (la colecta entre todos), *arkt'ayaña* (apoyar de paso), *pampachasiña* (la reconciliación), *suma jakasiña* (vivir bien), *suma aywinaqaña* (buen convivir), *suma sarnaqaña* (buen caminar), *suma utjaña* (buen morar), *suma manqt'asiña* (tomar alimentos sin excluir a los demás), *suma uñjasiña* (asistirse con cariño), los cuales son vocablos y frases propios de una sociedad colectivista y generosa, al respecto tendría razón José Fernández de Henestrosa, como se citó en Albó (2009, p. 29) al señalar que la lengua aimara es una “lengua de ángeles”, aunque en la realidad a las familias y a la comunidad no siempre lo encontramos tal como se mencionó, ellos también viven en su cotidianidad con diversas dificultades, pero el *suma jakaña* sigue siendo un principio rector de vida.

4.3.12. La unidad (inclusión, integridad) – *mayacht'asiña*

Suma jakaña es vivir unidos, sin desintegrarse, el siguiente principio, mencionado por el intelectual boliviano Fernando Huanacuni, en una entrevista realizada por Florencia Mujica en el país de Bolivia, “*Que todos vayamos juntos, que nadie se quede atrás, que todo alcance para todos y que a nadie le falte nada*” (“Nuestra cosmovisión plantea,” 2013, párr. 2), es un principio ético, una norma comunitaria de las familias y comuneros aimaras. En nuestro ámbito de estudio, también se pudo identificar principios similares como en la siguiente expresión: *Qalpachaniruwa churarapitata isk'anakarus, jach'anakarus janmayniruw,*

khuskhata churarapitata, traducido al español dice: “*Me lo vas a dar a todos, a pequeños y adultos, sin exceptuar a nadie, me lo vas a dar a todos por igual*”, el mencionado principio es expresado por los alferados (anfitriones) en sus fiestas, quienes indican a sus ‘servicios’ (meseros), de que deben atender a cada invitado, a cada visitante que esté presente en la casa, alcanzando los platos de comida preparados, como se puede apreciar en la figura 23; de manera similar en las fiestas de carnavales, los alferados acostumbran compartir los alimentos mediante la *warta*, como se puede apreciar en la figura 62, donde todos los asistentes danzarines, músicos, espectadores, acompañantes, vecinos, familiares e invitados del alferado (anfitrión) de la fiesta comparten los alimentos puestos sobre una tela extendida.



Figura 62. El compartir del fiambre colectivo - *warta* en una fiesta de carnaval, donde todos los asistentes se sirven los alimentos sin excluir a nadie.

4.3.13. La colecta – *apthapi*, *apthapiña*, *wartapiña*, *irthapiña*, *jaqthapiña*

El *apthapi* es la colecta o recolecta de materiales, dinero, alimentos, provisiones. En las comunidades del distrito de Acora, se suele practicar uno de los gestos y/o actos más sublimes, el *ququ apthapisiña*, el cual consiste en la recolección del fiambre o alimentos preparados en una sola manta o *inkuña*, generalmente es realizado por las madres de familia, una vez reunido los alimentos en un solo lugar, recién de ahí

todos los presentes se sirven, como se puede ver en la figura 63, donde cada quien coge los alimentos de su lado correspondiente, sin invadir el lado de los demás, ya que tal hecho implica faltar respeto al vecino, o al compañero.

En el *apthapi* de la merienda, que siempre es practicado entre las familias, sea en cualquier tipo de reuniones sociales, reuniones familiares se pone de manifiesto la concepción de unidad-*mayaki*, de equidad-*khuskha*, de integridad-*taqpacha*, donde no hay exclusión, ni marginación; sino, una concepción de colectividad, de holismo.



Figura 63. El fiambre comunitario aimara o compartir colectivo.

Respecto a la costumbre del *apthapi*, una comunera, mencionó diciendo:

“En las fiestas, en el momento del almuerzo, al alferado se le apoya [*jalxata* o *tumpa*] aportando merienda consistente en papa sancochada, chuño sancochado, habas sancochada, panecillos de harina de trigo, de quinua freídos en sartén (*thajthi*). Esta colecta lo realizan todos los asistentes (*tumpiri*), en seguida el alferado también pone unas porciones de maná, galletas, a esta colecta de alimentos preparados se le denomina *apthapi*, *warthapi*.”

Otra de las costumbres practicadas en las fiestas patronales, de carnavales, es el *llika*, la cual, consiste en realizar la colecta de alimentos para la merienda del tercer día de la fiesta por parte de los alferados (anfitriones) del primer y segundo día. Esta acción es realizada, cuando el grupo no tiene a alguien quien se responsabilice

del tercer día de la fiesta. Para el almuerzo del tercer día o *llika uru*, los dos anfitriones de los días anteriores y otros cooperantes realizan el *warta*, hecho que consiste en reunir, poner sobre unas mantas largas tejidas, la merienda consistente en papas peladas cocidas al vapor, panecillos llamados *thajti*, chuño, habas, carne sancochada cortadas en pequeños trozos, quesos cortados también en pequeños trozos, maná de maíz, para luego ser compartido por todos los presentes; sin embargo, cuando el grupo es de mayor cantidad, son divididos en dos a tres pequeños grupos, la banda de músicos, los bailarines, los familiares y vecinos de los alferados, para quienes también, los alferados ponen sobre una manta pequeña los mismos alimentos, y son distribuidos en forma proporcional de acuerdo al tamaño de cada grupo.

Por otra parte, se tiene otra categoría actualmente hablada por las familias y comuneros del distrito de Acora, es el vocablo *irthapi*, que quiere decir recolectar. Las familias y los comuneros aimaras en las comunidades practican la colecta del dinero, esto es una forma de reunir una cierta cantidad de recursos, según se requiera. Entre los miembros de una familia cuando tienen gastos que afrontar, lo que hacen es reunir dinero, a través del aporte de cada miembro de la comunidad o familia.

Al respecto, se pudo observar un caso de *irthapi*, era la época de roturación del terreno, esa vez tres hermanas reunieron cierta cantidad de dinero para pagar al dueño del tractor por el servicio de roturación de un terreno cedido por sus padres; para hacer roturar y pagar al operador del tractor, las hermanas comisionaron una de ellas, la hermana comisionada fue al lugar e hizo roturar el terreno en un solo tiempo, sin considerar las divisiones con sus hermanas; luego, en el momento de la siembra, las tres hermanas se dividieron los surcos de manera intercalada.

4.3.14. El compartir – *waxt'aña*

La costumbre de convidar, de compartir, para las familias y comuneros del ámbito del Acora, es un principio ético, es el código moral para entablar cualquier tipo de contacto social, es decir para tejer relaciones sociales.

Tabla 9
Formas de compartir-waxt'a practicado entre familias y comuneros aimaras

N°	Formas de compartir	Lo que se comparte
a)	El convite familiar.	Chicharrón de chanco, asado de carne de res.
b)	El compartir mutuo o intercambio entre vecinos, familiares.	Alimentos o productos de pan llevar, bebidas, fiambre, panes, frutas.
c)	El compartir del quien ha llegado de visita o retornó después de un viaje.	Panes, frutas, bebidas, dulces, galletas.

La tabla 9, es un extracto de las formas de compartir practicados por las familias y comuneros del distrito de Acora, los cuales en seguida se desarrolla.

Las familias y comuneros aimaras, acostumbran convidarse fiambres, como se puede ver en la figura 64, también bebidas, frutas, panes; inclusive señalaron que antes acostumbraban invitarse entre familiares, vecinos para compartir un poco chicharrón de chanco.

Entre las familias aimaras el *waxt'aña* - convidar es sustancial a pesar de las ofensas, al respecto el comunero Alfredo Yampasi Samo narró lo siguiente:

“Antes, nuestros padres se invitaban, mi tía traían siempre chicharrón, mi prima también siempre traía, diciendo: “invitaré a mi hermano”, a pesar de que nos hemos ofendido, eso es buena vivencia pues, con mi prima que vive al costado estamos llevándonos bien nomás.”

Respecto al compartir el *yatiri* Andrés Chuquimia, poblador de la provincia de Yunguyo, en una entrevista indicó lo siguiente, “practicar el *waxt'a* o convidar es primordial, ya que contribuye a aplacar los ánimos de envidia, de resentimiento, de rencor, de odio de las personas hacia uno, por eso no hay que olvidarse de esa costumbre, siempre hay que convidar bebidas, alimentos, fiambres a los vecinos, a los familiares, aunque sea un poco para no despertar la indiferencia, la apatía de ellos”.



Figura 64. El compartir del fiambre de una familia.

La presente entrevista correspondiente a la fecha, 25 de julio de 2016, trata sobre el *purapata waxt'asiña* o compartir mutuo o intercambio de presentes, una experiencia narrada por el comunero Francisco Condemayta Canchaco:

“en veinte cuatro de setiembre a mi primo vamos a [recibirle], no tenemos papa, por eso dijimos, compraremos para convidarlo-*waxt'añataki*, ella (se refería a su esposa) ayer ha ido al pueblo y ya hizo hacer morón (granos de cebada pelada a máquina), a los que van a venir, aunque sea a tres kilos les invitaré, dice que en la costa ellos eso quieren, también quieren *aku* (harina de chili tostado); dice que ella (su esposa), conoce a las personas, también tengo un sobrino que vive en la costa; ese, dice que cuando le invitó no se sirvió inmediatamente, lo puso a un rincón, y a ella le dio cólera; mientras otros dicen, ‘la tía ha venido de la sierra’, ella sabe llevar *waja* (papa horneada en terrones) con queso, y su *ch'aku* (geofagia) preparado, así sabe llevar listo como para comer, -a mi hijo para trabajar en taller de mecánica le saben pedir prendas de seguridad y a buscar eso, sabemos ir-, después para retornar de allí, bien nomás nos han despachado con frutas, [mi primo], compró pan de Torata, con eso, diciendo, ‘allá invitas a un pedacito aunque sea’; eso es *suma jakaña* (vivir bien, bonito), eso nomás es siempre el cariño.”

