



UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO - PUNO
ESCUELA DE POST GRADO
MAESTRÍA EN LINGÜÍSTICA ANDINA Y EDUCACIÓN



**“LA REPRESENTACIÓN DE LA CATEGORÍA
DEL *SUMA QAMAÑA* ‘BUEN VIVIR’ EN LA
CULTURA AIMARA”**

T E S I S

PRESENTADA POR :

VICENTE ALANOCA AROCUTIPA

PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE:

MAGÍSTER SCIENTIAE EN LINGÜÍSTICA Y EDUCACIÓN

PUNO - PERÚ

2011

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO - PUNO
BIBLIOTECA CENTRAL AREA DE TESIS
Fecha ingreso: 07 JUL 2014
Nº 000344

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO-PUNO
ESCUELA DE POST GRADO
MAESTRIA EN LINGÜÍSTICA ANDINA Y EDUCACIÓN

TESIS

“LA REPRESENTACIÓN DE LA CATEGORÍA DEL SUMA QAMAÑA ‘BUEN VIVIR’ EN LA CULTURA AIMARA”

PRESENTADO POR:

VICENTE ALANOCA AROCUTIPA

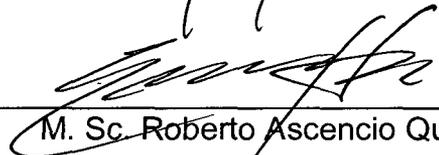
PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER SCIENTIAE EN
LINGÜÍSTICA Y EDUCACIÓN

APROBADO POR EL JURADO REVISOR CONFORMADO POR:

Presidente :


Dr. Julio Adalberto Tumi Quispe

Primer Miembro :


M. Sc. Roberto Ascencio Quenta Paniagua

Segundo Miembro :


Dr. Oscar Mamani Aguilar

Director y Asesor de Tesis:


Mg. Emilio Chambi Apaza

DEDICATORIA

*A gratitud de Celedonia una compañera
de lucha, a mis hijos José Henry y
Susan Liz.*

AGRADECIMIENTO

En primer lugar, mi gratitud y reconocimiento al Maestro Emilio Chambi, por sus consejos y orientaciones constantes. Del mismo modo a los Doctores: Julio Tumi Quispe, Roberto Quenta y Oscar Mamani son muchos los motivos para reconocer su tarea y demasiadas las razones por las que me siento en deuda con ellos por sus recomendaciones y sugerencias. Me temo que no he sido capaz de llevar a cabo todos sus sabios e inteligentes consejos.

He sido tremendamente afortunado al tenerle como guía al Dr. Arnold Pierre con quien compartimos algunas clases en IDECA (Instituto de las Culturas Andinas) y en otros espacios espero haber aprendido, aunque sea en una mínima expresión, de su calidad humana y su dimensión como intelectual sobre las culturas andinas y la descolonización. Del mismo modo a Christine Perrier por su apoyo incondicional.

A los líderes, intelectuales, amautas mis amigos y compañeros tenientes gobernadores de las comunidades, parcialidades y centros poblados, de las tres zonas y mis amigos dirigentes de los barrios, con quienes compartimos y me hicieron pensar más profundo y los alcaldes y ex alcaldes de la provincia de El Collao-Ilave.

Finalmente a Celedonia una mujer que supo comprenderme y a mis hijos: José Henry y a Susan Liz.

INDICE

DEDICATORIA

AGRADECIMIENTO

RESUMEN

ABSTRACT

INTRODUCCIÓN

CAPITULO I

PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

1.1. Planteamiento de Problema.....	1
1.2. Antecedentes.....	5
1.3. Justificación.....	9
1.4. Objetivos de la investigación.....	10
1.5. Hipótesis.....	11
1.6. Utilidad de los resultados de la investigación.....	11

CAPITULO II

MARCO TEÓRICO Y CONCEPTUAL

2.1. Marco Teórico.....	13
2.2. Marco Conceptual.....	22
2.2.1. <i>Suma qamaña</i> 'buen vivir'.....	22
2.2.2. Derechos de los pueblos originarios.....	22
2.2.3. Derecho fundamental.....	23
2.2.4. Derechos Humanos.....	24
2.2.5. Instrumentos jurídicos internacionales.....	25
2.2.6. Pueblos originarios.....	27
2.2.7. Hechos sociales.....	28
2.2.8. Sistema social.....	29
2.2.9. Conciencia social.....	30
2.2.10. Vida cotidiana.....	31
2.2.11. Estructura social.....	32
2.2.12. Lenguaje y legitimidad.....	33
2.2.13. Cultura aimara.....	34
2.2.14. Normas y valores.....	35

CAPITULO III

METODOLOGÍA

3.1. Aspectos metodológicos de la investigación cualitativa.....	37
3.1.1. Métodos y técnicas.....	40
3.1.2. Universo y Muestra.....	43
3.1.3. Unidades de Observación y Análisis.....	46
3.1.4. Dimensiones de Análisis.....	46

CAPITULO IV

PRESENTACIÓN DE RESULTADOS

4.1. El ámbito de estudio.....	48
4.1.1. Ilave (Perú) en el contexto nacional e internacional.....	48
4.2. Objetivo N°1: Descripción de la vida cotidiana en la cultura aimara y la categoría del <i>suma qamaña</i> 'buen vivir'.....	49
4.2.1. Interpretación de las fotografías.....	50
4.2.2. <i>El suma qamaña</i> 'Buen vivir'.....	55
4.2.2.1. Propuesta de X. Albó a partir de la base lingüística aimara.....	56
4.2.2.2. Las formas de vida.....	59
a) A nivel familiar.....	60
b) A nivel comunal.....	61
4.3. Objetivo N° 2: Análisis de la categoría de <i>suma qamaña</i> 'buen vivir' expresada en la lucha de los pueblos originarios, en normas y valores.....	62
4.3.1. Ayo Ayo (Bolivia) las lecciones aprendidas.....	63
4.3.2. Bagua (Perú) aun arde y duele.....	65
4.3.4. El <i>suma qamaña</i> como derecho consuetudinario.....	69
4.3.4.1. Los tribunales en las comunidades aimaras.....	69
4.3.4.2. La aplicación directa y ágil.....	70
4.3.4.3. No es punitiva es más preventiva.....	72
4.3.5. Como normas y valores.....	72
4.3.5.1. Celeridad y transparencia.....	73
4.3.5.2. La oralidad.....	73
4.3.5.3. La codificación.....	73
4.4. Objetivo N° 3: La sistematización de la estructura del <i>suma qamaña</i> 'buen vivir' como esperanza y alternativa por la dignidad humana.....	74
4.4.1. La lucha por la dignidad de los pueblos indígenas.....	77
4.4.1.1. Demandas de los indígenas.....	77
a) Tierra.....	77
b) Educación (<i>Yatiquaña</i>).....	79
c) La dignidad (<i>Jaqiqankaña</i>) desde los aimaras.....	82
4.4.1.2. Rebeliones indígenas aimaras.....	84
a) Julián Apaza Nina.....	85
b) Huancho Lima.....	86
4.4.1.3. Los discursos cotidianos.....	91
4.4.2. Espacios de esperanza y alternativa.....	93
4.4.2.1. Instrumentos y espacios visibles e invisibles del 'buen vivir'.....	93

CONCLUSIONES

RECOMENDACIONES

BIBLIOGRAFÍA

ANEXOS

RESUMEN

En el proceso de globalización del mercado el capitalismo vía la doctrina del neoliberalismo está dando lugar a la concentración de sectores de gran riqueza, junto a grandes masas de miseria y a un gran número de población mundial superflua y desprovista de derechos. En este escenario los pueblos originarios vienen emprendiendo reivindicaciones en demanda sus derechos y la defensa de su territorio, el cual es respondido por el Estado con represión, es decir no está siendo comprendida su demanda, estos pueblos bregan el buen vivir de sus culturas.

El Perú donde convergen diversas culturas y lenguas en estos procesos de hegemonización y homogenización desde las cicatrices y heridas heredadas por la colonia, los quechuas, aimaras y amazónicos vienen asumiendo grandes consecuencias de hechos de violación de derechos humanos, las constantes protestas sociales, el cuestionamiento a autoridades que están inmersos en hechos de corrupción, la pérdida de credibilidad de las instituciones públicas y privadas; que cuyas consecuencias tienen que afrontar los pueblos de la periferia. La demanda es la por la subsistencia y el respeto a la convivencia y armonía con la *pachamama*.

El *suma qamaña* o *suma jakaña* para la cultura aimara, es una categoría que está representada en la vida cotidiana. El cual se puede visibilizar a partir del uso de la lengua aimara en la convivencia y armonía. Para ello el aspecto

metodológico es trascendental en la recopilación de expresiones y manifestaciones del buen vivir. Desde la localidad de Ilave como punto de estudio, desde las diversas comunidades y desde los diferentes espacios y escenarios, aún es posible descifrar los valores y principios de la crianza de la vida desde una perspectiva holística.

Esta categoría encierra todo una esencia y estructura de lógica sustancial. La lucha por el buen vivir es una constancia permanente expresada en: el hacer, dirigir, liderazgo, la educación, alegría, el morir, entre otros, que es el sustento y presupuesto del buen vivir, que son la esperanza y alternativa en este escenario del colapso social y ambiental al que estamos asistiendo la humanidad.

ABSTRACT

In the process of market globalization capitalism via the doctrine of neoliberalism is leading the sector concentration of great wealth, with masses of misery and a large number of world population superfluous and devoid of rights. In this scenario the original peoples claims are embarking on demand their rights and defend their territory, which is answered by the state repression that is not being understood your request, these people struggling to live well in their cultures.

Peru where different cultures and languages converge in these processes hegemonization and homogenization from scars and wounds inherited from colonial times, the Quechua, Aymara and Amazon are taking big consequences of acts of violation of human rights, social protests continued, questioning authorities that are involved in corruption, loss of credibility of public institutions and private, that have to deal with the consequences of the peoples of the periphery. The demand is for survival and respect for coexistence and harmony with the Pachamama.

The *suma qamaña* or *suma jakaña* for Aymara culture is a category that is represented in everyday life. This can be visible from the Aymara language use in coexistence and harmony. This methodological aspect is crucial in the collection of expressions and manifestations of good living. From the town of Ilave as a study, from diverse communities and from different environments and

scenarios, it is still possible to decode the values and principles of raising life from a holistic perspective.

This category contains the whole essence and logical structure substantially. The fight for the good life is expressed in a permanent record: making, managing, leadership, education, happiness, death, among others, that is the budget support and the good life, who are the hope and alternative in this scenario social and environmental collapse we are witnessing humanity.

INTRODUCCIÓN

“A través de las páginas del presente trabajo queremos manifestar la preocupación consciente y la postura protagónica de un pueblo que grita por su liberación y exige su sitio en el consorcio de las naciones en igualdad de condiciones y desafía a todo sistema de dominación”¹ (Domingo Llanque Chana)

Más allá de ciertos fanatismos fundamentalistas es necesario un análisis imparcial, científico y académico de las diversas categorías aimaras, sobre todo, desde una perspectiva crítica e intercultural del proceso o procesos por las que han transitado en la resistencia y reivindicación estos pueblos caso concreto de los aimaras. Por ello, en el presente trabajo hacemos un análisis y explicación desde los pueblos originarios para que puedan y deben nutrir a las teorías, con el fin de plantear marcos de pensamiento con habilidad no sólo de conectar las opresiones de raza, clase y género, sino que evitando el romanticismo que muestren la diversidad con que ocurren, acontecen, superan las fragmentaciones y urgencias desde los nativos.

Nos decidimos a describir, analizar e interpretar desde la perspectiva crítica la categoría del 'buen vivir' o el *suma qamaña*, desde el contexto llave (Perú) relacionando nuestro análisis con los sucesos de Ayo Ayo (Bolivia) y haciendo referencia del caso Bagua (Perú). Estos hechos suscitados que son asignaturas pendientes en la agenda sobre los pueblos de la periferia, intentamos a ilustrar y a partir de las formas de lucha que han emprendido estos pueblos como expresiones y búsquedas del 'buen vivir' *suma qamaña* o el *suma jakaña* para algunos, que son la lucha por el respeto a la dignidad humana bajo los preceptos de cosmovisión, identidad, lengua, tierra, territorio, y la biodiversidad.

¹ El texto fue tomado de libro de LLANQUE CHANA D. La cultura aymara.

Debemos aclarar que no se pretende justificar la muerte o la violencia como una máxima expresión de los aimaras, si no que se pretende destapar los velos de exclusión y confrontación de formas de pensar, actuar y sistemas jurídicos que han podido sacrificar vidas humanas por más de 519 años en el proceso histórico, que más allá de buscar y encarar el tema de racismo, la exclusión y discriminación no ha cesado aun en el Perú y América Latina, cuya consecuencia se afronta y se diluyen en violaciones de los derechos a los pueblos nativos.

El trabajo consta de cuatro capítulos. En el primero se consigna el planteamiento del problema sobre la categoría del 'buen vivir' o el *suma qamaña* y para algunos el *suma jakaña*. En el segundo capítulo se anota el marco teórico y conceptual, que ayuda y nos ilustra para tallar sobre la representación de la categoría desde la perspectiva aimara. En este marco se acuña y se re-conceptualiza el *suma qamaña* desde la lengua aimara.

En el tercer capítulo se consigna el aspecto metodológico, donde se desarrolla la línea de la investigación cualitativa. El cual fue fundamental para la sistematización del presente trabajo. En el cuarto capítulo se presenta el análisis de los resultados bajo dos puntos: uno el ámbito de estudio y sobre el análisis propiamente dicho a partir del trabajo de campo y lecturas con propósitos del trabajo, luego se aproxima a construir otras formas de entender de esta categoría, desde la practicidad, desde las cicatrices y heridas, a pesar de las adversidades se vienen consolidando alternativas y esperanzas emancipatorias para la defensa, lucha por la dignidad humana y la biodiversidad como elementos epistemológicos y soporte de la perspectiva crítica desde la periferia.

Como parte de esta "cultura de resistencia" no se pretende cambiar el mundo ni mucho menos la situación del pueblo aimara. Pero pienso en la esperanza de re-pensar y actuar desde la vida cotidiana de los pueblos de la periferia, desde la lógica de interculturalidad, sin resentimientos ni sumisión, de seguir luchando por los derechos humanos. No es una justificación de los estos

sucesos que llega al desenlace fatal de la pérdida de vidas humanas, que allí el derecho fundamental está en la obligación moral de asumir la responsabilidad de búsqueda de los responsables del crimen.

Por otro lado, tampoco se trata de asumir una postura escéptica, más bien intentamos a plantear una postura y mirada desde los mismos aimaras, que realmente luchan por una dignidad y apuestan por la vida desde una perspectiva colectiva, encarnada en su memoria colectiva bajo parámetros y principios morales expresados a través de la lengua nativa como es el aimara. Tampoco tratamos de plantear un “nacionalismo puro”, egocéntrico o etnocéntrico, sino que se expone desde este contexto al mundo académico excluyente, que los aimaras también piensan, hablan, sienten, actúan bajo máximas de la dignidad humana y vienen re-construyendo espacios alternativos e interculturales.

A partir de experiencias vividas se analiza los discursos bajo presupuestos de una comparación relacional, teniendo como datos las entrevistas, historias de vida y los grupos focales. Así como desde las fotografías intentamos a dar una interpretación teórica. Convencidos de nuestra diferencia, intentamos a utilizar el enfoque que plantea Boaventura de Sousa Santos referente a la perspectiva de re-pensar la teoría crítica que debería cumplir como que su primera función es asegurar una visión realista, del mundo sobre el que se desea actuar y de nosotros mismos. Es decir, profundizar en el entendimiento de la realidad para poder orientar racionalmente la actividad social que dignifique donde estamos y caminos hacia donde ir. Desde el otro lado de la orilla es posible dignificar, las relacionamos, donde podemos unir no sólo el pensamiento de combate, sino desde la misma vida cotidiana luchamos por el cambio; es decir, por el buen vivir.