En seguida presento una observación realizada sobre la llegada una ex pobladora de la parcialidad de Chancachi Central, que años atrás había migrado a la ciudad de Arequipa, y que en los carnavales llegó a visitar a su familia; ella, luego de llegar a la casa de sus padres, se dirigió a saludar a su vecina que en ese momento se encontraba en su casa; para ir a saludarla, ella llevó unos cuantos panes y frutas que había traído, y al saludarla la convidó diciendo:

- *Akaki apt'aniwtha, jumanakaxa kunjama utjasisipksta.*
Les traje este presente y ustedes cómo se encuentran.

Y la vecina respondió diciendo:

- *Pay suma apankirisa.*
Gracias por traer.

Y en seguida, la vecina también le invitó su fiambre diciendo:

- *Näna ququjaxa akhamakiwa.*
Mi fiambre es así nomás.

Su fiambre consistía en *k'ispiño*, habas, chuño y papas sancochadas; luego continuaban con su conversación.

El compartir mutuo, es una costumbre establecida que se debe cumplir siempre, por ejemplo, cuando un comunero o comunera convida fiambre, el receptor también está en la obligación de devolver (*kutt'ayaña*) en señal de agradecimiento con otro fiambre o refrigerio que lleva. La costumbre de convidar, de compartir entre las familias y comuneros aimaras, es fundamental en las relaciones sociales cotidianas.

El convidar es uno de los principios morales en la interacción social de las familias, es el código moral para entablar cualquier tipo de contacto social en el contexto sociocultural aimara.

En una entrevista realizada a la comunera Dominga Yampasi A., respecto al significado social de *waxt'asiña* o *purapata waxt'asiña*, que traducido al español quiere decir, compartir o convidarse mutuamente, mencionó diciendo que,

“El compartir o convidarse entre dos personas, pone de manifiesto el *munasiña*, el afecto, el cariño o amor que existe entre ambas personas.”

Y precisó mencionando que, “es un compartir de cariño mutuo”, por lo cual, se deduce que a través de la práctica del compartir mutuo, las familias, comuneros del distrito de Acora, renuevan su afecto, su cariño, su aprecio mutuo.

En la parcialidad de Chancachi Central, la frase “cuando te convidan también tienes que convidar”, es un principio ético practicado por las familias.

El compartir, la cortesía es un distintivo de la familia aimara, al respecto el testimonio del comunero Francisco Condemayta Canchaco:

“*Ukalla nayaxa suma sarnaqasiña jistxa, ukhama, kunaraki jiwasa, akhama suma manqt'asiñani, suma parlt'asiñani ukakipunilla suma jakañaxa.*”

“Eso digo que es andar, caminar bien, así, lo nuestro qué es, así vamos a comer juntos, vamos a conversar cordialmente eso siempre es vivir bien.”

A partir de las entrevistas realizadas se llega a entender que, la práctica del convidar, del compartir pone de manifiesto el cariño existente entre familiares, vecinos, por ende, el *suma jakaña* es decir, el buen convivir; asimismo expresa el sentimiento colectivista subyacente. En el contexto de las familias y comuneros aimaras, mediante el compartir, el convidar fiambres, frutas, panes, bebidas, hoja de coca se teje las relaciones sociales.

4.3.15. El cariño – *munasiña*

A través de las entrevistas realizadas se ha identificado otro de los valores éticos elementales del *suma jakaña*, es el *munasiña*, vocablo aimara que en español significa cariño, afecto, estima, aprecio, además el término aimara *munasiña* vendría a ser el equivalente del concepto identidad o sentimiento de pertenencia. El vocablo *munasiña*, también ha sido castellanizado como *sintisiña*, la cual proviene del término sentir, sentimiento.

El valor afecto o cariño es la base sobre la cual se estructura las relaciones sociales entre las familias y comuneros, al respecto se presenta el testimonio del comunero Alfredo Yampasi Samo:

Recuerdo antes mi papá, mi mamá, mis abuelitos, decían:

Khäxa uta jarawxipilla uka sarañaspawa jaqixa jiwakxalla uñch'ukisirikchixa.

Aquel ya está desatando el techo de la casa, hay que ir, la gente nos miraría mal.

Sino vas a apoyar a tu familiar, a tu vecino, la gente dice de ti: ¿ese no tendrá sentimiento de su familia, de su vecino?

Mi mamá por eso decía:

Kuna wirasa utjasiskchixa uka layku sarawxañaspawa.

Cómo estará viviendo, por ese motivo habría que ir [a apoyar].

La expresión *cómo estará viviendo*, manifiesta sentimiento, preocupación, en otras palabras, cariño, afecto.

Asimismo, el cariño, el afecto entre las familias y comuneros se expresa a través del compartir, del convidar el fiambre, la bebida, panes, frutas, hoja de coca: el aprecio, el afecto, el cariño también se manifiesta mediante la cooperación, es decir, la ayuda o *yanapt'a* con la fuerza de trabajo, con bienes, como dinero, bebidas o

jalxata, los cuales también pasan a ser *ayni*, es decir una reciprocidad de forma indirecta, porque esos favores también son devueltos de manera inmediata o en lo posterior.

En comparación con el pasado, algunos comuneros aimaras nos dijeron que anteriormente el *munasiña* era más arraigado que en la actualidad; sin embargo, ese sentimiento de colectividad, de unidad, de identidad con el paisano, con el aimara *jaqi*, con la familia, con la parcialidad, con la comunidad, con el barrio aún subyace en la mentalidad, en el subconsciente del comunero aimara.

Con respecto al cariño como un valor ético del *suma jakaña*, ABA (2010) señala que, “con cariño y respeto sobra para vivir. Esto implica que sólo nuestra abundante solidaridad y reciprocidad existente entre familias y con la naturaleza hace que la satisfacción de las necesidades materiales sea alcanzable para todos” (p. 26).

Por su parte Medina (2011) parafraseando a Rengifo, señala que la ‘vida dulce’ es,... “un modo de vivir austero y diverso, lubricado por el cariño que no excluye a nadie” (p, 54).

4.3.16. El buen humor – *k’uchiki sarnaqaña*

En relación al buen humor, el comunero Carlos Arce C., mencionó en el idioma aimara lo siguiente:

“*Suma jakañaxa, suma sarnaqasiñalla, q’uma, jani kulirasisa, jani jiskhisisa, jani inkañasisa, jälla ukalla suma jakañaxa, nãxa k’uchikirakisa sarnaqasthxa, sumakirakisa, ukalla.*”

“Vivir bien, andar bien, sano, sin renegar, sin discutir, sin engañar, eso es *suma jakaña*, así como me ves a mí yo ando alegre, tranquilo, eso es.”

Uno de los componentes elementales del *suma jakaña* es el vivir de buen humor, andar sin renegar, sin estar discutiendo, es decir, andar alegre, tranquilo, contento, radiante.

Desde una perspectiva individualista Schopenhauer (n. d.) también señala que,

“los bienes subjetivos, tales como un carácter generoso, un cerebro robusto, un humor alegre, un cuerpo bien organizado, y en perfecta salud, o de una manera más general; alma sana en cuerpo sano, esos son los bienes

supremos y más importantes para nuestra felicidad...Pero lo que más que nada contribuye a nuestra felicidad*, es un humor jovial”. (p. 52)

El mal humor se expresa, menciona el comunero Carlos Arce C., en el saludo, por ejemplo,

“cuando las personas se encuentran en el camino, y en esos momentos estamos de mal humor, hay veces no nos saludamos bien, ‘eeh...’ así nomás nos saludamos, tal vez esté renegando o qué le habrá sucedido, tal vez está enojado, uno no sabe.”

Con respecto al andar de mal humor el comunero Gumersindo Condemayta Nayra, mencionó indicando lo que sigue:

“Jichha timpuxa janikiwa, k’ataki achichtna k’atakirakiw, nayrasti lliyatunka, pataka, pataka tunkani, pataka tunkapayani jakiritaynaxa, ukhamalla jakiritaynaxa, uka suma sarnaqasinalla jakipxixa jukxa, ukhama jucha jakiskañani, uka q’illi q’illi, nayraxa q’illi q’illi sarnaqañaxa utjiriti, janiwa utjiriti.”

“En estos tiempos ya envejecemos rápido, antes vivieron más de noventa, cien, ciento diez, ciento veinte años vivieron, así vivieron, eso consiguen andando bien, si así vamos a estar riñéndonos, eso de estar resentido, resentido, antes no había eso, de estar andando resentido, resentido.”

Se recuerda una anécdota, en un viaje de la ciudad de La Paz hacia Desaguadero en el país de Bolivia, en una combi (vehículo de pasajeros), un señor de mayor edad, que viajaba, ante una situación de lentitud con que conducía el chofer, exclamó una frase diciendo “a mal tiempo paciencia y buen humor”, así de esa manera ese pasajero, ayudaba a calmar la tensión elevada de los demás pasajeros quienes se encontraban mal humorados.

El *suma jakaña* depende de factores como el buen humor y otros, tales como se mencionó el comunero Carlos Arce C., en el siguiente testimonio:

“En la comunidad vivir bien habría, cuando no haya envidiosos, no haya egoísmo, ni andemos de mal humor, ni habría chismosos, si todo eso lográramos, claro pues, va ser felicidad, sería vivir bien, bonito; pero, hay veces los comuneros se enfrentan, se discuten entre ellos, ahora ya es peor.”

Visto las entrevistas y una anécdota respecto al buen semblante, se concluye que el ser alegre, optimista, jovial es uno de los elementos del *suma jakaña*, que debe ser practicado permanentemente y que no debe ser olvidado durante los momentos de interacción social cotidiana.

* El autor, se refiere a la basta riqueza interior individual, especialmente a la inteligencia, a los placeres intelectuales, los cuales son más duraderos.

4.3.17. La fidelidad, la lealtad – *wali sarnaqaña*

Para el *suma jakaña* de una pareja *chacha-warmi* es fundamental preservar la fidelidad mutua, según las personas entrevistadas, respecto una pareja que vive bien, sin cometer adulterio, infidelidad, (en el idioma aimara) le dicen, *walikiwa sarnaqasipki* – están andando bien, es decir, están viviendo bien; sin embargo, cuando incurren en la infidelidad o adulterio le dicen *janiwa wali sarnaqapkiti* – no están andando bien, es decir, no están viviendo bien.

Para las familias y comuneros del distrito de Acora, mantener la fidelidad entre los cónyuges es primordial, de manera similar en el en la época incaica al parecer la fidelidad conyugal también era un principio normativo de la vida conyugal, al respecto Van Kessel (1992, p. 122) a partir de obras de cronistas señala que en el incanato “el divorcio no existía y el adulterio constituía un crimen contra el orden social, económico y político”, costumbre que actualmente se sigue manteniendo entre las familias de las comunidades aimaras, donde la infidelidad, el adulterio forma parte de la deshonra o deshonor de los cónyuges - *chacha warmi*.

4.3.18. El acuerdo o consenso – *maya amtawiruki puriña*

Los comuneros entrevistados señalaron que, “para el *suma jakaña*, una pareja conyugal *chacha-warmi* antes de tomar decisiones ambos conversan y recién se ponen de acuerdo, hay veces, solo uno de ellos toma decisiones sin consultar a su pareja, por eso tienen las discusiones y eso les lleva a vivir mal”.

Respecto a la convivencia entre los comuneros, los pobladores entrevistados señalaron que “los comuneros en las reuniones juntamente con sus autoridades deben ponerse de acuerdo, y no deben andar separadamente *t’aqá t’aqá*, deben andar unificándose, poniéndose de acuerdo entre todos, solo así pueden llegar a conseguir logros para su comunidad.”

Por su parte Choquehuanca (2010, p. 12) señala, el Vivir Bien es el camino donde, mediante el consenso comunal tomamos nuestras decisiones, resolvemos nuestros conflictos; porque la participación de todos es muy importante para que todos tengan las mismas oportunidades y a la vez puedan ser escuchados; mientras en la democracia, existe el sometimiento, donde las minorías se someten a las mayorías o las mayorías someten a las minorías. Asimismo, Huanacuni (2010, p. 39) indica, en

el entorno del Vivir Bien, en nuestras comunidades, la convivencia es alcanzada por medio del consenso diario entre todos.

4.4. *Suma jakaña*: Una sabiduría de las familias y comuneros aimaras

Antes de continuar con el desarrollo del presente acápite, se menciona definiciones de términos de racionalidad, racionalidad andina a partir autores que estudiaron la realidad sociocultural andina.

Respecto al concepto de racionalidad Peña (1993) menciona que “es un proceso mental que se va conformando y estructurando según las necesidades de sobrevivencia en confrontación con el reto que plantea el medio geográfico, la tradición y las creencias” (p. 3).

En relación al tema, una pobladora del sector de Challacollo del centro poblado de Culta, del distrito de Acora, la comunera María L. Mamani Mamani, mencionó diciendo:

“Aquí en el campo siempre exigimos *suma jakaña*, sin embargo, en la ciudad es dinero y nada más que dinero; mientras que en el campo hay que hacer la chacra, por eso antes de realizar cualquier actividad, con nuestra pareja siempre tenemos que ponernos de acuerdo, por ejemplo, diciendo –Juan, hoy día iremos hacer la chacra–; aquí en el campo así nomás andamos.”

Por su parte, Peña (1993) menciona que, la construcción de terrazas agrícolas, canales de irrigación prehispánicos, fue realizada a puro músculo humano, posiblemente través de la reciprocidad, la solidaridad, que actualmente con nuestro comportamiento individualista difícilmente podemos concebirlo a cabalidad (p. 13).

Para las familias y comuneros el *suma jakaña*, ha sido un medio que ha contribuido y contribuye a mantener la continuidad de sus vidas, de su cultura a través de sus diversas instituciones, a pesar de los procesos o cambios sociales, políticos, económicos, tecnológicos que han venido experimentando a lo largo de su historia. El *suma jakaña* como un modo de vida colectivista de las familias y comuneros aimaras, ha sido y es un mecanismo mediante el cual solucionaron y solucionan actualmente sus diversas necesidades mediante la práctica de la reciprocidad o ayuda mutua y las diversas formas de amparo.

Sin embargo, para comprender la racionalidad aimara, antes debemos tener un concepto más amplio de lo que es racionalidad, el cual no debe ser reducido únicamente a la razón y a la lógica, al respecto Esterman (2006) señala que, la racionalidad no consiste únicamente en pensar racionalmente, tampoco se reduce solo a la razón (nous, logos, ratio), sino es una concepción más abstracta, es el producto de un esfuerzo integral (intelectivo, sensitivo, vivencial) del ser humano para orientarse en el mundo que le rodea (p. 100-101).

En esta perspectiva, la racionalidad andina es una racionalidad no racionalista, porque el ser humano andino no accede a la realidad mediante la razón, sino a través de una serie de capacidades no-racionales como sentimientos y emociones, y la ciencia andina, es el conjunto de la sabiduría (*sophia*) colectiva acumulada y transmitida a través de las generaciones, la cual es el producto de una experiencia vivida amplia y meta-sensitiva, donde las concepciones religiosas, éticas y mitológicas no están desligadas de esa sabiduría (Esterman, 2006, p. 115-120).

Con respecto a la moralidad y la racionalidad humana, Llanque (1990), señala que existe una relación o asociación conceptual entre ambas categorías, para los aimaras el comportamiento moral de una persona está relacionado con la racionalidad; mientras el comportamiento antiético-inmoral está relacionado con la irracionalidad, este último estaría tipificado con el comportamiento de un animal, como del perro (p. 91).

En seguida se presenta una comparación de las categorías racionalidad e irracionalidad a partir de los mismos términos lingüísticos aimaras expresados por los comuneros en sus conversaciones cotidianas.

Tabla 10

La sensibilidad como sensatez y la insensibilidad como insensatez

Racionalidad	Irracionalidad
<i>Amuyut'asiri</i> - sensato	<i>Jani amuyt'asiri, jani amut'ani</i> - insensato
<i>Lup'isisa saranaqiri</i> - el que anda reflexionando	<i>Jani lup'isisa saranaqiri</i> - el que anda sin reflexionar
<i>Chiqapa jaqi</i> - persona moral	<i>Phinq'awisa jaqi</i> - persona inmoral
<i>Jaqi</i> - humano	<i>Jani jaqiña, anu</i> – ser inhumano, “perro”
<i>Uñanuqt'asiri</i> - reflexivo	<i>Jani uñanuqt'asiri</i> - irreflexivo
<i>Chuymani</i> - consciente	<i>Jani chuymani</i> - inconsciente
<i>Munasiri</i> - sensible	<i>Jani munasiri</i> - insensible
<i>Khuyapayasiri</i> - compasivo	<i>Phiru jaqi, jani khuyapayasiri</i> - cruel
<i>Suma jaqi</i> - generoso	<i>Uñisq'ara</i> - egoísta

Como se puede ver en la tabla 10, para las familias aimaras la sensatez es sinónimo de generosidad, mientras la insensatez es sinónimo de insensibilidad, de crueldad.

La conducta de las personas es juzgada según sus actos, al respecto la señora Juana Pilco Arocutipa, pobladora de la localidad de Acora, mencionó lo siguiente:

“El *jaqi* (humano) es compasivo, mientras que el *anujaqi* (perro) es cruel; los humanos son comprensibles y acogedores porque tienen *chuyma* (consciencia), saben reflexionar; en cambio el ‘perro’ es inconsciente, indiferente, no reflexiona, es insensible, es un animal.”

A partir de lo expuesto, se llega a entender que, el ser humano (*jaqi*) tiene consciencia (*chuyma*), es generoso (*khuyapayasiri*); mientras su opuesto es lo inconsciente, el que no tiene consciencia (*jani chuymani*), el insensible, el cruel (*phiru jaqi*), y es estigmatizado como una persona que no sabe comprender, no sabe perdonar.

En relación al tema, a continuación, presento una frase aimara que se recogió en el trabajo de campo, “*qhipa nayra uñanuqt'asisawa sarnaqaña*”, es un proverbio aimara que traducido al español dice, “se debe vivir viendo el delante y lo posterior”, esta frase resume la vivencia cotidiana de las familias, es una sabiduría, es un principio rector de vida de las familias y comuneros aimaras.

En seguida, se analiza frases en aimara, extraídas de conversaciones de comuneros.

- “*Jupaxa jaqikiwa sullqapawa niyasa ma anuxa.*”
“Él es bueno, en cambio su hermano es un ‘perro’.”
- “*Uka istanshanxa jaqinakaxa mä anunakawa, janiwa khuyapt’ayasipkaspati.*”
“En esa comunidad las personas son unos ‘perros’, no son compasivos.”
- “*Ukaxa anu jaqiwa, janiwa qurpt’aniwkitusa.*”
“Esa persona es insensible, no quiso ni alojarme.”
- “*Jaqixa khuyapayasiriwa, anukiwa janixa.*”
“Las personas como humanos son generosos, mientras los animales no los son.”
- “*Ukaxa jaqiwa, arunt’asiri, yanapt’asiri, khuyapt’ayasiri kunawa.*”
“Esa persona es humana, sabe saludar, sabe ayudar, incluso es solidario.”

En las frases mencionadas en aimara, se identifica que resalta la palabra “*anu*”, que quiere decir en español perro; por lo cual, se entiende que existe una analogía, una asociación del comportamiento inmoral del hombre, con la de un animal como la del perro, porque, según las familias, el perro no sabe pensar, no ve el delante (*nayra*), no ve lo posterior (*qhipa*).

En las frases, también se manifiesta que existe una correlación entre la consciencia, la sabiduría con el afecto, la generosidad, la compasión; mientras la inconsciencia con la crueldad, la insensibilidad, la indiferencia.

Es decir, para las familias y comuneros del distrito de Acora, la consciencia, el estado de lucidez, implica tener un sentimiento altruista, ser compasivo y acogedor con los demás, por lo cual la sensibilidad (tener cariño, afecto) es una característica propia del *jaqi*, del ser humano; mientras la insensibilidad, la inconsciencia es propio del animal, son características asociadas al perro.

4.4.1. *Thaki* y *suma sarnaqaña*: el camino y el buen andar aimara

En seguida se pasa a analizar el significado de la expresión lingüística, *suma sarnaqaña*, la cual, traducido al español, quiere decir ‘andar o caminar bien’, y literalmente significaría ‘buen caminar’; sin embargo, desde una perspectiva metafórica no se refiere al solo hecho de caminar en un sentido físico o dar pasos firmes y estéticos; sino, se refiere al buen comportamiento, a la conducta que deben cuidar las personas en el seno de la familia y de la comunidad.