CAPITULO I

EL PROBLEMA DE INVESTIGACION

1.1. Planteamiento del problema

Las culturas de la periferia cada vez más se van visibilizando. Por ello, la cultura aimara aún es una cultura vigente desde sus tradiciones, costumbre y la lengua que es el vehículo de unidad. En la oralidad de la lengua aimara, existe diferentes categorías que encierran una complejidad de contenidos que no han sido descifrados por la academia. La localidad de llave, como capital de la provincia de El Collao, de la región Puno, fue y sigue siendo uno de los centros más importantes del contexto andino; por tanto, es un referente significativo en la cultura aimara. Desde sus diversas manifestaciones y tradiciones se puede visibilizar valores y principios éticos, que podrían ser esperanzas y alternativas al colapso social y ambiental al que estamos asistiendo.

Las actuales estrategias de globalización del mercado y del capital están dando lugar a la concentración de sectores de gran riqueza, junto a grandes masas de miseria a un gran número de población mundial superflua y desprovista de derechos. En este contexto, los pueblos de la periferia están

enfrentando serios problemas a consecuencia de la ideología neoliberal del mercado que va reduciendo a simple consumo, hace que quiebre las formas de vida y de organización de estos pueblos. Estamos ahora ante la universalización de un individualismo ya anunciado por Thomas Hobbes, que se basa en el criterio del imperio de la ley del más fuerte y abandona a los seres humanos a su insegura gestión de los riesgos de alimentación, salud, educación, vivienda, enfermedades y seguridad. Frente a esta situación de exclusión y discriminación los pueblos nativos de América Latina van afrontando diversos problemas confrontacionales sociales que se van expresando por más de 519 años en movimientos y luchas de reivindicación por la dignidad humana, sobre todo en el contexto aimara.

El Perú es un país donde convergen diversas culturas y lenguas en estos procesos de hegemonización y homogenización desde las cicatrices y heridas heredadas por la colonia, los quechuas, aimaras y amazónicos vienen asumiendo grandes demandas y consecuencias de hechos de violación de derechos humanos. Allí tenemos los datos del informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, las constantes protestas sociales, el cuestionamiento a autoridades que están inmersos en hechos de corrupción, la pérdida de credibilidad de las instituciones públicas y privadas. Estas consecuencias tienen que afrontar los pueblos de la periferia.

En Ilave (Puno) el día 26 de abril de 2004 y en Ayo-Ayo (Bolivia) se han suscitado movimientos de población nativa aimara, que acabó con la vida de las autoridades democráticamente elegidas. Bajo el cual, se ha generado una

serie de apreciaciones, posturas, acusaciones, persecuciones, estigmatizaciones y entre otros. Todos estos problemas están centrados sólo en el día del desenlace fatal, condenables desde todo punto de vista humano. Por la forma como fue tratado el extinto alcalde; hasta la fecha aún no se pudo explicar ni analizar el levantamiento emprendido por los diferentes actores y protagonistas que tuvieron que ver directa o indirectamente con el suceso. Por otro lado los sucesos ocurridos en Bagua (Perú) el 05 de junio del 2009, donde murieron policías y nativos. Todo este hecho tiene que ser visualizado para entender la demanda de esta población.

Mas allá de ciertos fanatismos fundamentalistas es necesario un análisis imparcial, científico y académico desde una perspectiva crítica e intercultural del proceso por la que han transitado la resistencia y reivindicación de estos pueblos, caso concreto de los aimaras. En los sucesos del 2004, en la localidad de Ilave cumplieron un rol importante las zonas¹ como: Alta, Media, Lago y Urbana, que bajo diversas lógicas y pretextos fueron cerrando filas en el movimiento sin prever de las consecuencias condenables fatales como a la que se llegó. Desde nuestro punto de vista y para fines de investigación fue decisivo la participación de las zonas encabezados por sus dirigentes que se encarrilaron en la lógica del derecho consuetudinario querían “sacarlo”. Sin embargo desde el derecho fundamental fue imposible, por ello es fundamental visibilizar la confrontación entre estas dos formas de “derechos” las prácticas de imposición generan violación a los derechos humanos.

¹ Geográficamente está dividido en tres zonas y cada una de ellas tiene cierta particularidad en la realización de sus actividades o la crianza como sostendría RENGIFO.

Luego de profunda reflexión y análisis del caso, consideramos que esta población aimara ha bregado por el *suma qamaña* 'buen vivir' de la sociedad desde una perspectiva comunitaria y colectivista, por los elementos y actitudes de juicio que se sistematiza y se explica en la presente investigación sobre todo de este contexto, centrado desde la perspectiva cualitativa. Por otro lado, nuestra convivencia con esta cultura "discriminada, relegada y excluida" en la torrente de la globalización se visibiliza prácticas y formas de vida que son esperanzas alternativas en el altar de colapso social y ambiental.

El *suma qamaña* o el *suma jakaña* 'buen vivir' encierra elementos de convivencia, armonía entre y con la biodiversidad que aún son invisibilizadas por diversas razones, a pesar de que la academia en estos últimos años está haciendo esfuerzos desde todo calibre. Sin embargo, aún desde los mismos actores y desde las entrañas de esta cultura aimara es escaso, sobre todo en este espacio del sur andino. Son más de 519 años que se ha sobrepuesto la cultura occidental a las culturas originarias, pero las prácticas de convivencia en la cultura aimara, como en las estancias, parcialidades, comunidades, centros poblados y pueblos son vigentes. Esta población va conviviendo con la *Pachamama* bajos ciertos preceptos, principios y valores que han ido y son presupuestos de la vida. Los cuales se expresan, se manifiestan y representan en las categorías como el *suma qamaña* o *suma jakaña* 'buen vivir'. Por consiguiente es una asignatura pendiente su visibilización. Por ello consideramos plantear las siguientes interrogantes:

¿Cuál es el significado la categoría del *suma qamaña* 'buen vivir' en la vida cotidiana en el contexto de la cultura aimara en estos tiempos actuales?

¿Cómo se puede descifrar el *suma qamaña* 'buen vivir', para explicar la lucha por la dignidad desde los aimaras?

¿Cómo se estructura la categoría del *suma qamaña* 'buen vivir' desde los modos de vida y desde los espacios de lucha de los pueblos originarios como esperanza y alternativa por la dignidad humana?

1.2. Antecedentes

La colonialidad del conocimiento es un dominio básico de la oculta matriz de poder colonial velada por la retórica de la modernidad. Esto es porque no podemos todavía reconocer el folclor, la medicina nativa, el derecho consuetudinario y los mitos que narran historias imaginarias del pasado como fuentes de conocimiento válido opuestas a las verdaderas narrativas históricas. Brevemente, el dominio entero del conocimiento ha sido apropiado y manejado por las instituciones europeas y estadounidenses operando en lenguajes imperiales (MIGNOLO, W. 2004)². Por tanto, la categoría de 'buen vivir' es tratada en esta línea como sinónimo de desarrollo.

² "Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: La lógica de la colonialidad y la postcolonialidad imperial". Conferencia presentada a la Universidad de Coimbra en Enero 2004.

Los derechos individuales pueden proteger a los pueblos indígenas con respecto a ciertos derechos culturales. Por ejemplo, pueden garantizar el derecho de un individuo a tener un traductor durante un proceso legal. Sin embargo, los derechos colectivos también son importantes, porque los individuos indígenas no pueden disfrutar de su pertenencia a una comunidad determinada si ésta no goza también de alguna protección especial. Esto es muy importante en el caso de los derechos territoriales. La triste historia de la liberalización de la propiedad de tierra en América del Norte y del Sur nos enseñó que en la propiedad individual no pueden sobrevivir las culturas indígenas y su organización. La dificultad para los Estados consiste en encontrar un balance entre los derechos individuales y los colectivos.

Frente a esta paradoja la categoría de *desarrollo* como punta de lanza tuvo propósitos de hegemonización y homogenización de las formas de convivencia racional y comunitaria de los pueblos de periferia como aimaras, quechuas y amazónicos. Sin embargo, la categoría de *suma qamaña* o el *suma jakaña*, encierra convivencia y armonía del *jaqi* o *runa*. El cual no ha sido comprendida desde la academia. Por tanto la imposición del desarrollo ha generado y violentado el derecho a la dignidad de los pueblos originarios.

Algunos autores han constatado la “miniaturización” de los derechos de los pueblos originarios, a la hora de transformarlos del mandato constitucional en leyes, decretos y reglamentos. El lenguaje constitucional se

mantiene frecuentemente difuso, porque refleja acuerdos entre intereses opuestos. En el caso peruano, Ardito (2004) viene trabajando desde la perspectiva del racismo. Por otro lado Ballón (1980) desde los derechos de los pueblos indígenas, habría que destacar las obras de Degregori(2004) y otros como Pajuelo que trabajaron en llave después de los sucesos del 2004.

Aunque se sostiene que los planteamientos de las organizaciones de los pueblos originarios no fueron precisados porque han sido absorbidos por los caudillos de la mal llamada izquierda peruana. Por eso para tener una idea de estos hechos podemos constatar a simple vista los procesos de reivindicación que fueron presentándose en este contexto aimara, aún no han sido registrados ni visibilizados por la historia oficial hegemónica. A lo mucho se ha expresado y presentado como muy limitada. Sin embargo, en la estancia de Huancho Lima³, en Huancané (Puno-Perú), de la comunidad de Yacango, antes ubicado en la provincia de Chucuito, (Puno-Perú), de la comunidad de Pichincuta (ubicado en la actual provincia de El Collao-llave)⁴, etc., fueron espacios de propuestas y respuestas contestatarias asumidas para la liberación de los aimaras.

Ahora bien, el *suma qamaña*, o *el suma jakaña* 'buen vivir' están siendo tratadas por lingüistas, filósofos, antropólogos y sociólogos como: Boaventura de Sousa Santos, Simón Yampara, Javier Medina, David Choquehuanca, Xavier Albó, Luis Macas, sobre todo en Bolivia. Ahora el

³ Respuestas contestatarias asumidas en la actual provincia de Huancané de Puno, una zona aimara a la que se debe prestar atención.

⁴ Son localidades donde se han producido actos de confrontación entre indígenas y hacendados por las tierras.

Estado plurinacional de Bolivia como Ecuador incorporaron en sus constituciones. No sólo desde lo aimara sino equiparando con el *allin kawsay* o *Sumaq kawsay*.

Interesados en descifrar los movimientos indígenas de estos últimos años, de hecho con ciertos matices fanáticas. Todo eso, consideramos que tiene elementos profundos que conmueve a los quechuas, aimaras y amazónicos en asumir su defensa, sabiendo que las consecuencias funestas son las que van afrontar. El hilo transversal que une es la convivencia con y en la biodiversidad, para el presente es el 'buen vivir' categoría que debe ser y es tratada bajo diversas ópticas.

La zona de llave fue centro de atención de muchos estudiosos debido a los sucesos del 26 de Abril del año 2004. Algunos relataron con cierta imparcialidad y como no se pudo esperar de otra manera desde una perspectiva diplomática. Sin embargo, nos parecen interesantes algunos trabajos como de Pajuelo(2006) un estudio desde la relación del gobierno local con los centros poblados. Otro de los textos sobre el caso llave, es el mismo que se reeditó con el título: "No hay ley para nosotros" (PAJUELO, R. 2009), donde constata las principales causas del conflicto en el altiplano, enfatizando en rol protagónico de los alcaldes de los centros poblados.

Por otro lado, apareció un nuevo texto de Ayala (AYALA, J. L. 2005) enfatizando en lo poético y que tiene muchos vacíos, pero estos materiales

invitan a seguir revisando. Se viene realizando diversas investigaciones sobre estos hechos a las que hay que prestar debida atención. Sin embargo aún no hay un trabajo específico a nivel local sobre la categoría de *suma qamaña* o *suma jakaña* o 'el buen vivir', más bien se viene publicando artículos cortos, tipo ensayos, pero son cosas muy puntuales.

1.3. Justificación

La fuente principal de conflictos en una sociedad es la injusticia y la imposibilidad de los individuos y sectores más débiles de proteger sus derechos. Los conflictos entre pueblos nativos y otras personas existen desde mucho antes de la codificación de los derechos indígenas constitucionales. La creación de mecanismos formales e institucionales a través de los cuales las comunidades indígenas y sus organizaciones pueden buscar la protección de sus derechos, pero son violadas. A la vez, debería reducirse la inestabilidad política, porque así se canalizarían los conflictos a través de un proceso legítimo de solución de conflictos. Lamentablemente estos mecanismos en muchos países no funcionan. Siempre es mejor que los conflictos sean manejados dentro del sistema político legal y no fuera de este campo a través de la violencia. A nuestro juicio, una de las teorías más interesantes que interrelaciona los aspectos culturales con la lengua es la expuesta por Sapir, es decir, la teoría del relativismo lingüístico, según la cual un pueblo tiene una cognición del mundo dependiente de la lengua que habla y por lo tanto a cada lengua o sistema lingüístico correspondería una visión diferente del mundo (SAPIR, 1972).

Muchas categorías desde una lengua están cargadas de elementos morales y éticos que aún no han sido visibilizados, o desde la perspectiva de los gramáticos aún no han visto lo que hay detrás del “disfraz” de las categorías homogemizadoras que blindan, legitiman las formas de exclusión y estigmatización a los pueblos que vienen reivindicando sus derechos. Sin embargo como respuesta reciben persecución y criminalización. Por ello desde la lengua aimara es imprescindible descifrar el *suma qamaña* ‘buen vivir’, a partir de la vida cotidiana y desde los movimientos sociales e indígenas. Entonces, una psicología que desee estudiar las unidades complejas tiene que comprender que debe sustituir los métodos de descomposición en elementos por un método de análisis que segmente en unidades. Esta palabra es un medio de expresión como pensamiento mismo. Toda ejercitación lingüística lleva consigo una ejercitación de la vida intelectual. Asimismo toda operación mental acarrea aparejada una interna elaboración lingüística.

1.4. Objetivos de la investigación

Describir la representación del *suma qamaña* ‘buen vivir’ a partir de la vida cotidiana de los aimaras en estos tiempos de la globalización.

Analizar las categorías que expresan *suma qamaña* ‘buen vivir’ desde la vida cotidiana y el movimiento de los pueblos originarios, para comprender la lucha por la dignidad.

Sistematizar las categorías que corresponden a *suma qamaña* 'buen vivir' desde los espacios de lucha de los pueblos originarios, como esperanza y alternativa por la dignidad humana.

1.5. Hipótesis de trabajo

- La categoría del *suma qamaña* 'buen vivir' está representada en la vida cotidiana en la cultura aimara a pesar de los tiempos de la globalización.
- La categoría de *suma qamaña* 'buen vivir' está expresada en normas, valores, derechos y la dignidad, el cual se visibiliza desde la vida cotidiana y movimientos de los pueblos originarios.
- La estructura del *suma qamaña* o el *suma jakaña* 'buen vivir' corresponde al sistema de modos de vida de la cultura aimara que son la esperanza y alternativa por la dignidad humana.

1.6. Utilidad de los resultados de la investigación

En términos académicos coadyuvará al enriquecimiento y ampliación del conocimiento teórico y científico con relación a los temas del desarrollo y los derechos de los pueblos originarios, que debido a la aplicación e imposición del derecho fundamental positivizado se atenta contra la dignidad humana y se legitima una cuestión hegemónica que a la postre se producen la violación de los derechos humanos en contextos como llave.

Por ello, en términos prácticos consideramos que será de utilidad por sus resultados de la investigación desde la perspectiva cualitativa, sobre todo centrado en el uso de la metodología y las técnicas aplicados en el trabajo de campo, que han permitido a la intromisión más profunda de las formas de vida, expresiones y representaciones de esta cultura aimara que aun son han sido visibilizadas por completo por su complejidad. Por tanto, el estudio puede ser utilizado en la implementación, aplicación de los conocimientos sobre el 'buen vivir' o el *suma qamaña*, *suma jakaña*, *allin kawsay* en un contexto diverso y pluricultural desde diversas perspectivas.

CAPITULO II

MARCO TEORICO

“Hasta que los leones tengan sus propios historiadores, las historias de las cacerías las seguirán escribiendo los cazadores”⁵

2.1. Marco Teórico

Las grandes teorías a las que nos acostumbramos –de alguna manera, el marxismo y otras corrientes y tradiciones– no parecen servirnos totalmente en este momento. Nos sirven en parte y pienso que actualmente hay una vuelta al marxismo en todo el mundo. Esto no me sorprende porque la crisis del marxismo, de alguna manera coincidió con la “marxización” del mundo: la idea de que el mundo era cada vez más parecido a lo que Marx había diagnosticado. Las dificultades aparecen al pasar del diagnóstico a una visión del futuro, cuestión que en el marxismo nos trae muchos problemas (BOAVENTURA DE SUOSA, 2006). Las teorías y perspectivas son las que han arrastrado las otras formas de pensar, sentir, hablar, celebrar, vivir, etc., aquí el Estado ha jugado y juega un rol importante a través de la escuela.

⁵ Proverbio africano recogido por Eduardo Galeano.

Una de las instituciones aniquiladoras de la sabiduría andina, en sus inicios fue la escuela, como sostiene, Thomas Bernhard:

“La escuela es la escuela del Estado, donde se hace de los jóvenes criaturas del Estado, es decir, ni más ni menos que agentes del Estado. Cuando entraba en la escuela, entraba en el Estado, y como el Estado destruye a los seres, entraba en el establecimiento de destrucción de seres. [...] El Estado me ha hecho entrar en él por la fuerza, como por otra parte a todos los demás, y me ha vuelto dócil a él, el Estado, y ha hecho de mí un hombre estatizado, un hombre reglamentado y registrado y dirigido y diplomado, y pervertido y deprimido, como todos los demás. Cuando vemos a los hombres, no vemos más que hombres estatizados, servidores del Estado, quienes, durante toda su vida sirven al Estado y, por lo tanto, durante toda su vida sirven a la contranatura”. (Bourdieu, 1993, p.34)

Si nos trasladamos a los famosos núcleos escolares campesinos, entre sus objetivos era homogenizar las formas de pensamiento, hablar, sentir, vivir, actuar, hacer, celebrar, etc., aquí el ‘buen vivir’ de los pueblos de la periferia sufrió la más atroz destrucción. Por ejemplo era prohibido hablar la lengua aimara, su uso pasó a una situación clandestina. Es sabido que el acceso a la escuela costó la lucha de los pueblos de la periferia por la educación en sus inicios. Aquí los testimonios nos sobran, cómo fue discriminado el derecho a aprender en su propia lengua.

El Estado es el resultado de un proceso de concentración de diferentes especies de capital, así como de fuerza física o de instrumentos de coerción (ejército, policía), capital económico, capital cultural o, mejor, informacional, capital simbólico, concentración que, en tanto tal, constituye al Estado en detentor de una suerte de meta-capital que da poder sobre las otras especies de capital y sobre sus detentores (Bourdieu, 1993). Los largos períodos de dictadura militar vividos en el Perú han marcado y aún son marcas

hegemonizadoras excluyentes de los quechuas, aimaras y amazónicos, sobre todo en el país.

Por consiguiente, se explicita la cultura como es unificadora, es decir, el Estado contribuye a la unificación del mercado cultural al unificar todos los códigos: jurídico, lingüístico y operando así la homogeneización de las formas de comunicación, principalmente la burocrática, por ejemplo, los formularios, los impresos, etc. A través de los sistemas de enclasmiento según la edad y el sexo, principalmente, que están inscriptos en el derecho, los procedimientos burocráticos, las estructuras escolares y los rituales sociales, inspirados en la modernidad excluyente. El Estado modela estructuras mentales e impone principios de visión y de división común, formas de pensamiento que es el pensamiento cultivado lo que las formas primitivas de clasificación descritas por Durkheim y Mauss son al "pensamiento salvaje". De esta manera contribuyendo con esto a construir lo que comúnmente se llama identidad nacional en un lenguaje más tradicional, el carácter nacional. Este modelo al que asistimos no puede resolver los álgidos problemas que afrontamos como país, por ello los pueblos de la periferia vienen recreando desde su lucha por la dignidad, ante el colapso social y ambiental que afronta el mundo.

Al imponer e inculcar universalmente en los límites de su jurisdicción una cultura dominante constituida así en cultura nacional legítima, el sistema escolar, a través principalmente de la enseñanza de la historia y particularmente de la historia de la literatura. Esto inculca los fundamentos de una verdadera "religión cívica" y, más precisamente, los presupuestos fundamentales de la imagen nacional de sí.

Intentamos dar una propuesta e interpretación del *suma qamaña* 'buen vivir' como un proceso de lucha desde abajo y desde la práctica misma de la resistencia. Para el capitalismo, en la línea de Smith, que considera la división social del trabajo fundada en el mercado es la única manera de satisfacer las necesidades y deseos de los individuos, por ello, ninguna sociedad podrá prescindir del mismo. La suma de mercado y capital es lo que hará posible la vida en una sociedad civilizada; modernizarse y evolucionar funciona como la finalidad última de todo modo de organización humana, condición que sólo podrá alcanzar por la acción confabulada del capital y mercado (SMITH, 1990, p. 24). En esta perspectiva, los pueblos originarios en este caso los aimaras no serían sujetos de derecho, si el mercado es la que determina esta facultad.

W. Mignolo refiriéndose a autor de *Nueva cronica...* intenta a explicitar cuando éste se apropia de la tecnología de la escritura porque es una manera de perennizar la memoria, de resistir y combatir, como de producir conocimiento. Pese a las relaciones de dominio, exterminio y discriminación, siempre han existido y existen espacios de fuga, espacios fronterizos, en los que la palabra y la acción de los grupos sociales dominados y subalternizados, no sólo han aprendido y aprenden a dar nuevos sentidos a los símbolos y a las relaciones que se imponen o seducen, sino que liberan un conjunto de saberes, maneras de ser y conocer distintos al hegemónico. Son espacios en los cuales problematizan el imaginario y la historia oficial, las relaciones y estructuras autoritarias vislumbrando procesos de liberación, de descolonialidad (MIGNOLO) del imaginario y del conocimiento como de emancipación

individual y colectiva. En ella se lastra todo un bagaje de sabiduría que perenniza el *suma qamaña*, es decir en el 'buen vivir'.

En estos últimos años se viene incidiendo desde América Latina a partir de la carta magna de los países, como, la ecuatoriana y la boliviana, es que han aparecido en las respectivas constituciones políticas aprobadas recientemente. En efecto, en la Constitución ecuatoriana de 2008 puede leerse que “se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumaq kawsay*”. Por su parte, la Constitución boliviana de 2009 es algo más detallada al respecto pues recoge la pluralidad lingüística del país que dicha constitución reconoce como plurinacional, y dice que “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), *ñan dereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)”. Un derecho en un caso y un principio ético-moral en el otro, pero ambos referidos a ese buen Vivir o, mejor, a ese buen convivir del que algo se ha escrito y publicado presentándolo en muchos casos como alternativa al pensamiento sobre el desarrollo y, en más de uno, como hallazgo fundamental en la presente coyuntura del sistema mundial.

El relativo éxito que estos vocablos han tenido sobre todo en el contexto latinoamericano que puede explicarse situándolo en el igualmente relativo, pero no por ello menos real, fracaso de los proyectos desarrollistas. De hecho, el número 445 de *América Latina en movimiento* de junio de 2009, dedicado a la

“agonía del desarrollo”, se abrió con un artículo del mexicano Gustavo Esteva proponiendo el buen vivir (“buena vida” se dice en el artículo) como camino para ir “más allá del desarrollo”. Si fe es creer en lo que no se ve, el desarrollo habría sido una fe predicada por unos, básicamente en los países centrales, y asumida por otros, en general los gobiernos de los países periféricos y, en particular, los latinoamericanos.

En esta parte a modo de propuestas proponemos que deberían ser presupuestos y soporte para una fundamentación de la teoría crítica del desarrollo y de los derechos humanos, algunos elementos desde la periferia específicamente desde la misma cultura de la periferia que se viene practicando, por ello es necesario la conceptualización, descifrar y analizar del *suma qamaña* que en castellano sería el ‘buen vivir’ que viene tocando el tema diversos estudiosos como Baventura de Sousa Santos, así como los líderes de los pueblos originarios⁶.

Si el Perú es un país multicultural, ¿por qué las clases dominantes excluyen a los nativos de 44 culturas peruanas de la estructura del Estado y por qué no les reconocen poder alguno? Estas son preguntas fundamentales. ¿Qué significa reconocer el carácter multicultural del Perú? Si se trata de una declaración vacía y suelta no sirve para nada; si se trata de cambiar la constitución y crear un organismo con poder y dinero para realizar las reivindicaciones nativas estaríamos tratando el tema con la seriedad debida.

⁶ Boventura de Sousa Santos disertó en el Foro Social Mundial. El actual presidente de Bolivia Evo Morales viene poniendo énfasis a esta categoría desde su gobierno.

Los gobiernos en su totalidad anunciaron reconocer el carácter multicultural del Perú pero nunca cumplieron, simplemente quedaron como promesa.

Sugerir que se formen en el Perú las autonomías quechua, aimara y amazónica como un modo de reorganizar la sociedad y redistribuir el poder político a partir del factor cultural que nunca fue tomado en cuenta, es hoy sólo una idea. Es el fruto de una larga reflexión fundada en el encuentro de tres vertientes.

En primer lugar, un seguimiento político atento y comprometido de la causa indígena, de sus movimientos diversos en los últimos veinte años en América Latina en general, y en particular, en Ecuador, Bolivia y Perú. En segundo lugar, de un interés académico para pensar la política como un fenómeno social global en tanto condición para escapar de la reducción del Perú a Lima, de verlo, sentirlo como una unidad geográfica, para introducir la dimensión cultural y escapar de la reducción de la política a la economía.

No haber visto ni haber querido ver la multiculturalidad del Perú como un componente estructural decisivo, es el principal error de la clase política en el Perú con la honrosísima excepción de José Carlos Mariátegui. Lamentablemente, lo que el amauta escribió sobre la necesidad de convertir en políticas las reivindicaciones culturales no fue tomado en cuenta por los auto-denominados mariateguistas de diversas corrientes. En consecuencia, señalar esta deuda con el amauta es un deber. En tercer lugar, tal vez sea posible reconocer la importancia de lo que, por lo menos provisionalmente, se puede

llamar el factor intuitivo que sin haber cristalizado en una propuesta política fue importante para preparar el terreno y que podría, tal vez, convertirse en un proyecto político.

Es pertinente agregar que una metáfora o una simple intuición no son suficientes para convertirse en un proyecto político. El salto sólo puede ser posible si se introduce en el análisis una reflexión sobre la cultura y el poder. Debemos a Aníbal Quijano (1980), una larga reflexión sobre la necesidad de socializar el poder en el sentido preciso de redistribuirlo como la tarea política de mayor jerarquía. Una idea como la de formar autonomías quechua, aimara y amazónica corresponde a un sueño, a un ideal por alcanzar, a una dimensión utópica que es un ingrediente necesario en la aventura de querer cambiar el mundo. Para convertirse en un proyecto político esta idea necesita de un trabajo mayor para explorar sus posibilidades y límites, de la contribución de muchas personas, de hombres y mujeres que la tomen, la adopten, la enriquezcan y la difundan hasta que se forme una fuerza política concreta que esté en condiciones de realizarla. Las ideas tienen fuerza para cambiar el mundo, sólo cuando un movimiento político las adopta y asume el compromiso de realizarlas; impresas en los textos sólo son, un objeto de lectura (MONTROYA, 2010), al parecer atemoriza y aterroriza a algunos eruditos de la clase política del país.

El lenguaje ordena el mundo y, con el lenguaje el mundo exterior es aprehendido, se le nomina y al nominarlo se le posee. De este modo, gracias al lenguaje se hace conciencia en el hombre un universo mental, en el que vive y

del que se alimenta. El conjunto de prácticas lingüísticas de una comunidad concreta pertenece al nivel de la meta-práctica constituida por la reflexión teórica acerca de las prácticas lingüísticas cotidianas, e involucra en un caso máximo de manera esencial el uso de vocabulario normativo. A la par de esto, se pueden formular categorías de idoneidad moral de forma adyacente a una enunciación de contenidos normativos y de criterios de satisfacción.

Ellas establecen un criterio directamente proporcional entre su formulación y su cumplimiento, como ya lo hemos dicho; no obstante, dicha formulación puede dar pie a un error categorial en la medida en que su amplitud no se vea satisfecha completamente por el sistema. Es necesario evaluar un asunto capital que vincule el contenido de la enunciación con su operativización o satisfacción, esto es, el requerimiento de una categoría lingüística (JARAMILLLO, R. 2007).

De otro modo, es clara la cuestión de que el lenguaje que circunscribe la norma, principio o garantía, da los parámetros para su efectivo cumplimiento, por lo que el elemento crucial lo constituye el lenguaje. La teoría de la construcción de la realidad social de Searle es importante en este punto, ya que trasluce la estructura básica de un sistema. Frente a esta construcción teórica es menester dilucidar dos conceptos esenciales que configuran la realidad social: los denominados hechos brutos y los hechos institucionales, en esa línea se pretende visibilizar el *suma qamaña* 'buen vivir'. La característica principal de los hechos institucionales es que dependen de las instituciones humanas, como el caso aimara.

2.2. Marco Conceptual

2.2.1. *Suma qamaña* 'buen vivir'

Las categorías conceptuales de la modernidad occidental aun no han visibilizado las otras formas de desarrollo y de lucha por la dignidad como sostiene Boaventura de Sousa Santos; por otro lado, Josef Estermann mencionó que el buen vivir -y no así la buena vida como lo traducen algunos- pues se trata de un verbo, de una acción, más que un estado, existe también en la sociedad occidental. Mencionó el eslogan de LG "life is good", la vida es buena, subrayando las grandes diferencias existiendo entre ambas ideas: desde el punto de vista occidental moderno, la "vida buena" significa el consumo individual, el bienestar material, dentro de la globalización neoliberal. En el contexto andino, se trata de un "buen vivir" basado en la convivialidad, el compartir, la relacionalidad de todo lo que compone la vida, en otras palabras de un enfoque integral de la vida. Mario Torrez puso énfasis en la necesidad de estudiar el concepto desde la lingüística, analizando el concepto a partir de términos cercanos: *jakana* (vivir), *kamaña* (crear con límite), *qama*, *qamasa* (energía, fuerza). Suma qamaña significaría en este contexto: vivir y existir, trabajar y descansar.