Al respecto, Coarite (2015) señala que, en la mentalidad aimara, la vida es un camino con un inicio y un recorrido, cuyo recorrido a veces puede presentar contratiempos y que van a requerir siempre de *iwxá* (consejos, exhortaciones). Por su parte, Albó (2009) menciona que, “tanto entre los aimaras como en otros pueblos andinos, toda la vida de cada individuo es concebida como caminar, en una creciente madurez expresada sobre todo en el mayor servicio a la comunidad” (p. 30).

Traduciendo literalmente el vocablo *suma jakaña*, para Eliana Apaza, coordinadora de la Asociación Suma Yapu – Juli, también es, buen caminar (Ishizawa, 2013).

El vocablo *thaki*, traducido al español es camino, es el camino por el que todos nos vamos realizando socialmente a lo largo de la vida dentro del tejido social. (Albó, 2009, p. 29). Según Bertonio (2011/1962), *thaki* es, camino, senda, atajo (p. 488).

Por su parte Alanoca (2012) señala que *suma sarnaqaña*, “connota el andar bien, evitar discusiones sobre todo de pareja, familia y comunitaria. Es más, connota la interrelación con la biodiversidad” (p. 59).

4.4.2. Los cuatro cardinales del *suma jakaña*

En seguida se expone el testimonio del comunero Carlos Arce C., sobre los cuatro principios vitales del convivir bien o *suma jakaña*, en la dimensión de interacción socio-ética de las familias y comuneros aimaras.

“Uñtma, akajalla pachachixa, akapachachixalla, uraqiphana akapacha, es esta casa, es el cubo, jumaxa uka taypiru sayt’awxtaxa, jälla ukaruwa nayaxa samamäxa achachilxamäxa, ‘lлуgalla kha nayra uñt’asita, aka qhipa uñt’asirakitawa, isti uwistiru urint’asiwxma, khä nayra uñt’arakita, aka qhipaxa uñt’arakitawa jichhaxa kupi laru uñt’asirakita, ch’iqä laruma uñt’asirakitawa, jälla ukhamawa sarnaqitata; akapacharuwa taqxatxa, alaxpacha, akapacha rispitu, ukatxalla ukaru alaxpacha tiyus awki, sasaxa aytasipxehij, pachamama santa tierra sasa.

Ukxa, nayaxa, rispitañjama munirjamapunthwa, jani rilijiyunakchisa, porque de la tierra nos ha creado pues Dios, aka laq’atxaya jaqiptayawchisti, uraqita apsusnaya jaqiptayawchisti akansti, entonces madre tierra sataxa ukata, alaxpachankarakchixa tiyusa awkixa, ukatay alaxpachankiri tiyus awki satax. Aka kupijirixa familla cercana, tuyo primo, prima jälla uka, tiyumana wawanakaspäsa, jälla ukalla, tiyuma; aka ch’iqirxa phamillaxa, jayqiptata phamillanakarakispa, wisinunakarakispa, jälla ukanakalla, jälla ukanaruxa rispitaqxatawa

Ukxa mä, khawkha palawrampikilla uka sixa achachilanakaxa, “nayraxa uñt’asisa, qhipaxa uñt’asisa, kupi, ch’iqä uñt’asisa sarnaqata, lluqalla unrti alxaskitata”, jälla ukhamakilla tuqintasiwxija, ukampixa kamsxarakixa, ese es la filosofía andina; jiwaxa ukxa janilla praktikjtantixa, ni isturiyantinakasa praktikiti, no sé uniwirsiraranakijay kunjachi; alax pacha tiyusa awki, aka pacha mama, tierra, santa tierra; ukatalla phamillanakaruxa rispituja utjixa, ukata primunakachi, tiyunakachi, jalla ukaxa phamillaja kupixa larunki; aksa ch’iqaxa larunkaraki wisinunaka, jaya phamillanaka, kumparinakachisa, kunachisa, ukaxa phamillarakikilla ch’iqäxa larunkixa.

Jichhaxa kha nayraru saririxa, ¿khiti pachasa uka nayra saririx?, uka nayra, nayraxa pasaruya (pasado), sí o no; ‘kha tiyuxa ukhama wali suma sartixa’, nayra uñtajaxa; jichhaxa aka qhipaxaraki uñt’araki, ‘¿jichhaxa kamacht’ajasa nayaxa?’, ukaxarakispaya nu, ma puntuta; jichhaxa mä puntutxa, ‘nayaxa khaya nayraruwa sart’ajaxa’ saraksna; jichhaxa aka qhipaxa uñakipt’asisna, ‘aka tiyunakajaja ukhama past’awixa, akhamaru jiwart’ata’ amtañanixa nu, aka qhipasasxa; ukata uka amtawaxa ‘uka tiyujaxa ukhama sarnaqana, ukhama tiyujaxa awtuninawa, wali suma utjasipxarakinaxa, näxa ukhamarakiki saranta’. Jälla ukalla nayrajaru sarantawjixa, isu is pi; jälla ukti tuminañanixa, ¿qué son los valores? ukxa, suma jakañalla utjixa, suma sarnaqawi. Ukalla suma phamillasaxa.”

“Mira, esto es el pacha*, la tierra que sea este pacha (*akapacha*), es esta casa, es el cubo; ahora, tú ahí en el centro te vas a parar, ahí, yo como un abuelo te voy a decir: ‘muchacho vas a mirar hacia adelante, también vas a mirar aquí atrás (posterior); [ahora] oriéntate al este y oeste; aquel adelante vas a mirar, también aquí atrás vas a mirar; ahora vas a ver tu lado derecho, también vas a ver tu lado izquierdo, así me vas a andar; ‘a este pacha he pisado, este pacha (*akapacha*), respeto’, por eso dicen, padre Dios del firmamento, *pachamama*, santa tierra.

Yo, eso, opto por respetarlo, aunque sea o no religión, porque de la tierra Dios nos ha creado, de ésta tierra ha formado a humanos, sacando de la tierra ha formado a Adán, por eso, se la dice madre tierra, y el padre Dios se encuentra en el cielo (*alaxpacha*), por eso, se dice, padre Dios que estás en el cielo. Esta familia derecha, es tu familia cercana, tus primos, primas, tus tíos, tías, y ésta familia izquierda, es la familia lejana, ahí están tus vecinos, y a todos ellos van a respetarlos.

Eso, los abuelos lo dicen con unas cuantas palabras nomás, así, “viendo adelante, viendo atrás, viendo a la derecha, a la izquierda vas a andar, ‘muchacho no vas a estar ‘vendiendo’ [mellando] mi honra”, así nomás nos reprenden, con eso ¿qué quiere decir?, eso es la ‘filosofía’ andina, nosotros eso ya no practicamos, ni los estudiantes, qué será en la universidad, no sé; padre Dios del firmamento, esta pacha mama, tierra, santa tierra; por eso hay respeto hacia la familia, después, si son primos, si son tíos esa familia está en el lado derecho; en el lado izquierdo están los vecinos, los compadres, esos también son familiares y están en el lado izquierdo.

Ahora, aquel que va adelante (*nayraru*) ¿quién será ese que va adelante(*nayra*)?, ese adelante (*nayra*), es el pasado, sí o no; miraré adelante (*nayra*) [y diré] ‘aquel

* En esa vez, el informante se refirió a las paredes del interior de su habitación.

tío se encamina bien'; ahora, miraré este atrás (*qhipa*), [y diré] '¿ahora yo qué haré?', eso sería, por un lado; ahora por otro lado, [diré] 'yo me encaminaré hacia aquel delante (*nayra*)'; ahora, recordaremos este nuestro atrás (*qhipasasa*), viendo este atrás (*qhipaxa*) [diré] 'estos mis tíos así vivieron y en así fallecieron'; luego de haber recordado eso [viendo sus tumbas], [diré] 'ese mi tío así andaba, ese mi tío tenía su carro, asimismo, vivieron bien, bonito, yo de la misma manera me encaminaré'. Ese es el quien se encamina hacia delante (*nayrajaru*), eso es pues. Si vamos a dominar ¿qué son esos valores?, entonces habrá el vivir bien, el andar bien. Eso es nuestra gran familia."

El testimonio del comunero Carlos, es representado en un esquema, como se muestra en la figura 65, donde, tanto en la parte superior e inferior de la silueta del varón y de la mujer se encuentra respectivamente el *qhipa* (posterior) y el *nayra* (adelante); asimismo, a sus lados está el *ch'iqa* (lado derecho) y el *kupi* (lado izquierdo), de esa manera ubicándose el *jaqi* (persona), entre los cuatro pilares éticos, morando en el *akapacha* (este mundo), en el espacio de aquí y ahora vital (Kusch, 1970), en donde está obligado a caminar, a andar (*sarnaqaña*), es decir, a actuar de manera celebrativa (Esterman, 2016), vigilando (teniendo en consideración siempre) los cuatro cardinales éticos; el adelante, lo posterior, el lado derecho, el lado izquierdo -los cuales son expresiones figuradas-.

El relato del comunero Carlos, sobre el comportamiento de las personas en este mundo, tiene relación con lo mencionado por Esterman (2016), quien señala respecto a la ética andina lo siguiente; dentro de la totalidad ordenada, interrelacionada, el ser humano tiene su lugar predilecto, es la de estar en condición de *chakana* (puente) y cuidante del orden pachasófico, su función específica es la conservación y perpetuación de la relacionalidad de todo lo que existe (cosmos), a través de un actuar celebrativo, hierático. El ser humano, al cumplir con su función específica es co-redentor de todo el universo. La frase "*viendo el adelante y lo posterior, viendo el lado derecho e izquierdo van a andar*" y que ha sido representado en un esquema con forma de *chakana*, también expresa el principio ético de la relacionalidad, la integridad, la unidad de las generaciones antecesoras y predecesoras, de las familias o parientes, de los compadres, ahijados, de los vecinos, de las amistades; además es mencionado el *akapacha* o espacio de aquí y el *alaxpacha* o espacio de arriba. Todo ello, orienta a entender que el entorno natural, cósmico que rodea al ser humano tiene un orden (Esterman, 2016; Van den Berg, 1985; Van Kessel, 1993; Llanque, 1980); por lo cual, las personas quienes

habitan este espacio hierático, tienen el deber de actuar de manera ética, moral; es decir, vivir en armonía, en integridad con todos los demás, para conservar ese orden.