2.2.2. Derechos de los pueblos originarios

El concepto y la categoría de los derechos de los pueblos originarios, deben ser re-construidas desde esas tramas sociales de desigualdad y dominación. Sin embargo, a pesar de los diversos escenarios y debates como

la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, de la Naciones Unidas, realizada el 13 de septiembre de 2007. En este caso sobre ella salta a la vista varias incógnitas, como el caso de la exclusión aun no visibilizada y provocada cuando, todavía más, la concepción *monista* y *nominista* del derecho, asentada en el patrón del Estado como único creador y garante de las normas jurídicas; en tanto que directamente a nivel nacional, la ley indirectamente a nivel internacional y el tratado contrasta con la presencia de otros sistemas normativos, que quedan mejor visualizados a través del prisma del pluralismo jurídico(SANCHEZ, D. 2004, p.18), como sucede con el caso nuestro sobre la poblaciones indígenas, en América Latina, y concretamente el Perú, donde aun no se tiene en cuenta ni muchos menos cuando no es vinculante dentro del sistema jurídico, las otras formas prácticas de aplicación de concepción de los derechos humanos.

2.2.3. Derecho fundamental

En cuanto a las fuentes principales del Nuevo Derecho en los territorios recién descubiertos, cabe registrar que la cultura jurídica naciente no fue producto de los administradores estatales o juristas profesionales, sino de la lucha y perseverancia de algunos teólogo-juristas compenetrados con el ideario humanista y que influyeron en las llamadas Leyes de Indias (WOLKMER, A. 2005, p. 91).

Así, las normas especiales para el Nuevo Mundo, que constituyen el Derecho "indiano", tenían en cuenta la diversidad geográfica, la distinción de

individuos y de grupos sociales. Ese Derecho "indiano", en lo que atañe a su trayectoria y aplicación, buscaba, según Jesús A. de la Torre Rangel, atender y armonizar tres factores íntimamente interrelacionados: los intereses económicos y políticos de la corona; la política de lucro y riqueza de los conquistadores; y "la evangelización y buen trato a los indios." (TORRE, J.A. 1991, p.16). Por otro lado en la historia jurídica se afirmó, predominantemente en su momento intelectual positivo, en la tradición del derecho natural y en el racionalismo jurídico, actualizando la realidad como verdad. La pretendida autonomía del racionalismo jurídico avanzó significativamente con Kant. Su intento de elaborar un Derecho racional que no se asiente en la naturaleza empírica sino en el a priori de la razón humana, culmina el racionalismo subjetivista, entiende el derecho como una forma racional de libertad.

Para Kelsen, el proceso de funcionamiento y regulación de las normas es jerárquico, no de iguales. Todo un proceso que es esencialmente dinámico. Es un sistema estratificado cuyo vértice es la norma básica, cuyo último peldaño es la realización del acto compulsivo bajo la coacción de una consecuencia penal. En el pensamiento de Kelsen, todo sistema de normas descansa en algún tipo de sanción que puede tomar diferentes expresiones.

2.2.4. Derechos humanos

En los contextos de diferencia y resistencia los derechos humanos no pueden ser entendidos únicamente como normas internacionales de dudosa

aplicabilidad en un contexto de globalización depredadora y genocida (HERRERA, J. 2001, p. IV), que bajo su nombre se sacrifican vidas humanas y la misma naturaleza. Si las sociedades son culturalmente diferentes; los sistemas políticos deben ser incluyentes, las leyes mismas no resuelven los problemas de exclusión, sino estas requieren de una lectura desde las diferencias. Para ello, en esta parte por cuestiones metodológicas partimos de analizar las diferentes perspectivas y teorías fundamentales del derecho internacional y las poblaciones indígenas; teniendo como premisa que los derechos humanos, considerados en su dimensión de normatividad jurídica, no sólo representan el resultado de luchas emancipadoras, sino que al mismo tiempo pueden ser instrumento de legitimación de un determinado orden social y político y formar parte no sólo de una cultura sino también de una ideología y una política hegemónica desde éstas sombras de orden global nos atrevemos a asumir nuestro análisis.

2.2.5. Instrumentos jurídicos internacionales

Los instrumentos internacionales que nos podrían ayudar a entender el panorama de los procesos de inversión ideológica de los derechos humanos no se refieren directamente a las poblaciones indígenas, pero como ellas no son beneficiarias de todos los derechos contenidos en todos los instrumentos, nos limitamos a mencionar, comentar y resumir aquellos artículos que nos parecen más importantes para abordar los problemas que tienen relación con la cultura, la discriminación racial, el derecho a la tierra y a la autodeterminación. La Declaración Universal de Derechos Humanos fue

adoptada por la Asamblea General en su resolución 217 (III), del 10 de diciembre de 1948, y varios de sus artículos tienen especial relevancia para la problemática de las poblaciones indígenas. Uno de los instrumentos socializados es el Convenio 169 de la OIT. Fue ratificado por el Perú el 02 de febrero de 1994. Este es un instrumento de mucha importancia junto a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que fue aprobada el 13 de Setiembre del 2007, si bien es una instancia supranacional la ONU, aquí fue contundente la posición de algunos países que votaron en contra de esta Declaración.

Ahora bien, entre estos y otros instrumentos nunca se han difundido, a nivel de los aimaras; aunque son públicos; sin embargo, existe una restricción en el acceso desde las poblaciones indígenas; entre otros motivos es que nunca fueron representados y acogidos los verdaderos nativos, sino que más bien se ha convertido en debate de “expertos” los diversos eventos, actuando bajo perspectivas a priori; es decir, bajo supuestos imaginarios de los problemas que afrontan los pueblos originarios, es decir, se convierte en discursos líricos.

A pesar de que aquí los Estados son representados por los embajadores y delegados, están a espaldas de los aimaras, quechuas y amazónicos en el caso peruano; por ello, urge visibilizarlos a partir de este trabajo como diría Bourdieu, por medio de un esfuerzo para reencontrar la espesura de la realidad social y hacer resurgir los dolores que se ocultan en ella, o los saberes

dormidos según el pensamiento de Foucault, por la defensa de la dignidad humana.

2.2.6. Pueblos originarios

Una de las mayores dificultades a las que se enfrentan los autores de estos y otros estudios, es definir "las poblaciones nativas indígenas". En efecto, a través de la lectura de los diferentes instrumentos internacionales, se advierte que no existe una definición que englobe a todas las poblaciones que pudieran responder a este concepto. Cada país ha planteado el problema de la definición a su manera, habiéndose llegado así a soluciones que abarcan una amplia gama de criterios de diferenciación, desde factores exclusivamente, o casi exclusivamente raciales, hasta consideraciones en las que predominan criterios socioculturales.

No solamente existen definiciones distintas y a veces contradictorias (STAVENHAGEN R. 2003, p. 201), sino que también denominaciones distintas a las pueblos indígenas; así encontramos, entre otras: "poblaciones indígenas", "aborígenes", "nativos", "silvícolas", "minorías étnicas", "pueblos indígenas", "autóctonos", "poblaciones autóctonas", etc., y a este propósito debemos agregar a los aimaras a quienes durante el proceso de lucha emprendida el 2004 se los designaba como "salvajes"⁷ para algunos, persiste esta categoría, sobre todo a partir de los diferentes medios de comunicación de la región.

⁷ Centrado en los sucesos del 26 de Abril del 2004, con un desconocimiento de las raíces históricas, y las cicatrices dejadas en los andes por el colonialismo.

Es que a veces en un mismo país se aplican definiciones y criterios distintos para definir o catalogar porciones de la población del Estado-nación, lo que hace el problema más complejo, un elemento fundamental desde esta perspectiva es visualizar las cicatrices aun ardientes por los andes ocurridos durante la colonia, en el *tawantinsuyu*, sobre ella ni la izquierda radical pudo avizorar, más por el contrario, tiñó de sangre, bajo la palabra del “proletariado” en el contexto andino.

2.2.7. Hechos sociales

Los hechos sociales (DURKHEIM, 1895) son el objeto de estudio específico de la sociología, ya que tienen como cualidad principal la capacidad de imponerse a los hombres más allá de lo que éstos piensen. El de hecho social es un concepto básico en la sociología y antropología. Refiere a todo comportamiento o idea presente en un grupo social sea respetado o no, sea subjetivamente compartido o no, que es transmitido de generación en generación a cada individuo por la sociedad. Para nosotros se trata de modos de actuar, de pensar y de sentir que exhiben la notable propiedad de que existe fuera de la conciencia individual. Estos tipos de conducta o pensamiento no sólo son exteriores al individuo, sino que están dotados de un poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se le imponen, quiéralo o no.

Los hechos sociales refieren a todo lo que la colectividad ha instruido como esencial a ella misma. Es todo modo de hacer, que puede ejercer una

coerción exterior sobre el individuo o también que es general en todo el ámbito de una sociedad dada y que tienen existencia propia, independientemente de sus manifestaciones individuales. Los hechos sociales poseen su caracterización. No todo fenómeno social es un hecho social, para serlo deben ser exteriores a los individuos, coercionarlos indistintamente, estar generalizados al interior de la sociedad y existir con independencia de las manifestaciones individuales. Son los actos expresados para la vida, es decir, se expresa en la vida cotidiana de los aimaras.

2.2.8. Sistema social

El concepto de sistema social da por supuesto que todo grupo de personas acostumbra a vivir en común de una manera estructurada. Siempre existe un orden mínimo y en este sentido, los hombres actúan y se comportan siempre dentro del marco de un sistema social, que cada uno percibe con una claridad diferente. Un sistema social existe cuando hay un grupo de personas que, orientadas casi siempre por unas normas culturales, influyen regularmente unas sobre otras por razón de las expectativas sociales mutuas y tienen al menos algunas metas comunes. Además nuevos conceptos de retroalimentación se están tratando de incorporar a la ciencia social, como si se pensara en una nueva ciencia y son el 'sistema complejo' o los 'miméticos' y nuevos términos irrumpen en el área social, como sinergia, autopoiesis, Homeóstasis, Isomorfismo, Entropía y Holístico. Aspiran a robustecer el Sistema social para hacerlo más operativo, como un aparato más tecnológico (BORGETTA, M. 2000). Por tanto, un sistema social es el modo funcionamiento

para su existencia, en la actualidad estas categorías reconduce a la unidad de una interpretación racional el conjunto de los fenómenos sociales concretos para darles una coherencia en, desde y para los aimaras.

2.2. 9. Conciencia social

El término de conciencia social hace referencia a la capacidad de determinados individuos, grupos u organizaciones sociales de percibir aquellas realidades circundantes que requieren atención, de reflexionar sobre ellas y en algunos casos, de actuar para la transformación de las mismas. La idea de conciencia social está hoy altamente extendido por el importante aumento de grupos poblacionales en inferioridad de condiciones, o sea inferioridad que se representa a nivel económico, ideológico, étnico y sexual. En tanto, así por la necesidad cada vez más acuciante de actuar de modo positivo en la modificación de esas realidades sociales alternativas a la de uno mismo.

Ligado muy fuertemente a las ideas de solidaridad y compromiso, la conciencia social es el primer paso en el camino hacia la alteración de estructuras de discriminación voluntaria e involuntaria ejercidas sobre determinados grupos sociales dentro de una comunidad. La conciencia social, por tanto, tiene que ver con la posibilidad de estar al tanto de los problemas intrínsecos a una sociedad que requieren solución. Si bien normalmente se utiliza la idea de conciencia social para hacer referencia a la necesidad de actuar en beneficio de aquellos que viven en situaciones de pobreza, marginalidad y exclusión, también con ella se puede hacer referencia a la

importancia del cambio de estructuras o pautas de comportamiento que afectan al conjunto de una sociedad, por ejemplo, el cuidado del medio ambiente, el respeto por las normas de tránsito, etc.

2.2.10. Vida cotidiana

Agnes Heller decía que era "el espejo de la historia", también la define "como el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales crean la posibilidad de la reproducción social...es la forma real en que se viven los valores, creencias, aspiraciones y necesidades"(HELLER, A. 1985). Así pues la vida cotidiana son nuestras vivencias diarias, repletas de significados, intereses y estrategias diría Irving Goffman, estrategias entendidas como esa serie de comportamientos que nos permiten crear la red personal de caminos por los cuales diariamente transitamos y construimos nuestras relaciones sociales.

La vida cotidiana como dice Heller es el espejo de la historia, entonces es la riqueza de la sociedad, es decir, la esencia de cómo podemos explicar lo subrepticio de lo que está encima y entender la raíz; observar la vida cotidiana es poder entender el por qué de mis sin fin de comportamientos, del por qué pienso en determinadas situaciones diferente, del por qué actúo de manera distinta en un funeral y en pocos minutos al dirigirme a la fiesta soy distinto. La vida cotidiana es nuestro ser milimétricamente dividido en los diferentes roles que hacen nuestro *modus vivendi*. Henry Lefebvre, sociólogo marxista famoso en los sesentas y setentas, nos habla de situaciones, la vida cotidiana es

reconocer y entender comportamientos, costumbres, proyección de necesidades, captar cambios a partir del uso de los espacios y tiempos concretos.

Y lo importante de la sociología de la vida cotidiana, es precisamente ver si ésta la hemos construido a partir de prácticas de libertad o convicción propias, o si las condiciones de un sistema capitalista en ocasiones no muy justo o racional nos lo ha impuesto. Y es aquí donde se nos dificulta observarnos nosotros mismos, autocalificar mi vida diaria, saber si mis necesidades corresponden a mi realidad o si también se me imponen para continuar reproduciendo una cotidianidad ajena a mí.

2.2.11. Estructura social

Es un concepto omnipresente pero alguna vez es empleado con diferentes significados, pues es definido como equivalente a sistema social o a organización social. Las diferentes perspectivas en sociología: de la dialéctica, del funcionalismo y del "interaccionismo simbólico", aportan descripciones con distintos puntos de vista de estructura y lo mismo sucede con las ciencias sociales más próximas a la sociología: la ecología humana, la psicología social y la antropología cultural, lo cual en sí mismo es útil, porque también en esto la diversidad enriquece. Una definición científica sería: la estructura compleja de un modelo como descripción de una teoría, representada gráficamente, son las relaciones entre variables y no sus respectivos valores.

En los dos planos macrosociología como superestructura y microsociología como hábitat o espacio personal, puede mejor definirse los conceptos con el siguiente paso, tomado de la ecología en relación con el ecosistema completando las parejas con el medio ambiente y la tecnología

2.2.12. Lenguaje y legitimidad

Esta propuesta en el marco de la pragmática normativa da cuenta de la relación entre la práctica lingüística y el desarrollo de ella. El conjunto de prácticas lingüísticas de una comunidad concreta pertenece al nivel de la meta-práctica constituida por la reflexión teórica acerca de las prácticas lingüísticas cotidianas, e involucra en un caso máximo de manera esencial el uso de vocabulario normativo. A la par de esto, se pueden formular categorías de idoneidad moral de forma adyacente a una enunciación de contenidos normativos y de criterios de satisfacción. Ellas establecen un criterio directamente proporcional entre su formulación y su cumplimiento, como ya lo hemos dicho; no obstante, dicha formulación puede dar pie a un error categorial en la medida en que su amplitud no se vea satisfecha completamente por el sistema.

Es necesario evaluar un asunto capital que vincule el contenido de la enunciación con su operativización o satisfacción. Esto es, el requerimiento de una categoría lingüística. De otro modo, es clara la cuestión de que el lenguaje que circunscribe la norma, principio o garantía, da los parámetros para su efectivo cumplimiento, por lo que el elemento crucial lo constituye el lenguaje.

La teoría de la construcción de la realidad social de Searle es importante en este punto, ya que trasluce la estructura básica de un sistema. Frente a esta construcción teórica es menester dilucidar dos conceptos esenciales que configuran la realidad social: los denominados hechos brutos y los hechos institucionales. Los primeros son aquellos que para su existencia no dependen de un observador y los segundos son los que, a diferencia de los primeros, sí lo requieren. La característica principal de los hechos institucionales es que dependen de las instituciones humanas.

En el ámbito de la vida social está tramado el funcionamiento del sistema y la comunicación es fluida en los asociados, los hechos institucionales como el sistema jurídico y político requieren de un medio de comunicación público como lo es el lenguaje. Con base en lo anterior, uno de los aspectos más interesantes de los hechos institucionales es que la mayoría de ellos pueden ser creados mediante expresiones performativas. Estas son miembros de la clase de actos de habla que Searle denomina “declaraciones”, en las que el estado de cosas es representado por el contenido proposicional. El acto de habla es llevado a cabo por la ejecución exitosa de este contenido.

2.2.13. Cultura aimara

La cultura aimara se desarrolló en la puna o altiplano andino. Se caracteriza por sus formas de cosmovisión, organización social y política que afrontó un proceso histórico y fue recortado con la conquista. A pesar del avasallamiento viene resurgiendo unido por la lengua, con todas sus variantes;

los sistemas de valores, a pesar de estar trastocados por el neoliberalismo excluyente, se vienen recreando en los tiempos actuales. Las diferentes ciudades están siendo “poblados” por aimaras que a consecuencia de diversos factores viene migrando desde los espacios rurales a centros urbanos. Actualmente los un millón y seiscientos mil aymaristas se concentran en las inmediaciones del Lago Titicaca, distribuidos en Bolivia, Perú, Chile y Argentina.

2.2.14. Normas y valores

Son pautas y guías de nuestra conducta. Sólo el hombre es capaz de trascender del estímulo al sentido. Las personas nos interrogamos constantemente acerca del significado de nosotros mismos, de lo que hacemos y del mundo que nos rodea. Esto es un indicador de que las personas tenemos necesidad de encontrar un sentido, de obrar con propósito claro, de saber a dónde nos encaminamos y por qué razón. Una escala de valores permite elegir entre caminos alternativos. Es como el mapa del arquitecto; no es necesario que continuamente, pero conviene tenerle presente.

Un sistema de valores permite al hombre resolver los conflictos y tomar decisiones. La escala de valores será responsable en cada caso de los principios y reglas de conducta que se pongan en funcionamiento. La carencia de un sistema de valores bien definido deja al sujeto en la duda, a la vez que lo entrega en manos ajenas a su persona. Los valores están directamente ligados con las normas éticas, su relación regula los modos de comportamiento en las

personas, para que pueda asumir responsablemente en sus actos. Por eso, el valor moral aparece como la razón de ser del hombre. Es el que más influye en la forja de la personalidad del individuo. En esa línea, los aimaras asumen un modo de comportamiento de acuerdo al sistema de valores culturales.

CAPITULO III

METODOLOGIA

3.1. Aspectos metodológicos de la investigación cualitativa

Es imprescindible en todo trabajo de tesis el aspecto metodológico, el cual es una de las aristas importantes en la construcción de conocimientos, por consiguiente para el presente se ha enmarcado en la investigación cualitativa. La teoría del conocimiento o filosofía de la ciencia en que se apoya la metodología cualitativa, rechaza el "modelo especular" (positivista), que considera al sujeto conocedor como un espejo y esencialmente pasivo. Acepta, en cambio, el "modelo dialéctico", considerando que el conocimiento es el resultado de una dialéctica entre el sujeto, es decir, sus intereses, valores, creencias, etc. y el objeto de estudio. No existirían, por consiguiente, conocimientos estrictamente "objetivos".

El objeto, a su vez, especialmente en el área de las ciencias humanas, es visto y evaluado por el alto nivel de complejidad estructural o sistémica,

producida por el conjunto de variables bio-psicosociales que lo constituyen. En ese marco pudimos realizar y descifrar el *suma qamaña* o *suma jakaña* 'buen vivir' a partir del contexto de la cultura aimara, específicamente desde las vivencias profundas de la localidad de llave, y relacionando con los sucesos de Ayo Ayo (Bolivia) y el caso de Bagua en el Perú, realizando una interpretación y análisis a partir del trabajo de campo para el primero y en el segundo caso a partir de trabajo estrictamente bibliográfico.

Para comprender la caracterización metodológica de una opción investigativa, resulta necesario y conveniente indagar por sus bases epistemológicas, de modo que se halle el sentido o la razón de ser de sus procedimientos para producir conocimiento científico, para nuestro caso es visibilizar la categoría del *suma qamaña* o *suma jakaña* 'buen vivir'. En tal sentido es importante el aspecto metodológico sobre la que descansa el presente trabajo de tesis. Por ello, el abordaje de los enfoques de investigación en el terreno de las ciencias sociales permite establecer cuáles son las ópticas que se han desarrollado para concebir y mirar las distintas realidades que componen el orden de lo humano.

Así como también comprender la lógica de los caminos, que se han construido para producir, intencionada y metódicamente conocimiento sobre ellas. En relación con esto último, Taylor y Bogdan (1992), señalan que lo que define la metodología es simultáneamente tanto la manera cómo enfocamos los problemas, como la forma en que le buscamos las respuestas a los mismos.

La investigación cualitativa es un proceso flexible como la arcilla en el transcurso del modelado artesanal. El investigador diseña su método, se irgue por reglas indeterminables, pero descansa sobre la base del dato; su mirada metodológica se posa en los imprevistos, la respuesta novedosa y la ausencia de verdad evidente, cuya hipotética realidad será una suerte de bajo continuo a confrontar con el hallazgo, la evidencia, el contexto y el actor social.

Es sabido que el problema principal que enfrenta actualmente la investigación en las ciencias sociales, en general las ciencias humanas y su metodología, tiene un fondo esencialmente epistemológico, pues gira en torno al concepto de "conocimiento" de "ciencia" y la respetabilidad científica de sus productos: El conocimiento de la verdad y de las leyes de la naturaleza. De aquí, la aparición, sobre todo, en la segunda parte del siglo XX, de las corrientes postmodernistas, las posestructuralistas, el construccionismo, el desconstruccionismo, la teoría crítica, el análisis del discurso, la desmetaforización del discurso y, en general, los planteamientos que formula la teoría del conocimiento.

Por ello, nuestro objetivo fundamental aquí, será clarificar e ilustrar que el problema reside en el concepto restrictivo de "cientificidad" adoptado, especialmente en las ciencias humanas, que mutila la legitimidad y derecho a existir de una gran riqueza de la dotación más típicamente humana, en nuestro caso sobre el *suma qamaña* o el *suma jakaña* 'buen vivir', como categorías de proceso que se asientan en el uso de la libertad y de la creatividad que aun persiste en la cultura aimara. El cual está siendo tratada desde diversos

puntos de vista y bajo lupas coloniales que en suma quieren blindar con cierta contemplación y fanatismo que podría convertirse en una trampa, como otras categorías como el caso de interculturalidad han invisibilizado por más cincuenta años la lucha emprendida por los pueblos de la periferia por la armonía y la subsistencia tendiendo puentes a partir de la vida cotidiana.

Nuestra convivencia consideramos que es la riqueza que nos dota la cultura andina, sobre todo lo aimara, nos exige como investigador tener cuidado en la sensibilidad en cuanto al uso de métodos, técnicas, estrategias y procedimientos para poder captarla. Por el otro, un gran rigor, sistematicidad y criticidad, como criterios básicos de la científicidad requerida por los niveles académicos.

3.1.1. Métodos y técnicas

La investigación cualitativa como artesanía, no reposa en las estructuras mediáticas, tecnológicas o racionalistas eminentes. Esta suerte de aventura social radica precisamente en la artesanía constituida por el investigador, tales como: la ficha, el apunte, la huella o el papel arrugado son importantes dentro de este proceso, puesto que como dice Mills, por ello para el presente se han aplicado los siguientes métodos y técnicas:

Se ha desarrollado tres grupos focales, distribuidos en las zonas: Lago, media y alta, de acuerdo a una guía de preguntas

establecidas para este fin. En cada grupo participaron alrededor de 5 a 7 participantes⁸ de acuerdo a los criterios establecidos sobre todo a quienes tuvieron experiencias de autoridad⁹ o liderazgo a nivel de las comunidades, parcialidades y ahora los centros poblados¹⁰ y algunos tenía cierto liderazgo en la zona urbana.

Se han efectuado 30 entrevistas centrados en las prácticas del 'buen vivir' a parte de tener experiencias de autoridad en el pasado. Sin embargo, aún son referentes e inciden en la armonía y la convivencia en las comunidades. Sus quehaceres están condicionados con el contexto geográfico. Del número de entrevista se hizo una discriminación positiva, teniendo en cuenta los criterios y la guía de entrevista elaborados para este fin.

La técnica de la observación participante fue una constante y permanente en el proceso de investigación, sobre todo nuestro recorrido e intervención en los diferentes espacios y actividades. Las vistas realizadas a las provincias aymaras de la región Puno: Moho, Huancané, Yunguyo y Chucuito. La convivencia casi en la totalidad de estancias, parcialidades, comunidades y centros poblados de la provincia de El Collao. Los cuales están centrados

⁸ Se adjunta en los anexos la Guía de la aplicación de los grupos focales.

⁹ Las autoridades pueden ser: Tenientes Gobernadores, Presidentes Comunales, Alcaldes de Centros Poblados. Para ocupar estos cargos los requisitos son establecidas bajo criterios del principio colectivo de las comunidades de la cultura aimara, aunque la elección de los Alcaldes de Centros Poblados es vía elección popular, por ello se puede visibilizar problemas de legitimidad y representatividad.

¹⁰ Ver el Anexo sobre las comunidades, parcialidades y centros poblados de la provincia de El Collao-Ilave.

en la realización de sus fiestas patronales. El cual nos permitió a profundizar más nuestra interpretación sobre el 'buen vivir'.

En llave, desde las orilla del Lago, es decir desde la comunidad de Sicata (Zona Lago) hicimos un recorrido por los distritos de Capaso, Condoriri y Santa Rosa Mazocruz, que fueron experiencias inolvidables de convivencia y visibilización de las formas de vida, donde se expresa el *suma qamaña* o *suma jakaña* el 'buen vivir'. Todo ello nos permitió a comprender mejor a la cultura aimara.

Revisión de documentos, tuvimos acceso a varios documentos como libros de actas, donde consignaba acuerdos comunales y actos de reconciliación y demandas por diversos motivos que en su mayoría acuerdos puntuales sobre la armonía y convivencia entre los mismo y la *Pachamama*.

El diario de campo se llevó con notas campo, donde se registró diversos eventos o sucesos vinculados con el buen vivir' o el *suma qamaña* o *suma jakaña*. En el proceso se fue construyendo algunos esquemas que en su esencia resguarda las formas de expresiones de la sabiduría andina. De ello, podemos apreciar desde los gráficos que presentamos en el contenido del presente. Nuestra convivencia en el escenario de la cultura aimara permitió a plantear conceptualización del

buen vivir a partir de la vida cotidiana. Se pudo seleccionar doce fotografías de más 500 vistas que tuvimos acceso. Las doce fotos son imágenes que nos ilustran y representan la visibilización de la categoría del buen vivir.

3.1.2. Universo y Muestra

Mertens (2005) señala que en el muestreo cualitativo es usual comenzar con la identificación de ambientes propicios, luego de grupos y, finalmente, de individuos. Incluso, la muestra puede ser una sola unidad de análisis (estudio de caso). El universo de la cultura aimara geográficamente en la actualidad en nuestro país estaría constituido por las provincias y distritos aimaras de la región Puno. En Tacna y Moquegua también existen pueblos aimaras como: Carumas, Candarave, Tarata, etc.

En la región Puno hay 5 provincias aimaras, sin embargo los distritos de Acora, Platería, Laraqueri Chucuito, el Centro Poblado de Ichu y alrededores son parte de la provincia de Puno también son aimaras. Por consiguiente, es claro que no hay fronteras culturales aquí encaja claramente la teoría de Anderson de las comunidades imaginadas, las creaciones de estos pueblos han respondido a intereses ideológicos políticos, más allá de respuestas geopolíticas de desarrollo local. A continuación presentamos en el Cuadro N° 01 las provincias, sus capitales, la población total y el número de distritos.

CUADRO N° 01

PROVINCIAS AIMARAS POBLACIÓN Y NÚMERO DE DISTRITOS

PROVINCIA	CAPITAL	POBLACION	N° DISTRITOS
HUANCANE	Huancané	69 522 hab	08
MOHO	Moho	27 819 hab	04
YUNGUYO	Yunguyo	47 400 hab.	07
CHUCUITO	Juli	126 259 hab.	07
EL COLLAO	Ilave.	81 059 hab	05

Fuente: INEI: Resultados del censo 2007 y Almanaque Estadístico de Puno 2003.

Por consiguiente nuestro universo de estudio está constituido por el ámbito de distrito de Ilave, como capital de la provincia de El Collao (Ilave), donde el más de 80 % de la población es eminentemente es rural, es más la población urbana está constituida en un 99% por gente procedente de las comunidades, centros poblados y parcialidades. Para fines de investigación se ha seleccionado como muestra tres sectores o zonas: Alta, Media, Lago y Urbana, de donde se ha elegido como muestra dos casos: uno referido a lo colectivo y otro caso en lo individual en cada zona “*suma qamaña*” o el “buen vivir”.

Los puntos de encuentro de las autoridades son: Chilimamanini en la zona lago; Collpa-Alpacollo en la zona media y Jallamilla en la zona alta. En estos lugares se ha institucionalizado las reuniones zonales los días 19, 20 y 21 de cada mes, muchas instituciones aprovechan para realizar cualquier tipo de coordinación con las autoridades de las distintas estancias, parcialidades, comunidades y centros poblados. Es menester visibilizar el número de los mismos a fin de tener una visión clara, por ello presentamos en siguiente cuadro:

CUADRO N° 02

CANTIDAD DE PARCIALIDADES, COMUNIDADES Y CENTROS POBLADOS DEL DISTRITO DE ILAVE AL AÑO 2011

N°	ZONAS	N° PARCIALIDADES	N° COMUNIDADES	N° DE CENTROS POBLADOS
01	ALTA	35	42	11
02	MEDIA	26	28	12
03	LAGO	22	25	10
04	TOTAL	83	95	33

Fuente: Unidad de Desarrollo Económico, Participación Ciudadana y Promoción de Organizaciones. Municipalidad Provincial El Collao – Ilave.

Del Cuadro N° 02 se puede percibir 83 parcialidades, 95 comunidades y 33 centros poblados en las tres zonas del distrito de Ilave, los centros poblados están representados por los alcaldes, las comunidades por los presidentes y tenientes gobernadores y las parcialidades generalmente por los tenientes gobernadores.

En las reuniones zonales participan la totalidad de los representantes, su asistencia es obligatoria para los tenientes gobernadores; es decir, es obligatoria su asistencia los días domingos y cuantas veces es convocada por alguna autoridad o siempre en cuanto sea de interés de la comunidad. A partir del año 2004 se ha legitimado este espacio por ello hemos considerado la importancia de recopilar datos en esta zona a pesar de alta complejidad y riesgo que es entrometerse, por la desconfianza no por la gente sino por algunos sectores de la población.

3.1.3. Unidades de Observación y Análisis

Las unidades de observación y análisis es la visibilización de la categoría del *suma qamaña*, o *suma jakaña* o el 'buen vivir' a partir de la vivencia cotidiana en el contexto de la cultura aimara y desde los miembros elegidos de las comunidades de las tres zonas en la localidad de llave (Puno-Perú) representantes territoriales, autoridades comunales que participaron directamente en la aplicación de las diligencias durante y en el ejercicio de sus funciones, las instituciones estatales y privadas establecidas en la localidad que son los operadores del sistema judicial positivizado, y así como las del derecho consuetudinario.