Cuatro pilares de la ética aimara: La ubicación del *jaqi* en el *pacha*

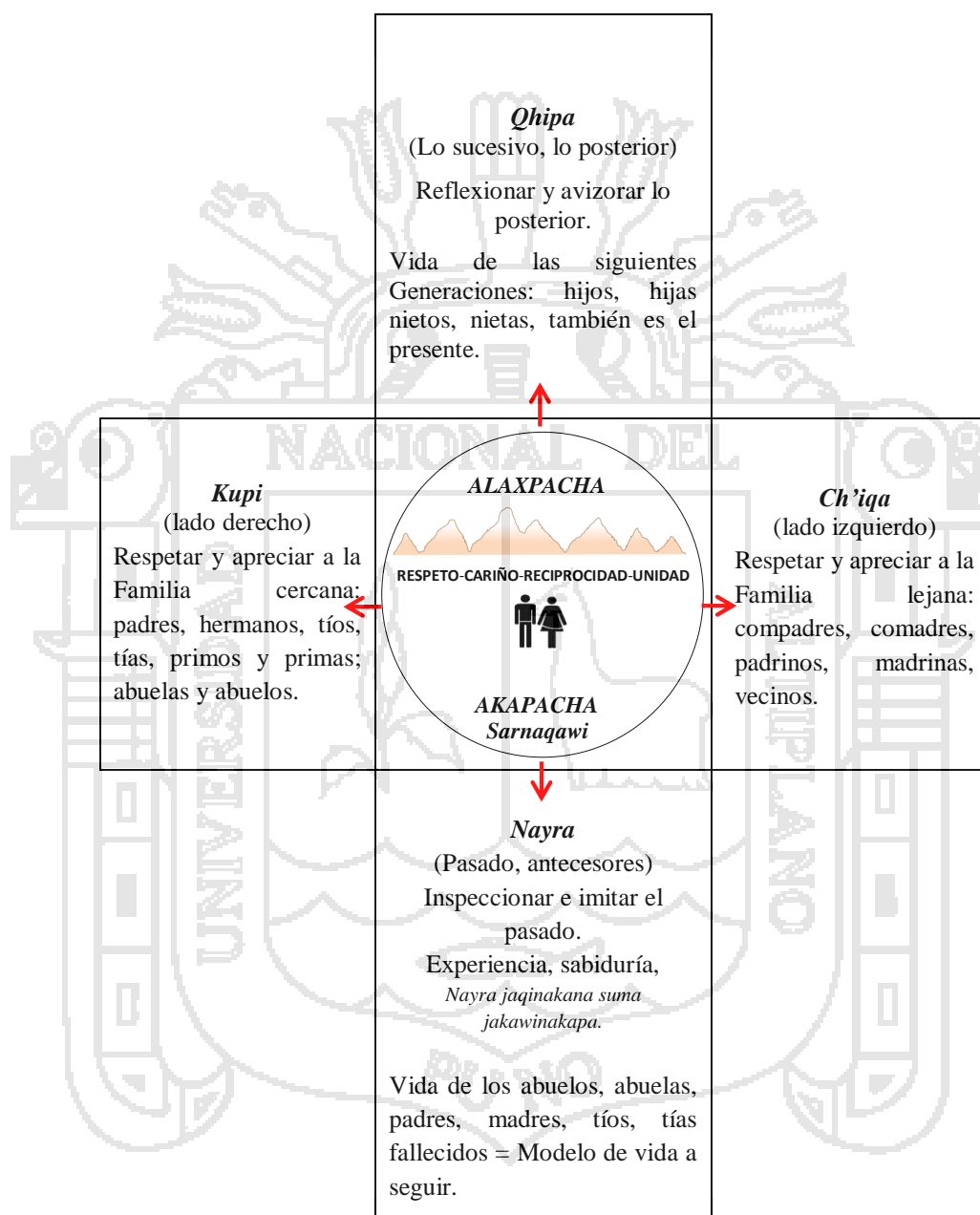


Figura 65. Pilares cardinales de la ética aimara: *suma sarnaqañana uñt'awinakapa*.

A partir del análisis del testimonio del comunero Carlos y de la elaboración del esquema anterior, se identificó cuatro principios éticos elementales, los cuales es pregonado y transmitido permanente de parte de los padres hacia sus hijos, de parte

de los padrinos de matrimonio hacia sus ahijados, de los parientes adultos hacia sus sobrinos jóvenes. Los principios o valores esenciales identificados son: el respeto, el cariño, la reciprocidad, la unidad o integridad, como se puede apreciar en la tabla 11, constituyen parte del sistema de valores de las familias y comuneros aimaras del distrito de Acora.

Tabla 11
Valores esenciales del suma jakaña

N°	Valores primordiales (en español)	Valores primordiales (en aimara)
1	Respeto	<i>Yiyäqaña</i>
2	Cariño	<i>Munasiña</i>
3	Reciprocidad	<i>Ayni</i>
4	Unidad, Integridad	<i>Mayacht'asiña</i>

Los valores como el respeto, el cariño, la reciprocidad, la unidad son practicados en el entorno de la familia, con los parientes, con los vecinos, en la comunidad, con el entorno natural, con las deidades.

4.4.3. El ver el adelante y lo posterior

Para las familias aimaras, el ver el adelante (*nayra*) y el ver lo posterior (*qhipa*) es muy importante en sus vidas cotidianas, como se puede ver en la figura 66, al respecto el comunero Carlos Arce C., señaló diciendo:

“quien vive viendo el adelante y lo posterior, es una persona que sabe vivir bien y vivirá bien, esa persona fácilmente no cometerá errores en su vida, porque tiene sabiduría”.

La mencionada frase nos lleva a formular la siguiente pregunta, ¿en qué consiste el ver el adelante y el ver lo posterior para las familias y comuneros aimaras? La respuesta a la mencionada pregunta ha sido respondida a por el mismo comunero Carlos, también por el *yatiri* Salvador Mamani, quienes en sus respuestas coincidieron mencionando lo siguiente:

“Cuando eres joven fácilmente juzgas, criticas, humillas a la gente, en la vida, hay veces los hijos muchas veces no tomamos en cuenta, no valoramos los consejos, las recomendaciones, las acciones de nuestros padres, los dejamos de lado, los

desestimamos; otro, por ejemplo, hoy día tú eres jefe y no toleras a tus subordinados, eres bien exigente, sin embargo, en lo posterior tu hijo no podría llegar a ser como tú lo eres en el presente; hay veces en nuestra vida no vemos el *nayra* y el *qhipa*, por eso no vivimos bien. Sin embargo, si vives tomando en cuenta las experiencias de tus padres y mides las consecuencias posteriores, no podrás juzgar, criticar, humillar tan sencillamente a la gente, así no podrás ofender, ni herir susceptibilidades y no cometerás errores; eso es vivir viendo el *nayra* y el *qhipa* obedeciendo los consejos de nuestros padres, que es el que está adelante y pensando en la vida de nuestros hijos que está en lo posterior.”

La experiencia del adelante y la visión de lo posterior son dos elementos básicos para vivir bien, ese modo de vivir de las familias y comuneros, es un vivir con sabiduría, moral aimara. El ver el adelante y lo posterior, significa ver más allá del presente, se refiere a que se debe tomar en cuenta la experiencia del adelante (*nayra*) y ver lo posterior (*qhipa*). Andar viendo el adelante, lo posterior, significa andar respetando y ganando la honra u honor.

Para las familias y comuneros aimaras la vida es un andar, que tiene un camino que recorrer, es un recorrido con un inicio y un final (el fallecimiento), con aciertos y desaciertos, donde los aciertos muchas veces dependen de la agudeza del caminante (de su *chuyma*). Esa agudeza, se encuentra en la experiencia del adelante y en la visión de lo posterior, en el ver e imitar los actos de las personas de buen vivir. *Suma jakaña* es un vivir correcto, es un andar encaminado y no es un andar a la deriva.

Al decir, que andarán “con la decisión, dirección, guía del *chuyma*”, se refiere a la reflexión, proveniente de la mente y a la vez de la emoción (corazón), no es una reflexión solamente racional, sino también interviene el sentimiento, la emoción, el afecto = *chuymaniña*. La exhortación espacio – temporal ‘vivir viendo el adelante y viendo lo posterior’ (*nayra unt’asisa qhipa uñt’asisa sarnaqaña*), de acuerdo con Macas (2010), Huanacuni (2010) significa saber vivir en equilibrio, cuidando la integridad de todo lo existente, tanto a nivel interno-personal, como a nivel externo con las diversas formas de vida existentes, sean humanos, no humanos, deidades, incluso los difuntos son parte del buen convivir (Albó, 2009), es decir del *suma jakaña*.

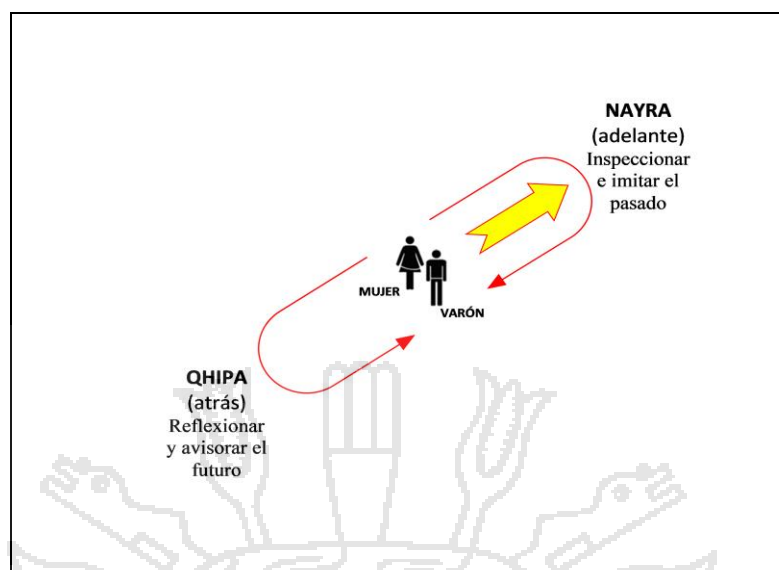


Figura 66. *Nayraru sartaña*: condiciones éticas para encaminarse al vivir bien.



CONCLUSIONES

El *suma jakaña*, al ser traducido al español literalmente significa vivir bien, y conceptualmente, vivir en el *akapacha* (en este mundo) con cada forma de vida evidente y no evidente con ética y moral, significa convivir en armonía colectiva. Es un principio, expresado en las prácticas, acciones colectivas, en la interacción ética y armónica; es el medio social por el cual la cultura, la identidad de las familias aimaras ha logrado mantenerse vigente, hecho que es posible evidenciar en la práctica de diversas formas de cooperación, materia prima con los cuales es estructurado el tejido social que los vincula y les vitaliza como grupo humano con pasado, con estructura propia sostenida en su cosmovisión mitológica.

Entre las familias y comuneros aimaras del ámbito del distrito de Acora, las relaciones sociales armoniosas y éticas es manifestado en la socialidad cotidiana, en las interacciones conyugales del *chacha-warmi*; en las relaciones interfamiliares; en las relaciones comunitarias, es decir, entre comuneros, vecinos, entre comuneros y sus autoridades; en las relaciones intercomunales; en la relación del *jaqi* – ser humano con su entorno natural, con sus deidades, con sus difuntos, constituyendo de esa manera una interacción integrativa, armoniosa y ética.

Las interacciones sociales de las familias y comuneros en el entorno del *suma jakaña* tienen como columna vertebral a un conjunto de valores éticos - morales, como la paciencia o tolerancia, la laboriosidad, la armonía, el aliviar las ofensas, el respeto, el saludo, la conversación, el honor o dignidad, la reciprocidad, la generosidad, el ir a percatarse de los seres queridos o ir a visitarlos, el colectivismo, la unidad, la integridad, la colecta, el compartir, el cariño, la identidad, el buen humor, la fidelidad, la lealtad, la honradez, la distribución equitativa, la inclusión, el consenso u acuerdo. Estas cualidades positivas, anheladas, preferidas, deseadas por las familias y comuneros

aimaras constituyen las normas o patrones que rigen sus conductas, sus interacciones con sus demás congéneres, con el entorno natural, con sus deidades, con sus difuntos.

A nivel familiar el *suma jakaña* o convivir en armonía y éticamente se manifiesta en la convivencia de los cónyuges a través de la realización de valores, es decir, en la concretización de ideales como la fidelidad, el acuerdo mutuo o consenso, la tolerancia, el evadir las riñas o discusiones, la laboriosidad, el cariño, la conversación, la complementariedad. Asimismo, las relaciones éticas-armónicas interfamiliares se manifiestan en la ayuda, en la cooperación, en el amparo y sus diversas formas, tales como en el techado de la casa, en las labores agrícola-pastoriles, en acontecimientos como en la celebración de matrimonios, cumplimiento de cargos.

A nivel comunitario el *suma jakaña* se manifiesta en las cooperaciones, amparos en las labores agrícola-pastoriles, en el techado de la casa, en la asistencia a entierros de los difuntos acompañando a los dolientes y apoyándolos. En las cooperaciones o *jaxata* a los alferados (anfitriones) de fiestas de carnavales, de aniversario, patronales; en el trato entre comuneros como una gran familia, como hermanos y hermanas. También se manifiesta en el rol de las autoridades comunales (tenientes) como pacificadores, promotores de la armonía y convivencia.

RECOMENDACIONES

Se sugiere continuar con investigaciones respecto a temas sobre ética, moral aimara, organización tradicional de la sociedad aimara, porque allí se encuentran los principios medulares del pasado, aunque en forma relativa, y el porvenir de las familias y comuneros aimaras.

Asimismo, para poder tener un entendimiento y comprensión de los valores, las normas, la cosmovisión, las costumbres de pueblo aimara se ha visto que necesariamente se debe tener conocimiento y dominio del idioma aimara.

Antes de iniciar el trabajo de campo es una primacía tratar de agotar con la revisión bibliográfica, incluso los publicados en otros idiomas como el inglés.

Para poder recopilar información fidedigna, ha sido necesario utilizar técnicas menos convencionales, tales como el encubrimiento del rol del investigador ante el informante u observado.

A los interesados en realizar investigaciones de este tipo, antes deben de adiestrarse en el conocimiento de la metodología cualitativa, en las técnicas, instrumentos, estrategias de recopilación de información y de su análisis.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, A. (8 de mayo de 2015). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas. *Política y Sociedad*, 52(2), 299-330. Obtenido de <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/viewFile/45203/46113>
- Alanoca, V. (2012). *El Buen Vivir en la Cultura Aimara: Recreando esperanzas y alternativas desde las heridas y cicatrices*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Albó, X. (1985). *Desafíos de la solidaridad Aymara*. La Paz: Alenkar.
- Albó, X. (2009). Suma qamaña=El Buen Convivir. *OBETS*(4), 25-40. Obtenido de <https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/13396/6/Obets4.pdf>
- Albó, X. (2011). Suma qamaña = Convivir bien. ¿Cómo medirlo? En I. Farah, & L. Vasapollo, *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (págs. 133-144). La Paz: CIDES-UMSA, Sapienza Universidad de Roma, Oxfam. Obtenido de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/engov/20131216115814/VivirBien.pdf>
- Alcántara, A. (1995). Cultura andina: Reflexiones Teórico Metodológicas y Perspectivas. *Realidades Sur*(3), 13-21.
- Alcántara, A. (2014). *Cosmovisión y Ética Andina, en la constitución Vital y Societal de la Isla Taquile*. Andahuaylas: Universidad Nacional José María Arguedas.
- Ardiles, F. (1990). *Radiografía de un Pueblo: Monografía del Distrito de Acora* (Segunda ed.). Puno: Tip. "Flores".
- Asociación Bartolomé Aripaylla - ABA. (2010/2013). Allin Kawsay en la Visión de los Quispillacctas. En T. D. H., *Sumaq Kawsay. Vivir Bonito* (págs. 15-38). Obtenido de https://ia601009.us.archive.org/6/items/SumaqKausayVivirBonito_201308/Sumaq_Kausay_Vivir_bonito.pdf
- Asociación Chuyma de Apoyo Rural - CHUYMA ARU. (2013). Apreciación de los Jóvenes sobre el "Buen Vivir". En T. D. H., *Sumaq Kawsay. Vivir Bonito* (págs.

- 87-92). Obtenido de https://ia601009.us.archive.org/6/items/SumaqKausayVivirBonito_201308/Sumaq_Kausay_Vivir_bonito.pdf
- Asociación Qolla Aimara. (2002). Bienestar en el mundo andino: “Suma Jakaña”. En PRATEC, *Allin Kawsay: El Bienestar en la concepción Andino Amazónica* (págs. 73-92). Lima. Obtenido de <http://www.pratecnet.org/pdfs/AllinKawsay.pdf>
- Asociación Suma Yapu. (2002). El caminar de nuestra vivencia. En PRATEC, *Allin Kawsay: El Bienestar en la concepción Andino Amazónica* (págs. 73-92). Lima. Obtenido de <http://www.pratecnet.org/pdfs/AllinKawsay.pdf>
- Benedict, R. (1993). Sobre la estructura social. En P. Bohannan, & M. Glazer, *Antropología, lecturas* (2da. ed., págs. 305-327). Madrid: MacGraw-Hill.
- Bertonio, L. (2011/1962). *Transcripción del vocabulario de la lengua Aimara*. La Paz: Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas Amazónicas (ILLA-A). Obtenido de <http://www.illaa.org/cd/diccionarios/LudovicoBertonioMuchosCambios.pdf>
- Calestani, M. (2013). Suma Jakaña. En *An anthropological journey into well-being insights from Bolivia* (págs. 13-29). Obtenido de <http://www.springer.com/978-94-007-5668-7>
- Cazenueve, J. (1971). *Sociología del Rito*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Centro de Comunicación, Capacitación y Cultura - ARUNAKASA. (2002). Pachamama, por tí conversamos, vas a darnos salud. En PRATEC, *Allin Kawsay: El Bienestar en la concepción Andino Amazónica* (págs. 55-70). Obtenido de <http://www.pratecnet.org/pdfs/AllinKawsay.pdf>
- Choquehuanca, D. (febrero de 2010). Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. *América Latina en movimiento - ALAI*(452), 8-13. Obtenido de <https://www.alainet.org/sites/default/files/alai452w.pdf>
- Coarite, M. (19 de marzo de 2015). *El iwxa en la regulación de la conducta comunitaria: Una perspectiva intra-intercultural en la formalización de los saberes de los pueblos originarios*. Obtenido de Digital Erbol: http://www.erbol.com.bo/noticia/cultura/19032015/el_iwxa_en_la_regulacion_d_e_la_conducta_comunitaria
- Constitución Política del Estado de Bolivia. (07 de Febrero de 2009). Epígrafe 1, Artículo 8, Capítulo II. Obtenido de https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf
- Dávalos, P. (09 de septiembre de 2008). Obtenido de <http://www.otrodesarrollo.com/buenvivir/BuenVivirTeoriasDesarrolloDavalos08.pdf>

- De Alarcon, S. (2009). La justicia comunitaria como sustento de la ética aimara. *Integra Educativa* N°6, II(3), 253-278. Obtenido de <http://www.scielo.org.bo/pdf/rieiii/v2n3/n03a12.pdf>
- De Sousa, B. (febrero de 2010). Hablamos del Socialismo del Buen Vivir. *América Latina en Movimiento. Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de vida*(452), 4-7. Obtenido de <https://www.alainet.org/sites/default/files/alai452w.pdf>
- Duch, L. (2001). *Antropología de la Religión*. Barcelona: Herder.
- Esterman, J. (2006). *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo* (2da. ed.). La Paz: ISEAT. Obtenido de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/engov/20131216115814/VivirBien.pdf>
- Farah, I., & Vasapollo, L. (2011). Introducción. En *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* CIDES-UMSA, Sapienza Universidad de Roma, Oxfam. Obtenido de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/engov/20131216115814/VivirBien.pdf>
- Fukomoto, M. (1986). *Antropología Educativa*. Huacho: Universidad José Faustino Sánchez Carrión.
- Geertz, C. (2003/1973). *La Interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. Obtenido de <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/geertz-c-1973-la-interpretacionde-las-culturas.pdf>
- Grillo, E. (1993a). La Cosmovisión Andina de Siempre y la Cosmología Occidental Moderna. En PRATEC, *¿Desarrollo o Descolonización en los Andes?* (págs. 10-61). Lima: PRATEC.
- Grillo, E. (1993b). La Economía en las Culturas Andina y Occidental Moderna. En PRATEC, *¿Desarrollo o Descolonización en los Andes?* (págs. 189-235). Lima: PRATEC.
- Grillo, E. (1993c). *¿Desarrollo o Descolonización en los Andes?* En PRATEC, *¿Desarrollo o Descolonización en los Andes?* (págs. 257-320). Lima: PRATEC.
- Horta, E., & Rodríguez, V. (2003). *Ética General*. Bogotá: Ecoe Ediciones-Universidad Católica de Colombia.
- Houtart, F. (2 de Junio de 2011). *El concepto de sumak kawsai (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad*. Obtenido de América Latina en Movimiento: <https://www.alainet.org/es/active/47004>
- Huanacuni, F. (2010). *Vivir Bien/Buen Vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales* (4ta. ed.). La Paz: Instituto Internacional de Integración III-CAB, PRISA.
- Ishizawa, J. (2013). Introducción. En T. D. H., *Sumaq Kawsay. Vivir Bonito* (págs. 7-11). Obtenido de

https://ia601009.us.archive.org/6/items/SumaqKausayVivirBonito_201308/Sumaq_Kausay_Vivir_bonito.pdf