3.1.4. Dimensiones de Análisis

Las dimensiones de análisis, en concordancia con los objetivos, las hipótesis, variables e indicadores fueron: La dimensión histórica, social, ideológica cultural, filosófica, jurídica y lingüístico sobre todo desde la lengua aimara.

CAPITULO IV

PRESENTACION DE RESULTADOS

“Esta agua brillante que corre por los ríos y arroyos no es sólo agua, sino también la sangre de nuestros antepasados. Si te vendemos la tierra deberás acordarte de que es sagrada y tendrás que enseñarles a tus hijos que es sagrada y que cada reflejo en el espejo del agua transparente de los lagos cuenta las historias y los recuerdos de la vida de mi pueblo”¹¹

El análisis cualitativo busca la comprensión de los fenómenos que esté estudiando, entendiéndolos como resultados de procesos histórico que comparten los sujetos que los viven. Una de las características fundamentales del análisis cualitativo es que los participantes son observados desde adentro, con ello se rescatan sus dinámicas considerando no únicamente los aspectos comunes sino las singularidades y diversidades propias, no solo de los actores, sino de sus procesos sociales. En esta valoración de las dinámicas participativas se incluye la misma mirada reflexiva del equipo de investigación como parte del proceso en curso y de la inclusión en los escenarios que investiga. Otro punto que se quiere rescatar, común a todas las estrategias

¹¹ Es un proverbio anónimo.

diversas de lo cualitativo, es que siempre consideran las distintas lógicas de pensar, hacer y sentir de los actores.

Por consiguiente, en esta línea realizamos la descripción, analizamos y sistematizamos la representación de la categoría del *suma qamaña* o *suma jakaña*, es decir el 'buen vivir' en la cultura aimara, contextualizado en la localidad de Ilave como ámbito de estudio, y haciendo hincapié a los sucesos de Ayo Ayo (Bolivia) y el caso de Bagua (Perú), a fin de completar nuestro análisis y la sistematización que hace visible la vigencia de la representación de esta categoría.

4.1. El ámbito de estudio

4.1.1. Ilave (Perú) en el contexto nacional e internacional.

Ilave fue y es uno de los distritos históricos de la provincia de Chucuito. Según J. Cuentas Hilave, se fundó con su templo San Miguel el 7 de Octubre de 1567. Esto lo niegan los sectarios ignorantes (CUENTAS J. 1968, p.13). Se corrobora que Ilave en el siglo XVI fue un territorio integrante del reino Lupaqa (LLANQUE D. 2000, p.6). En 1532 el reino Lupaqa formaba parte del gran Qullasuyu, uno de los cuatro suyos o regiones del imperio incaico, bajo el reinado de Huayna Capac. Los "*Mayku*" o "*Mallku*" (caciques principales) de los Lupijaqi fueron *Qhari* y *Cusi*, quienes gobernaban el Qullasuyu en nombre del Inca¹².

¹² Ídem.

Ilave fue creada como provincia mediante Ley 25361, de 13 de XII-1991; es decir, se crea como provincia de El Collao, con su capital Ilave ubicada en el extremo sureste del altiplano peruano, a una altura de 4000 m.s.n.m. a 52 kilómetros de la distancia de la capital regional Puno. Camino que antes conducía a Potosí y Alto Perú. Actualmente la provincia de El Collao, según los últimos censos¹³ cuenta con 72 mil habitantes, cinco distritos, Ilave la capital de la provincia, Pilcuyo, Capaso, Conduriri y Santa Rosa Mazocruz. Se constituye en la tercera ciudad más importante de la región.

4.2. Objetivo N° 1: Descripción de la vida cotidiana en la cultura aimara y la categoría del *suma qamaña* 'buen vivir'.

Partiendo de la premisa, que para comprender el lenguaje de los otros, no es suficiente comprender las palabras, es necesario entender su pensamiento. Pero incluso esto no es suficiente, también debemos conocer las motivaciones. El análisis psicológico de una expresión no está completo hasta que no se alcanza ese plano (VYGOTSKY L. S. 1991). El *aru* 'palabra' en la cultura aimara encierra todo una connotación explícita e implícita de conducta, por ello las frases como:

*Aruxa aruñapawa*¹⁴ 'la palabra deber ser palabra' debe ser y es asumida en todo el sentido de la palabra en la vida cotidiana, su aplicación y cumplimiento en las diversas dimensiones y niveles coadyuva a la armonía consigo mismo y con su cosmos.

¹³ Según la proyección de los Censos Nacionales 2005 de X Población y V de Vivienda, porque la información oficial aun no ha sido difundida por el INEI.

¹⁴ En las tres zonas donde se aplicaron los grupos focales y las entrevistas aun es vigente esta frase.

4.2.1. Interpretación de las fotografías

Para comprender mejor las formas de vida colectiva e individual de estos pueblos, sobre todo de la cultura aimara, desde el trabajo de campo se ha seleccionado 12 figuras, relacionados con la representación de las categorías. Para esta parte consideramos que las figuras 1 al 9 y 12 expresa la convivencia de esta cultura que brega por la armonía, con el fin de acumulación de riqueza y capital como los viene delineando el capitalismo salvaje. Aquí no hay distinción de roles entre varones y mujeres, adultos ni niños sino que se establecen reglas bajo principio de reciprocidad que es el *ayni* y la *mink'a*, aunque el neoliberalismo los viene atragantando bajo el dios dinero.

La Figura N° 1, está relacionada a estas prácticas, no hay ninguna obligación escrita para que puedan tomar sitio y preparar fiambre. Sin embargo, por costumbre y principio está obligado a realizarlo no importa la edad o el género. Esta práctica es común en todas las comunidades de las tres zonas. Además se puede apreciar que nadie esta tras otra, sino que todos participan en el compartir del fiambre; es decir, cada familia aporta con lo que ha preparado. Algunos entrevistados sostenían eso es el *suma jakaña* o el *suma qamaña*.

La Figura N° 2, representa la alegría, cuya expresión es generacional y la alegría es parte de la convivencia. El baile es aperturada por los adultos, ello es común en las tres zonas donde participamos en estas actividades. Otro de

los detalles es la vestimenta, aunque varía pero es sencilla. Pero hay que advertir que en las fiestas patronales se ha perdido la esencia de la festividad, como se suele escuchar que el “Dios Backus”¹⁵ se ha empoderado y reemplazaron no sólo a los santos patronales, sino a otras actividades tradicionales. En las Figuras N° 1 y N° 6 aun no se visibiliza la cerveza sólo otros licores. Sin embargo, la alegría sigue presente. Del mismo modo en la música en base al *chaqallu*¹⁶, es decir, no hay la presencia de grupos “modernos” que de un tiempo a esta parte han desnaturalizado el sentimiento y la esencia que tenían las actividades festivas de esta cultura.

La Figura N° 3 expresa la crianza de chacra, donde se visibiliza 4 yuntas que alrededor de la siembra de papa gira los roles de las mujeres y varones entre adultos y niños, que ello se puede apreciar en las tres zonas y también en el lado boliviano. Esta actividad se inicia con el acto ritual, que es el espacio de sueño y planificación en el calendario de la crianza de chacra y los animales, que aun no es entendida y visibilizada en su profundidad. Aquí participamos constantemente en las diferentes comunidades a fin de recabar y contrastar la información a partir del trabajo de campo.

La Figura N° 4 es el acto ritual, aún la academia denomina: “Pago a la Pachamama”, sin embargo, desde nuestro punto de vista es la convivencia y armonía con la naturaleza. Por tanto, es inadmisibles seguir sosteniendo como “pago”. Esta actividad es liderada por un *yatiri* aimara.

¹⁵ Esta denominación se debe a la compañía transnacional de cervecería que opera y distribuye en el país, sobre todo en el sur del Perú.

¹⁶ El *Chaqallu* es un instrumento de viento de caña que es interpretada por un mínimo de 5 músicos, generalmente se suele escuchar en la época de carnavales.

Toda actividad es aperturada con una ceremonia ritual, donde cada uno tiene un proceso distinto por su naturaleza y varía de acuerdo a la utilización de los materiales preparados. Sin embargo, la hoja de la coca y el incienso es común, aunque el rezo de la doctrina del catolicismo se utiliza generalmente, pero el *uywiri* y el *apu*, siguen siendo tutelares de la vida y armonía con la *Pachamama* que representa la convivencia y el *suma qamaña* o *suma jakaña*.

La Figura N° 5 se puede percibir la participación de las mujeres y los jóvenes en la elaboración del adobe para la construcción de cobertizos, que está construyendo el gobierno local en las tres zonas. Por el tamaño requiere el concurso y la participación de todos. De las tres mujeres luego de haber participado en la preparación de la merienda se insertan para cargar el barro, sin que nadie disponga, sino es por su voluntad y evaluación propia a falta de varones, porque sus esposos tuvieron que salir de la comunidad en busca de trabajo.

A partir de nuestra observación y participación en este trabajo, a pesar de que la modernidad viene trastocando los valores y prácticas de la cultura, aun son vigentes las buenas prácticas que podemos inferir que son expresiones y representaciones de convivencia a nivel familiar y colectivo; es decir, es el buen vivir y se manifiesta en la vida cotidiana.

La Figura N° 6 está referida a la fiesta, por las características se asemeja a la Figura N° 2; sin embargo, difiere por el tipo de música, porque

esta actividad es en base al *siku*, generalmente se suele utilizar entre los meses de invierno; es decir, está condicionada por el calendario agrícola. En algunos lugares aun se prohíben su uso por el tema de la crianza. Las prácticas de la música y la danza tienen que ser de convivencia con la *Pachamama* o el *suma qama* o *suma jakaña*. Por ello, para comprender e interpretar requiere adentrar en el lenguaje y lectura de estas manifestaciones.

La Figura N° 7 se puede apreciar la participación en la elaboración de adobe, una de las características es la participación de varones por el tipo de esfuerzo que requiere el volteado del barro aún en esta etapa generalmente no intervienen las mujeres, más ellas alcanzan el agua y otras se encargan de la cocina.

Por cuestiones metodológicas participamos de varias jornadas, a pesar de ser sacrificado es un espacio importante para poder comprender e interpretar la convivencia que se tiene entre los que participan en esta actividad. El discurso entre bromas y espacios formales, la coca y el alcohol son elementos que embellecen y adornan el lenguaje del *suma qamaña*. Los que participan sostienen que: *Qamt'iriwa jutha* 'vine a pasar'. Para nuestro caso es un espacio sublime que representa el *suma qamaña* que aun la modernidad no ha comprendido. O la escuela ha quitado ese lastre de la convivencia, que en algunos espacios urbanos el neoliberalismo los viene cubriendo de velo de la moda y egoísmo.

Las Figuras: 8, 9 y 12 están referida a las mismas actividades que la Figuras N° 7, pero difieren del proceso y la especialización de quienes intervienen; es decir, la intervención de las mujeres es muy visible. La distribución de roles es importante, por ello consideramos que una de las formas del buen vivir que aún no están siendo procesada por la academia, pero se expresa en lenguajes colectivo de las comunidades aimaras sobre todo en las tres zonas de la localidad de llave.

Por ejemplo, se constata que las invitaciones y decisiones son generalmente orales; es más, por propia iniciativa individual cuando se tiene que realizar alguna actividad colectiva, donde participan sin ningún tipo de invitaciones escritas; sino que las redes e interacciones familiares se muestran en acciones concretas de los integrantes de una familia y la comunidad.

Se pudo comprobar que aún persiste:

Janiwa kamsaskiti, ukhampachasa saraskaktwa
'no me dijo nada, así mismo sigo yendo'

Relacionado a las acciones que una familia realiza y uno de ellos no comunica a sus coterráneos, pero por tratarse de estar en una relación armoniosa participa de las actividades del otro. Esta práctica podemos visibilizar en la Figura N° 7 en la población sin esperar ningún tipo de retribución participa en la elaboración de adobe para la construcción de una casa. La categoría del *suma qamaña* 'buen vivir' implica regulación de formas de relaciones de redes e interacciones de familiares. Cuando preguntamos el porqué, las respuestas son uniformes, porque 'queremos vivir bien'.

Podemos sostener que esta fotografía nos ha permitido a interpretar y sostener que en la vida de las comunidades aimaras aún es vigente el *suma qamaña* o *suma jakaña* 'buen vivir', pero no está escrito en grandes códigos, sino está impreso en la palabra, en la actitud, en la convivencia y armonía del poblador con la *Pachamama*. Es más estos espacios son para limar ciertos conflictos y rencillas individuales que se pudiera tener en la vida cotidiana.

En el Grupo Focal de la zona alta fue muy explícito y enfático que esta práctica es el buen vivir, del mismo modo en la zona media. Mientras tanto en la zona lago es común, pero la generación de jóvenes está contagiada de actitudes que trastoca el *aru aruñapawa*. Aunque se podría pensar en el medio urbano de modo distinto, persisten estas prácticas de cumplimiento que podría ser retomado en las prácticas de la sociedad, sobre todo en los actores y agentes de las instituciones públicas y privadas. La vida cotidiana en la cultura aimara está relacionada con la categoría *suma qamaña* 'buen vivir' a pesar de los tiempos de la globalización viene carcomiendo el capitalismo bajo preceptos del neoliberalismo.

4.2.2. El *suma qamaña* 'Buen vivir'

Para los aimaras desde su vida cotidiana a pesar de la globalización, esta categoría encierra una complejidad de categorías que aún no han sido descifradas por la academia excluyente. Para el cual, el uso de la lengua aimara nos dan elementos para poder re-elaborar la categoría. Hace una

década aproximadamente se viene tratando esta categoría desde diversas perspectivas algunas con mucha profundidad y otros con cierto egocentrismo subjetivo, que requiere ser contextualizada desde la perspectiva crítica con que aun es confuso para muchos investigadores, concretamente desde las ciencias sociales. Boaventura de Sousa Santos nos hace referencia, del mismo modo Albó, Medina, Rengifo y entre otros.

4.2.2.1. Propuesta de X. Albó a partir de la base lingüística aimara:

Albó parte de la premisa de las traducciones y nos alerta que a veces las traducciones son traicioneras: *traduttore traditore*, dicen los italianos. Algo de ello ocurre con la expresión 'vivir bien' si no se la contextualiza en la lengua y cultura dentro de la que fue acuñada la fórmula original *suma qamaña*. Repasemos pues primero su sentido originario tanto en la lengua como en la cultura aimara. Reta a realizar un análisis profundo y sugiere aplicarlos correctamente. Albó sugiere lo siguiente:

Qamaña es 'habitar, vivir [en determinado lugar o medio], morar, radicar' (*to dwell*, en inglés) y *qamasiña*, 'vivir con alguien'. *Qamaña* es también el nombre que se da al lugar abrigado y protegido de los vientos, construido con un semicírculo de piedras, para que, desde allí los pastores, mientras descansan, cuiden a sus rebaños. Es decir, *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 *Pacha Mama*, aunque sin explicitarlo la raíz conceptual es *qama-*, a la que se van añadiendo diversos sufijos para añadirle nuevos matices, como por ejemplo *-ña*, que lo verbaliza.