- Jolicoeur, L. (1996). *El cristianismo Aimara ¿inculturación o culturización?* Abya - Yala. Obtenido de <https://www.google.com.pe/search?q=Jolicoeur+OMI%2C+Luis.+1996.+El+cristianismo+Aimara+%C2%BFinculturaci%C3%B3n+o+culturizaci%C3%B3n%3F+Quito%3A+Ediciones+Abya+-+Yala.+Recuperado+de+file%3A%2F%2F%2FC%3A%2FUsers%2FALTRON%2FDownloads%2F42%252043%2520CRIST>
- Kasanda, A. (2013). El “Ubuntu” como una narrativa para el desarrollo. En M. Roman, A. Colque (Coord.), *Otros Horizontes de vida, Diálogos sobre "desarrollo" y "vivir bien"* (págs. 51-63). La Paz: T'ika & teko.
- Kusch, R. (1970). *El Pensamiento Indígena Americano*. México: José M. Cajica JR., S.A.
- Linton, R. (1992). *El estudio del Hombre*. México: Fondo de cultura económica.
- Llanque, D. (1990). *La Cultura Aimara: Desestructuración o Afirmación de Identidad*. Lima: IDEA.
- Macas, L. (2010). Sumak Kawsay: La vida en plenitud. *América Latina en Movimiento-ALAI*(452), 14-16. Obtenido de <https://www.alainet.org/sites/default/files/alai452w.pdf>
- Malinowski, B. (1986). *Los Argonautas del Pacífico Occidental I*. Barcelona: Planeta-Agostini. Obtenido de <http://eva.fhuce.edu.uy/file.php/194/63654554-LosArgonautas-Del-Pacifico-Occidental-Vol-1-Bronislaw-Malinowski.pdf>
- Mamani, P. (2011). Qamir qamaña: dureza de “estar estando” y dulzura de “ser siendo”. En I. Farah, & L. Vasapollo, *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (págs. 65-75). La Paz: CIDES-UMSA. Obtenido de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/engov/20131216115814/VivirBien.pdf>
- Mantari, M. (2004). *Ritual de "misa luqt'aña" en la parcialidad de Chancachi central – Acora* (Tesis de pregrado). Universidad Nacional del Altiplano – Puno.
- Marí, R. (2004). *Diversidad, Identidades y Ciudadanías: La Educación Social como Cultura Ciudadana*. Valencia: Nau Llibres. Obtenido de https://books.google.com.pe/books?id=ppN-1IT44xEC&pg=PA6&dq=diversidad,+identidades+y+ciudadania&hl=es&source=gbs_selected_pages&cad=2#v=onepage&q=diversidad%2C%20identidades%20y%20ciudadania&f=false
- Martínez, H. (2014). Compadrazgo en una comunidad indígena altiplánica. En R. Bolton (Ed.), *Parentesco, Matrimonio y Familia en Puno*. Editorial Horizonte.

- Mauss, M. (1979). Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas. En *Sociología y Antropología* (4ta. ed., págs. 153-263). Tecnos S. A. Obtenido de <https://filosinsentido.files.wordpress.com/2013/07/110435225-durkheim-maussociologia-y-antropologia.pdf>
- Mediería. (20 de agosto del 2016). En *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Obtenido el 29 de octubre de 2017 de <https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Medier%C3%ADa&oldid=93069049>
- Mediero. (2016). En *Gran Diccionario de la Lengua Española*. Obtenido de <https://es.thefreedictionary.com/mediero>
- Medina, J. (2001). La Buena Vida occidental y la Vida Dulce amerindia. En *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena* (págs. 31-36). La Paz: PADEP/GTZ. Obtenido de <http://www.bivica.org/upload/vida-buena.pdf>
- Medina, J. (2011). Acerca del Suma Qamaña. En I. Farah, & L. Vasapollo, *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (págs. 36-64). La Paz: PADEP/GTZ. Obtenido de <http://www.bivica.org/upload/vida-buena.pdf>
- Mendoza, M., & Nápoli, V. (1990). *Introducción a las Ciencias Sociales*. Santafé de Bogotá: Mac Graw-Hill.
- Mesa. (2014). En *Diccionario de la Lengua Española* (23ª ed.). Obtenido de <http://dle.rae.es/?id=P11e21c>
- Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social-MIDIS-FONCODES. (2012). Espacio comunal saludable: Entorno social, Sesión N° 7. En *Módulo: Vida Saludable*. (págs. 61-68). Lima.
- Ministerio de Educación del Perú. (2005). *Yatiqirinaka aru pirwa, Qullawa Aymara aru*. Obtenido de <http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/DicAymaraMinEduPeru.pdf>
- Montaño, M. (1999). *Mama Pacha, Diccionario de Mitología Aymara*. La Paz: CIMA.
- Mossbrucker, H. (1990). *La economía campesina y el concepto "comunidad": un enfoque crítico*. (C. Degregori, Trad.) Lima: Instituto de Estudios Peruanos – IEP.
- Municipalidad Distrital de Acora. (2016). Acora 1854-2016. *Programa de Aniversario*.
- Niel, M. (2011). *El Concepto del Buen Vivir*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid. Obtenido de [https://www.google.com.pe/search?q=Jolicoeur+OMI%2C+Luis.++\(1996\).+El+cristianismo+Aimara+%C2%BFinculturaci%C3%B3n+o+culturizaci%C3%B3n+%3F+Quito%3A+Ediciones+Abya+-](https://www.google.com.pe/search?q=Jolicoeur+OMI%2C+Luis.++(1996).+El+cristianismo+Aimara+%C2%BFinculturaci%C3%B3n+o+culturizaci%C3%B3n+%3F+Quito%3A+Ediciones+Abya+-)

+Yala.+Recuperado+de+file%3A%2F%2F%2FC%3A%2FUsers%2FALTRON%2FDownloads%2F42%252043%2520CRIST

- Nuestra cosmovisión plantea que todos vayamos juntos, q. n. (11 de Noviembre de 2013). *Asociación Argentina de Terapia Hortícola*. Obtenido de <http://www.aaterapiahorticola.com.ar/index.php/fundamentos-de-la-th/127-nuestra-cosmovision-plantea-que-todos-vayamos-juntos-que-nadie-se-quede-atras-que-todos-tengan-todo-y-que-a-nadie-le-falte-nada>
- Paoli, A. (2003). *Educación, Autonomía y Lekil Kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana. Obtenido de https://www.academia.edu/32381958/Educaci%C3%B3n_autonom%C3%ADa_y_lekil_kuxlejal_.pdf?auto=download
- Peña, A. (1993). *Racionalidad Occidental y Racionalidad Andina*. Puno: CIDSA.
- Polar, O., & Arias, A. (1991). *Pueblo Aimara: Realidad vigente*. Juli: Instituto Pastoral Andina.
- Polo, L. (1996). *La Vida Buena y la Buena Vida: Una confusión posible*. Obtenido de http://www.iterhominis.com/03_Polo/01_Livros/PHC/PCH_08.htm
- Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas-PRATEC. (2002). *Allin Kawsay, El Bienestar en la concepción Andino Amazónica*. Lima: PRATEC. Obtenido de <http://www.pratecnet.org/pdfs/AllinKawsay.pdf>
- Quiso, V. (4 de Setiembre de 2014). *Visión campesina de la crianza de animales*. Obtenido de <http://cangallicollaopuno.blogspot.pe/>
- Radcliffe-Brown, A. (1993). Sobre la estructura social. En P. Bohannan, & M. Glazer, *Antropología, lecturas* (2da. ed., págs. 305-327). Madrid: MacGraw-Hill.
- Rengifo, G. (1991). El saber en la cultura andina y en occidente moderno. Aproximaciones. En PRATEC, *Cultura Andina Agrocentrica* (págs. 99-130). Lima. Obtenido de <http://www.pratecnet.org/pdfs/Libro-Cultura%20Andina%20agrocentrica-PRATEC.pdf>
- Rengifo, G. (2002). La concepción andino-amazónica de bienestar. En PRATEC, *Allin Kawsay: El Bienestar en la concepción Andino Amazónica* (págs. 1-14). Lima. Obtenido de <http://www.pratecnet.org/pdfs/AllinKawsay.pdf>
- Rodríguez, M. (1997). *La construcción colectiva del conocimiento en la educación popular: Desafíos actuales en contextos culturales andino-bolivianos*. La Paz: Garza Azul.