En el contexto aimara, sobre todo en llave, en las tres zonas se puede constatar que esta categoría requiere un análisis profundo, porque desde una mirada más simple se traduce como *Jakaña*; es decir, sería el *suma jakaña*,

que tiene varias connotaciones en su significación. Albó (2004) sugiere ver otros términos que están directamente asociados como:

“*Qama-wi* (con el localizador *-wi*) es ‘morada’, pero *qamäwi* (nominalizador de la acción verbal) es, de una forma muy significativa, la ‘reunión de personas que acostumbran juntarse para conversar o pasar agradablemente el tiempo’. *Qamasa*, además del gerundio ‘viviendo, conviviendo’, es ‘el carácter, el modo de ser’ y también ‘el valor, la audacia, el ánimo, el coraje’. Se dice también que tal o cual lugar, o incluso el sol, una *wak’a* o un cerro sagrado tienen mucho *qamasa*, en ese sentido y el más genérico, de mucha ‘energía’ y, por tanto, se hacen gestos y rituales para llenarse de esa energía. *Qamasa* es, por tanto, la energía y fuerza vital para vivir y compartir con otros’. Esta es quizás la relación más explícita entre la raíz *qama-* como algo que está de manera muy fuerte y viva en la *Pacha Mama* y nosotros que la habitamos y hacemos de ella nuestra morada”(ALBO, 2004)

Se pretende explicitar varios sentidos de *qamaña*. *El jaka-ña*, que es también vivir y vida, pero sólo en el sentido de estar vivo, contrapuesto a estar muerto y a muerte (*to live*, en inglés). Por eso, cuando en el mundo andino y en tantos otros pueblos indígenas originarios. Todo eso se afirma que las suyas son culturas para la vida, no se refieren sólo a este hecho físico de vivir, sino también a todo este conjunto de relaciones sociales con un ambiente de acogida. Por eso se habla además de “cuidar” y “criar” la vida, como algo que hacemos juntos, en familia. En el más antiguo y clásico diccionario aimara de Bertonio (1612) se usa *jakaña* para los sentidos más simples de “vivir”. Pero para “vivir en paz” y “vivir a gusto” recurre a *qamaña*: *muxsaki qamaña* ‘vivir no más dulcemente (ALBO, 2009).

Aunque no se quiera admitir las formas de sentir, pensar, vivir, hacer, obrar, dirigir, enseñar, etc., tienen peculiaridades distintas, por tanto ello no significa encasillarnos a modelos y esquemas excluyentes, sino desde las lógicas de la vida cotidiana visibilizar categorías desde la lengua aimara que

encierran una complejidad, a las que la ciencia moderna los ha velado para siempre estas prácticas.

Ahora bien, Torrez y otros nos presenta y resume en una matriz los conceptos fundamentales del *suma qamaña*, para algunos el *suma jakaña* en el cual los aimaras piensan el equivalente, a lo que las ciencias sociales incide que sea entendida como desarrollo. Más allá de de buscar equivalencias es el que se aproxima más a explicitar sobre el buen vivir.

	1	2	3
4	Qama / Sitial Lugar del ser Bello	Jaka / Vida Ser integrado en la vida	Jiwa / Muerte Transición, pasaje Agradable
3	Qamasa / Energía del ser Nuestro lugar de ser	Jakasa / Nuestra vida	Jiwasa / Nuestra agradabilidad
2	Qamawi / Lugar de vivencia Lugar de subsistir y convivencia	Jakawi / Lugar de vida Lugar de convivir del ser Lugar de agradabilidad	Jiwasi / Lugar de Muerte
1	Qamaña / Lugar de existir Lugar de bienestar Felicidad	Jakaña / Lugar de vivir Lugar donde se desarrolla un ser	Jiwaña / Lugar agradable

No significa que sea un modelo para explicar el *suma qamaña* o el 'buen vivir', sino que nos dan presupuestos claros a las que es necesario tomarlos en cuenta, cuando se trata de entenderlos desde la perspectiva del pensamiento crítico la categoría del 'buen vivir' para fines de la presente investigación. En esta línea se encarrila nuestro trabajo, sin dejar de lado que

aun cuesta admitir y comprender desde algunos estudios o estudiosos incipientes sobre el buen vivir sobre todo desde el contexto donde la lengua ha sido trastocada intensamente su esencia y la estructura interna funcional.

4.2.2.2. Las formas de vida

Todo está relacionado con el *suma qamaña* o el *suma jakaña*, 'vivir bien', vivimos procesos históricos muy crueles, acuérdesse la tarde del sábado 16 de noviembre de 1532, fecha en que se produjo el violento encuentro entre el Inca Atahualpa y el padre Vicente Valverde en Cajamarca. En la entrevista, la incomunicación fue inevitable no sólo porque hablasen dos idiomas distintos, sino sobre todo porque intervinieron dos tecnologías y racionalidades diferentes, la oralidad que se formalizó en la voz soberana del Inca y la escritura en el libro que mostró el padre Vicente Valverde. Nuestras formas de vida está llena de desencuentros y confrontaciones; sin embargo, se sigue bregando por el 'vivir bien', es decir, el *suma qamaña*.

El *suma qamaña* podríamos reconstruir a partir de los datos recopilados para el presente en:

Suma sarnaqaña 'el caminar bien'¹⁷ tiene una connotación amplia en todo el sentido de la palabra, los cánones de la vida tiene una invocación retórica a las parejas jóvenes, es común escuchar:

Jakawimnxa jaqi uñatasawa sumwa sarnaqäta.
'en tu vida tienes que andar mirando a la gente para vivir bien'

¹⁷ Connota el andar bien, evitar las discusiones sobre todo de pareja, familia y comunitaria. Es más connota la interrelación con la biodiversidad.

En la salud se suele expresar como *suma q'uma* 'bien sano' a pesar de la crisis que afronta se lucha para ser sano. Los adultos sobre todo las mujeres inciden a sus hijos en tener una vida saludable. Algunos programas sociales vienen trabajando, pero es parte de las formas de vida de los pobladores.

El tema de la alimentación es un elemento fundamental del 'buen vivir' a pesar de la escasez se han recreado estrategias para una alimentación de subsistencia entre los pueblos del ande¹⁸, las redes de las actividades agrícolas y la crianza de animales, tuvieron grandes implicancias para saciar el hambre¹⁹. Los efectos del colapso ambiental a las que nos está llevando la modernidad, aún se puede respirar alternativas y esperanzas del buen vivir entre los pueblos de la periferia.

a) A nivel familiar: Es cierto que la migración y los medios de comunicación social, sobre todo la televisión vienen modelando las formas de vida en las comunidades aimaras. Sin embargo, aún se persiste las prácticas del *suma qamaña* en las redes familiares o interrelaciones familiares. El 'buen vivir' se expresa en reuniones familiares y en diferentes contexto como, las visitas en momentos de enfermedad, los consejos a los recién casados, en la crianza de la chacra y de

¹⁸ El trueque es una de las expresiones estrategias económicas de contenido ético, que aun se vienen practicando en las comunidades de la zona aimara.

¹⁹ Para este caso la Figura N° 1 es clave para poder comprender.

los animales. Las formas y las estrategias del preparado y consumo²⁰ de los alimentos a pesar de la escasez de productos.

Es común apreciar estas buenas prácticas de racionalidad y reciprocidad, sobre todo cuando va acompañado de una actitud convicta y profunda, como cuando se visita a una casa, siempre dan un lugar preferido y se sirve lo que se tiene²¹. Aunque estas formas de vida cotidiana en las familias aymaras están siendo trastocadas por la modernidad, pero se sigue practicando. El individualismo es uno de los factores que viene minando estas prácticas.

b) A nivel comunal: En esta parte se pudo apreciar aspectos más evidentes del 'buen vivir' de las comunidades, por ejemplo el momento del "fiambre"²² donde se reúne la comida preparada por las familias y sin ninguna distinción se comparte entre todos los que participan o asisten de una actividad; es decir, en la hora de la comida. Véase por ejemplo el anexo N° 1, es decir, la figura N° 1 sobre esta actividad.

Los trabajos comunales es una de las expresiones del *suma qamaña*, donde de forma colectiva participa los pobladores. Por

²⁰ Véase en la fotografía en los anexos donde participan la comunidad en el consumo de alimentos.

²¹ Cuando uno visita a una familia generalmente se suele servir comida, esto se puede apreciar aun en las comunidades rurales que visitamos en la localidad de Ilave.

²² Es una actividad tradicional donde se junta la comida, y sobre una prenda tendida de forma larga se sirve y alrededor participan todos nadie debe estar si comer por mas que no le gusta.

otro lado, las reuniones comunales. Otra de las formas de vida comunal del buen vivir son los actos rituales para las diferentes actividades como: el *Qhulli*, es la roturación de la tierra en el mes de abril), es una actividad muy sagrada y profunda. El *aytu* (la ofrenda que se realiza anualmente encabezado por las autoridades). En estas actividades se expresa o se reafirma la interacción con la *Pachamama*, a fin de no romper es con el diálogo que aún la ciencia moderna no a comprendido. Es sabido que algunas fiestas comunales se ha desnaturalizado por el consumo exagerado de bebidas alcohólicas; sin embargo, se puede apreciar sobre todo en los adultos una actitud colectiva y de compartir que es propia y peculiar de la cultura aimara.

4.3. Objetivo N° 2: Análisis de la categoría del *suma qamaña* 'buen vivir' expresadas en la lucha de los pueblos originarios, en normas y valores.

La categoría de *suma qamaña* 'buen vivir' está expresada en normas, valores, derechos y dignidad. El cual, se visibiliza desde los movimientos de los pueblos originarios. Los movimientos indígenas que se suscitaron llevaron como principio del valor de la vida, las atrocidades a las que fueron sometidas los pueblos indígenas tuvieron como respuesta desde su lógica es como anota, Llanque: A través de las páginas del presente trabajo queremos manifestar la preocupación consciente y la postura protagónica de un pueblo que grita por su liberación y exige su sitio en el consorcio de las naciones en igualdad de condiciones y desafía a todo sistema de dominación”(LLANQUE, D. 1990). Por otro, lado las reuniones comunales tienen estos ingredientes del buen vivir,

tales valores y principios se lastra en la memoria colectiva de estos pueblos. Para el neoliberalismo son obstáculos para la sobreimposición del mercado que capitalismo ha creado y recreado categorías teóricamente incluyentes y en práctica excluyentes. La cultura de consumo descontrolado se convirtió en un valor y principio en este escenario de la globalización arrasadora.

En las comunidades aimaras la categoría tiene una connotación en las normas y valores el cual se viene transmitiendo de generación a generación. Es común oír de las personas experimentadas “transmitir” a la comunidad sobre todo a los más jóvenes. En las tres zonas y en los grupos focales se explicitaba el *suma qamaña* o el *suma jakaña* a nivel de relaciones familiares y sobre todo de la comunidad.

4.3.1. Ayo-Ayo (Bolivia) las lecciones aprendidas

No es la primera que sucede el caso su recurrencia en la historia es reiterativa. En la Guerra Federal entre 1898 y 1900 la localidad formó parte de los campos de batalla, donde se enfrentaban el ejército unitario, con su Estado Mayor en Sucre, la capital y la sede de gobierno de entonces, y el ejército federal, con su Estado Mayor en La Paz. Entre el primero y el segundo había una diferencia cuantitativa, debido al número de efectivos y una diferencia cualitativa, debido a la experiencia de sus oficiales, en detrimento de los liberales. Sólo se podría hablar de ejército en el caso de los liberales, de una manera figurativa, pues se trataba más bien de una armada improvisada, en comparación con el ejército oficial del Estado nacional.

Estas diferencias se compensaban, sin embargo, debido al apoyo de la abrumadora guerrilla “indígena”. En la década de los setenta Ayo-Ayo va a ser el punto de confluencia del movimiento “katarista”. En este poblado se da lugar una gran concentración “indígena” y campesina (1978), que encarna y proclama el primer proyecto político y cultural “indígena” del siglo XX. En Ayo-Ayo nació Tupac Katari, el carismático líder aymara de la gran rebelión anticolonial del siglo XVIII; por eso, después de la gran convocatoria “katarista”, de resistencia a la dictadura militar del General Banzer, en la memoria corta, y de actualización de antiguas luchas, como la de los *ayllus*, aymaras y quechuas, en contra de la gran máquina colonial heredada, en la memoria larga, se deposita el monumento del héroe aymara anticolonial en esta localidad.

El 15 de junio del 2004, el cuerpo de Altamirano apareció calcinado en la plaza central de su pueblo (a unos 80 kilómetros de La Paz), un día antes había sido secuestrado en la sede de gobierno. Los pobladores de Ayo-Ayo justificaron entonces el linchamiento por los supuestos actos de corrupción en los que habría incurrido el alcalde y hablaron de “justicia comunitaria”²³, son lecciones que la clase política rezago del colonialismo del país altiplánico aún no ha aprendido.

²³ Tras siete años de proceso, ocho personas fueron condenadas a 30 años de cárcel por el secuestro, tortura y asesinato del ex alcalde de Ayo Ayo, Benjamín Altamirano. Otros seis implicados recibieron entre dos a 20 años de privación de libertad. La magistrada Nancy Bustillos, del juzgado quinto de sentencia, informó que el 11 de agosto se dictó la sentencia en el caso de la muerte de Altamirano. Se dio la lectura legal, pero no se presentó ninguno de los acusados. Ya se preparan los mandamientos de detención preventiva porque todos dejaron fianzas y garantías. Ya sabían que iban a ser sentenciados por este caso.

4.3.2. Bagua (Perú) aun arde y duele

Los sucesos de Bagua desde nuestra perspectiva son heridas que aun duele a los pueblos indígenas del Perú, más allá de discursos fanáticos es una agenda que hay que resolverlos bajo principios del respeto por la dignidad humana y sobre todo por el buen vivir. Algunos medios de comunicación sostenía: La verdad sale a la luz, a pesar de los despropósitos y desatinos del gobierno que demuestran que aún no ha aprendido la lección, y otros alagaban al congresista Lombardi,²⁴ quién ha presidido la Comisión investigadora del Congreso de la República sobre los hechos de Bagua y ha expurgado toda la información en torno a los fatídicos acontecimientos. Concluye con absoluta claridad y precisión en afirmar la responsabilidad política del gobierno²⁵, cuyos desaciertos y desatinos provocaron de manera innecesaria el conflicto que derivó en la muerte de 34 personas.

Lombardi sorprendió al recalcitrante periodista de derecha Jaime de Althaus, quién escuchó de boca de Lombardi la explicación de fondo del Baguazo: “El motivo del desalojo fue escarmentar a los indígenas antes de que se retiren de la curva del diablo”.

²⁴ Véase a J. AGURTO. 2010. El congresista Guido Lombardi Elías de Unidad Nacional es un comunicador social y personaje de larga trayectoria pública, cuya parquedad y sindéresis lo convirtió en el clásico moderador imparcial de los grandes debates electorales.

²⁵ Se refiere al gobierno de Alan García del APRA.

Lombardi no ha colocado esta gravísima acusación en su informe en minoría²⁶ porque no existen pruebas materiales de esto, pero esa es la única explicación razonable a la cual ha llegado de manera honesta luego de analizar con imparcialidad y sin subjetivismo todos los elementos a su alcance. La contundencia de la versión de Guido Lombardi es tan sólida y acusatoria de la responsabilidad política del gobierno que periodistas tozudos como Aldo Mariátegui sólo se explican a sí mismo el informe Lombardi como que ha sido redactado por “otras personas”, entre estos los “caviares”.

A contrapelo de Aldo, el psicoanalista Jorge Bruce en su columna del diario La República del 6 de junio²⁷ destaca el “nivel de información y capacidad de análisis de la situación” de la que hace gala Lombardi en su informe y en la entrevista con Althaus; y reconoce que Lombardi es una persona que “no se deja influenciar por cálculos políticos o intereses comerciales”.