- Roniger, L. (2017). Mediería y fuerza de trabajo rural: algunas ilustraciones del caso brasileño (R. Sitman, trad.). *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 2(1). Obtenido de <http://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/eial/article/view/1288/1314>
- Salas, P. (2005). *Cultura Andina*. Puno: Altiplano.
- Schopenhauer, A. (n. d.). *Arte del Buen Vivir* (4ta. ed.). Biblioteca Edaf. Obtenido de <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnxsb2dvc29waGhhY2d8Z3g6M2IzYTRlZWVhNjNhOTg5ZA>
- Silva, F. (1998). *Antropología: Conceptos y Nociones Generales* (4ta. ed.). Lima: Fondo de Desarrollo Editorial - Universidad de Lima.
- Terre des hommes – Alemania-TDH. (2013). *Sumaq Kawsay, Vivir bonito*. Obtenido de https://ia601009.us.archive.org/6/items/SumaqKausayVivirBonito_201308/Sumaq_Kausay_Vivir_bonito.pdf
- Tortosa, J. (2009). *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*. España: Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz, Universidad de Alicante. Obtenido de https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Analisis/Buen_vivir/Sumak_Kawsay_J.M._Tortosa.pdf
- Van Den Berg, H. (1985). *Diccionario Religioso Aimara*. Iquitos: CETA – IDEA.
- Van Kessel, J. (1992). *Holocausto al Progreso: Los Aimaras de Tarapacá*. La Paz: HISBOL.
- Van Kessel, J. (1993). *La senda de los Kallawayá*. Puno: CIDSA.
- Van Kessel, J., & Condori, D. (1992). *Criar la Vida: trabajo y tecnología en el mundo andino*. Santiago: Vivarium. Obtenido de http://iecta.uta.cl/biblioteca/libros/pdf/criar_la_vida.pdf
- Yampara, S. (2011). Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña. *Revista de Estudios Bolivianos*, 18. doi:10.5195/bsj.2011.42



Anexo 1. Guía de entrevista**DATOS DEL ENTREVISTADO (A):**

Nombres y Apellidos:
 Sexo:Edad: Estado Civil:
 Dedicación/ocupación:Cargo comunal:
 Lugar de residencia:
 Fecha:

PREGUNTAS:**I.- Significado semántico de la categoría *suma jakaña* y otros términos lingüísticos:**

- ☞ ¿Qué significa la palabra *suma*?
- ☞ ¿Qué significa las palabras *suma jakaña*?
- ☞ ¿En qué momentos, circunstancias, contextos se utiliza o se practica el *suma jakaña*? y ¿por qué?
- ☞ ¿El *suma jakaña* debe ser practicado, vivido a diario y por qué motivos?
- ☞ ¿En la comunidad por quiénes es exigido, promovido el *suma jakaña*? y ¿en qué circunstancias es exhortado y encomendado?
- ☞ ¿Dentro de la familia quiénes se encargan de promover, de exigir para que se genere el *suma jakaña*? y ¿en qué circunstancias es exhortado y encomendado?
- ☞ ¿Qué significados tienen y cuándo, en qué circunstancias, contextos, momentos se utilizan las palabras:
 - *suma sarnaqaña*,
 - *suma utjaña*,
 - *suma uñjaña*,

II.- Práctica de valores:

- ☞ ¿La práctica del perdón es *suma jakaña*? ¿Por qué?
- ¿La práctica de la ayuda mutua es *suma jakaña*? ¿Por qué?
- ¿La práctica del compartir es *suma jakaña*? ¿Por qué?
- ¿La práctica de la conversación es *suma jakaña*? ¿Por qué?
- ¿La práctica del buen humor es *suma jakaña*? ¿Por qué?
- ¿La práctica de la paciencia es *suma jakaña*? ¿Por qué?
- ¿La práctica de la armonía es *suma jakaña*? ¿Por qué?
- ¿La práctica de la alegría es *suma jakaña*? ¿Por qué?
- ¿La práctica del respeto a la familia es *suma jakaña*? ¿Por qué?
- ¿El culto al trabajo es *suma jakaña*? ¿Por qué?
- ¿La práctica del amparo comunitario es *suma jakaña*? ¿Por qué?
- ¿La práctica del respeto al mayor es *suma jakaña*? ¿Por qué?
- ¿La práctica de la tradición es *suma jakaña*? ¿Por qué?
- ¿La práctica de la lealtad es *suma jakaña*? ¿Por qué?

III.- Manifestaciones del *suma jakaña* en la interacción socio-ética; familia y comunidad:

- ☞ ¿En el contexto (*entorno*) de la práctica del *suma jakaña*,
 - cómo es el comportamiento de los niños?,
 - cómo es el comportamiento de los jóvenes?,
 - cómo es el comportamiento de la pareja de esposos?,
 - cómo es el comportamiento de las autoridades?
 - En la relación con la naturaleza, pacha
 - En la relación con las deidades
 - En la práctica de los rituales
 - como es el comportamiento de los comuneros?
- ☞ ¿Si como aimaras nosotros vivimos siempre pensando en el *suma jakaña*, cuál es su experiencia
 - con la familia?, ¿por qué?
 - con los parientes?, ¿por qué?
 - con los vecinos?, ¿por qué?
 - con la comunidad?, ¿por qué?
 - con el entorno natural? y ¿por qué?
 - En la relación con la naturaleza, pacha
 - En la relación con las deidades
 - En la práctica de los rituales
- ☞ ¿El *suma jakaña* es factible ser logrado o alcanzado
 - con el odio?,
 - con el rencor?,
 - con el resentimiento?,
 - con la envidia, la venganza?,
 - con el hostigamiento?,
 - con el mal humor?,
 - con el enfado?,
 - con el conflicto?
 - con las riñas, las peleas? y ¿por qué?
 - ☛ ¿Hacer todo lo contrario qué sentido tendría para la vida?
- ☞ ¿En qué consiste lo opuesto al *suma jakaña* y cómo se le denomina?
- ☞ ¿El poseer una chacra bonita, tener una buena cosecha, tener buena cantidad ganado, tener la despensa asegurada se podría considerar como un sinónimo de *suma jakaña*?

IV.- Relaciones e interacciones a nivel de hogar y parientes:

- ☞ ¿Cómo se ve o se califica las actitudes y comportamientos de los padres cuando se riñen, se pelean entre esposos y cuando se separan o distancian?
- ☞ ¿En el contexto (*entorno*) del *suma jakaña*, en el hogar, de parte del varón,
 - ¿cómo debe ser el trato con su esposa?
 - ¿cómo debe ser el trato con los hijos?,
 - ¿cómo debe ser el trato con otros integrantes del hogar?

Cuál debe ser su comportamiento como esposo en los quehaceres de la casa,

 - en la chacra?,
 - en la fiesta?,
 - en cuanto al aporte de los recursos para subsistir? y ¿Por qué?

- ☞ ¿En el contexto (*entorno*) del *suma jakaña*, en el hogar, de parte de la esposa,
 - ¿cómo debe ser el trato con su esposo?
 - ¿cómo debe ser el trato con los hijos?,
 - ¿cómo debe ser el trato con otros integrantes del hogar?
- ¿Cuál debe ser su comportamiento como esposa en los quehaceres de la casa,
 - en la chacra?,
 - en la fiesta?,
 - en cuanto al aporte de los recursos para subsistir? y ¿Por qué?
- ☞ ¿Cómo es el trato de los hijos para con sus padres?
- ☞ ¿Los niños qué debe aprender para que pongan en práctica el *suma jakaña*? o ¿a los niños que hay que enseñarles?, ¿en qué circunstancias se les debe enseñar?

V.- Relación e interacción en la comunidad y vecinos:

- ☞ ¿Cómo es el trato cuando se recibe visitas a la casa, a una fiesta cuando se es anfitrión?
- ☞ ¿Cómo es el trato entre las personas durante las labores agrícolas, pastoriles con la tierra que se cultiva?
- ☞ ¿En el contexto (*entorno*) del *suma jakaña*, en la comunidad, cómo es el trato de las personas
 - con los vecinos?,
 - con la comunidad?,
 - con la autoridad comunal? y ¿Por qué?
- ☞ ¿En el contexto (*entorno*) del *suma jakaña*, Cómo es el trato de los niños y jóvenes con las personas adultas, con los adultos mayores?
- ☞ Cuando surgen los problemas dentro de la comunidad, como los conflictos entre algunos de sus integrantes ¿Qué hacen los pobladores o sus autoridades para superarlos?

¿Esa superación alcanzada es considerada como parte del *suma jakaña* de la comunidad? y ¿por qué?

VI.- Relación, interacción del hombre con su entorno natural y deidades:

- ☞ ¿Cómo es el trato de las familias
 - con la *pachamama*,
 - con los *apu* o *achachila*,
 - con la chacra,
 - con los ganados,
 - con los ríos, lagunas, manantiales,
 - con los animales como el zorro, el venado, las perdices, los patos, el sapo, etc.? y ¿Por qué?
- ☞ ¿Cómo es el trato de los comuneros y sus autoridades
 - con la *pachamama*,
 - con los *apu* o *achachila*,
 - con la chacra,
 - con los ganados,
 - con los ríos, lagunas, manantiales,
 - con los animales como el zorro, el venado, las perdices, los patos, el sapo, etc.? y ¿Por qué?

Anexo 2. Guía de observación**Observador:****Manifestaciones del modo de vida *suma jakaña*:**

1. Relaciones, interacciones entre los miembros del hogar: actitudes y comportamientos del padre, de la madre, de los hijos.
 2. Relaciones, interacciones entre los miembros de la comunidad: tratos, saludos, conversaciones, atenciones, asistencias, cortesías, gestos, visitas.
 3. Conductas o comportamientos de los niños, jóvenes frente a los adultos.
 4. Labores o actividades productivas: en las diferentes etapas del proceso de crianza agrícola-pastoril, en el proceso de construcción de viviendas, en los procesos de confección de prendas: frazadas, mantas.
 5. Labores comunales: construcciones de infraestructura: caminos, acequias, locales.
 6. Actividades festivas: fiestas por aniversario de la comunidad, fiestas patronales, fiestas carnavales, encuentros festivos entre comunidades.
 7. Celebraciones de acontecimientos en el ciclo vital de las personas: bautismo, corte de cabello, confirmación, primera comunión, matrimonio, entierro y misa por defunción, misas al difunto en primer año y tercer año.
 8. Relaciones entre el hombre *jaqi* y la naturaleza *pacha*: rituales de conversación con la *pachamama*, con los *achachila* o *jilarata*; actos de respeto y tabús hacia los animales silvestres.
 9. Acciones y labores de las autoridades comunales: tenientes gobernadores, presidentes de la comunidad.
 10. Actitudes de las personas respecto a la autoridad comunal.
- ⇒ Observar el comportamiento cotidiano en torno a las actividades, al hogar, a la familia, a la chacra, a la comunidad, a la naturaleza, a las deidades. ¿Cómo perciben y se relacionan con los entes de pacha?