Por otro lado, es necesario analizar el discurso de Pizango:

Ha pasado un año desde el 5 de junio del 2009, donde 34 hermanos “indígenas” y policías perdieron la vida, hecho que lamento de todo corazón, y a todos familiares les hago llegar mis más sentidas condolencias. Hagamos un poco de historia. Los Pueblos Indígenas Amazónicos tenemos una existencia histórica de 10,000 años, a través de todo este tiempo, desarrollamos formas de convivencia armónica con el bosque tropical, sabidurías, que nos supieron transmitir los abuelos y sabios a través de nuestras culturas. Vivieron en libertad, desplazándose por los bosques, mitayando, cazando, pescando y recolectando...²⁸

Pizango, dirigente amazónico, a un año de los sucesos anunciaba este discurso en esta primera parte se refería a la visibilización de los pueblos

²⁶ CONGRESO DE LA REPÚBLICA. Comisión Investigadora sobre los hechos acontecidos en la ciudad de Bagua, aledaños y otros, determinando responsabilidades a que haya lugar. Informe de Guido Lombardi. 2010.

²⁷ Véase el artículo de Jorge Bruce en <http://www.larepublica.pe/el-factor-humano/06/06/2010>.

²⁸ Véase el discurso de Alberto Pizango 05/06/2010. Chota Bagua. Disponible, [en línea], en: <http://www.servindi.org.com>, accedido por vez primera, 20/10/2010.

nativos amazónicos que aun no hemos comprendido la gran riqueza biodiversa que se cría para la subsistencia de la vida en esta parte del mundo. Destaca las actividades y el proceso histórico vivido que era evidente las heridas, sigue Pizango:

“Fueron nuestros ancestros los que domesticaron las plantas más importantes de nuestra alimentación y salud. El siglo XVI significó la primera invasión de nuestros territorios por parte de conquistadores occidentales, cuyas culturas procedían de otras visiones. Ellos no vivían del bosque sino del saqueo y la explotación del trabajo de ajeno. De esta manera, violentamente, fuimos esclavizados y reducidos en pequeñas parcelas para dominarnos e imponernos su cultura y sus creencias...”²⁹

El interés por la Amazonía tiene un trasfondo de explotación de la biodiversidad que en estos últimos años se viene profundizando como:

“El proceso de privatización y concesiones de lotes petroleros, gasíferos, mineros y forestales, se ha ido profundizando con los últimos tres gobiernos: Fujimori, Toledo y Alan García. Fujimori dejó el 15% de la amazonía lotizada y concesionada; Toledo avanzó puntos más y García ha llegado a privatizar el 72% del territorio amazónico, en lotes concesionados y entregados al gran capital transnacional, muchos de los cuales se superponen a las reservas territoriales de pueblos en aislamiento voluntario...”³⁰

Los sucesos de Bagua según Pizango, se debe a que, las autoridades gubernamentales lejos de cumplir con sus obligaciones constitucionales y compromisos internacionales, como aplicar el Convenio 169 de la OIT, consultando a los pueblos, aplicó una política de criminalización de la protesta indígena, ordenando el desalojo en la Curva del Diablo, produciéndose la muerte de 34 hermanos peruanos entre policías e indígenas, siendo conocedores que se había adoptado un acuerdo entre los policías e indígenas, en la cual se comprometían a retirar las medidas de protesta a partir de las 9.00 a.m. del 05 de junio del 2009. Por tanto, corresponde al gobierno asumir la responsabilidad

²⁹ Ídem.

³⁰ Ídem

de los lamentables hechos ocurridos³¹ señalaba enfáticamente el dirigente de AIDSESP.³²

Nadie podemos estar de acuerdo con la muerte y sobre todo si tiene elementos y principios del buen vivir que vienen bregando desde los pueblos nativos, en esta línea Pizango³³ fue muy enfático:

“Es nuestro propósito hacer reflexionar, e inculcar como única posibilidad de poder vivir con decoro, más plenamente, sin frenos ni cadenas, a tanta gente que a fuerza de “amor” y sacrificio tratan de cambiar una triste realidad de sentimientos, represiones y vivencias negativas como las que hoy vivimos: El hambre, la pobreza, la injusticia, el miedo, la desigualdad social, las muertes por enfermedades curables, la ignorancia, el terrorismo, la explotación infantil y de la mujer, etc., son y serán flagelos de lesa humanidad de los sistemas capitalistas, que unidos podemos erradicar. Solo pueden salvar a nuestro mundo personas que amen y defiendan todo lo que huele a “vida”, luchando sin tregua, con paciencia, perseverancia y positivismo...”³⁴

El tema de Bagua es una asignatura pendiente para el país, a la que hay prestar la debida atención, ello no signifique que debe quedar impune y los autores asuman su responsabilidad y no debe repetirse. La defensa de la crianza de la vida significa que el *allin kawsay* o el *suma qamaña*, el ‘buen vivir’ se expresa en estos tres ámbitos que hacemos referencia.

³¹ En su discurso acusa al gobierno y exige a que asuma su responsabilidad.

³² A pesar de problemas en su estructura interna la organización cumplió un rol importante en la defensa de la biodiversidad de la Amazonía peruana.

³³ Es sabido que fue asilado en Nicaragua.

³⁴ Discurso de Alberto Pizango Chota el 5 de junio en Bagua Chica. La Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), como organización nacional representativa de los pueblos indígenas amazónicos, integrado por 1,500 comunidades, organizado en 56 federaciones locales y 8 coordinadoras regionales. Donde todas las decisiones se adoptan de manera democrática y soberana por los propios pueblos. Siendo sus representantes nacionales y regionales y locales voceros, que cumplen estos mandatos de los pueblos. La movilización amazónica, fue el resultado de un esfuerzo colectivo de los pueblos indígenas, que permitió la derogatoria de cuatro decretos legislativos: 1015, 1073, 1064 y el 1090, considerados los más lesivos por atentar contra los derechos territoriales; y que fueron aprobados para favorecer a empresas transnacionales.

4.3.4. El *suma qamaña* como derecho consuetudinario

Culturalmente en las comunidades aimaras de Ilave aún es vigente la aplicación del derecho consuetudinario. Sin embargo, no es visibilizado por el derecho fundamental positivizado. El sistema de administración de justicia en el Perú tiene serios problemas y el Poder Judicial, sobre todo los operadores han perdido credibilidad, porque ahora está empañada en serios hechos de corrupción, como tráfico de influencias, narcotráfico, etc. Sin embargo, en las comunidades de la zona de Ilave, la aplicación del sistema del derecho consuetudinario aún se aplica y es directa. En ella prima el principio de la dignidad no sólo humana, sino sobre todo su interacción o el entorno es fundamental para la subsistencia.

4.3.4.1. Los tribunales en las comunidades aimaras

En las comunidades rurales existen tribunales que aplican el derecho consuetudinario. El cual pasa por un proceso de evaluación y discernimiento del hecho “delictivo” sea de los demandados o demandantes, sobre ella prima diversos principios, el más fundamental es el principio colectivo y comunitario. Por ello, cuando es afectada la dignidad colectiva, la reacción y respuesta es también colectiva, pero lo que se yuxtapone es el *suma qamaña*.

El tribunal se constituye en base a principios fundamentales y elementales de experiencia, tolerancia y carácter. En todo caso tiene que haber demostrado en el entorno familiar y comunal, sobre todo con una moral y ética intachable, que sea digno de imitar, por los miembros de la comunidad. Lo que no sucede en derecho occidental. Son ocupados sobre todo, por ancianos y adultos. Estos miembros reciben recomendaciones y sugerencias de las esposas y de parte de otros miembros de la comunidad que aportan en el proceso preliminar del fallo, de forma discreta.

El tribunal utiliza la lengua aimara como lengua oficial. Su decisión es pública, ocupan un lugar céntrico en la forma circular y es con orientación hacia salida del sol. No se tiene una mesa sobre ella puesta un crucifijo, biblia, o un libro sobre las cuales hay que juzgarle, sino están puesta sobre el tribunal la confianza que va ayudar a resarcir la falta cometida, o en todo caso de acuerdo a la gravedad.

4.3.4.2. La aplicación directa y ágil

Nada debe ser oculto, las frases como: *Janiwa kunasa jamasankañapakiti* 'nada debe estar oculto' si alguien es acusada por una falta es citada ante el tribunal por una autoridad comunal, aquí hay que destacar el uso de la lengua es eminentemente oral; es decir, en la lengua aimara no se utiliza ningún documento

escrito como se utiliza en la aplicación de la justicia occidental. El juzgamiento es oral, aunque en algunos casos se registra en actas, pero generalmente es oral.

Generalmente no existen prerrogativas o postergaciones, porque atentaría sobre el buen vivir de la comunidad. Es más se evita que sea envuelta en corrupción, como el sistema judicial moderno. Es gratuito en términos económicos, en estos últimos años se viene aplicando multas de acuerdo a la naturaleza de la falta, pero ello, esta siendo influida por el derecho fundamental positivizado.

No se trata de avalar hechos punitivos, sino que se trata de buscar la armonía de la comunidad no sólo entre sus miembro sino con la misma biodiversidad. Esta búsqueda de la armonía se expresa en el discurso de los miembros del tribunal y de la comunidad, se incide que los protagonista asuma y coadyuven en esa búsqueda de la armonía. El *suma sarnaqaña* 'el buen andar' es la máxima expresión que prima sobre toda las cosas, por tanto, su aplicación es directa y ágil.

4.3.4.3. No es punitiva es más preventiva

La aplicación y la sanción de la “pena” tienen un principio fundamental para los aimaras, es sobre todo preventivo y no criminalizadora como el derecho occidental fundamental que es más punitiva. En algunas comunidades hubo ciertas sanciones punitivas, sobre todo estas son aplicadas a los reincidentes en casos excepcionales.

En la tradición oral se tiene una variedad de estructuras paradigmáticas para cada caso. Regula que los miembros de la comunidad se eviten de infringir las reglas establecidas para el buen vivir de la comunidad.

La frase: *juchachasisinxá juchawa sañawa* ‘si uno ha cometido un delito tiene que reconocer’ es común escuchar en las comunidades aimaras. La frase ayuda a que su sanción no sea punitiva, sino más bien preventiva; es decir, el quien cometió la falta se reintegra a comunidad y ayuda a vivir en armonía.

4.3.5. Como normas y valores

Son elementos éticos morales, elaborados bajo los principios del *suma qamaña* ‘buen vivir’ los cuales se utilizan y se aplican en los diversos casos. Las normas no sólo son una expresión

antropocéntrica sino está elaborada desde la perspectiva integral y biodiversa, coloca al ser humano como un ser más del cosmos.

4.3.5.1. Celeridad y transparencia.- Se establecen criterios de celeridad y transparencia en las decisiones de los miembros del tribunal, en muchos casos son inapelables sus decisiones. No se recorren las estrategias malebólicas en las decisiones, no trata de buscar responsables sino que los miembros enfrentados estén reconciliados, retomen su vida cotidiana y la armonía con el cosmos.

4.3.5.2. La oralidad.- Es oral, no están escritas, en papiros ni en hojas de papel, sino en la memoria colectiva de los miembros de la comunidad. En los mitos, en los ritos, en los proverbios, refranes y en toda la literatura oral existente, sobre todo de la cultura aimara, aun está vigente. Las normas de conducta, los hábitos alimenticios, las formas de administrar justicia, la tecnología y la filosofía. Se estructuran de forma oral, que requiere ser sintonizada desde las disciplinas del conocimiento moderno que aún le cuesta comprender esta complejidad de la oralidad.

4.3.5.3. La codificación.- Están codificadas en la oralidad, por tanto para comprender es indispensable la lengua nativa,

en este caso el aimara. El efectuar un acto de habla, expresando una oración correcta gramaticalmente y con sentido, implica un compromiso con el entorno. Un acto de habla puede ser para solicitar información, ofrecer, disculparse, expresar indiferencia, expresar agrado o desagrado, amenazar, invitar, rogar, etc.(AUSTIN, J.L.1962). Todo esto, para su decodificación se requiere de un conocimiento especializado.

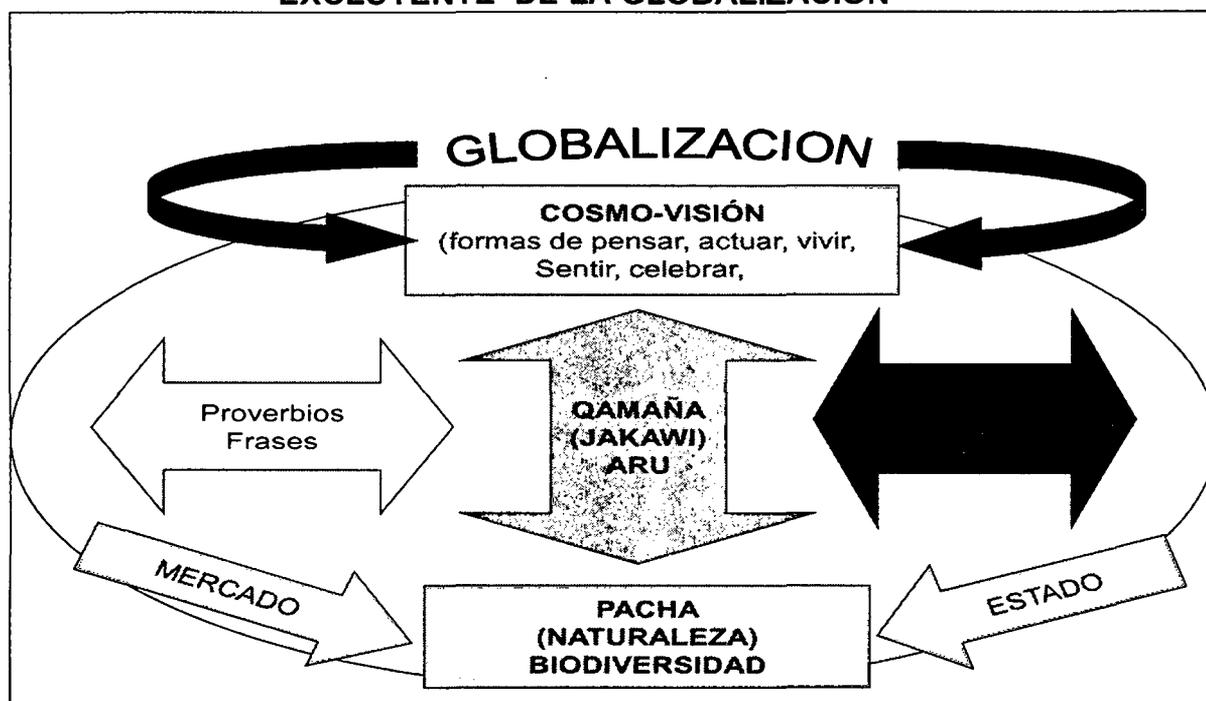
4.4. Objetivo N° 3: La sistematización de la estructura del *suma qamaña* 'buen vivir' como esperanza y alternativa por la dignidad humana.

La conquista y colonización o como algunos estudiosos sostienen el encuentro violento de dos mundos constituye un hecho histórico que ha marcado nuestras vidas, nuestros actos, nuestra historia, nuestras maneras de percibir, comprender y reflexionar sobre el mundo. Estas huellas están presentes en las fiestas patronales y festividades en los diversos pueblos del Perú profundo. De igual manera, las danzas, las representaciones teatrales, y las canciones en la diversidad de lenguajes, también están presentes en la interacción cotidiana, en las maneras de mirarnos, en las relaciones entre el capital y el mundo del trabajo, en las políticas económicas, educativas y culturales, en la relación entre culturas orales, escritas y audiovisuales, en los medios de información, también están presentes en los discursos y proyectos políticos provenientes de los movimientos sociales y partidos políticos, como el de las ciencias sociales y las humanidades. Estas vienen siendo recreadas

desde la práctica cotidiana de los aimaras. La estructura del *suma qamaña* 'buen vivir' corresponde al sistema de modos de vida de la cultura aimara que son la esperanza y alternativa por la dignidad humana, en este nuevo contexto de la globalización.

En el siguiente Gráfico N° 1 presentamos, cómo la globalización se impuso a las formas de cosmovisión; es decir; a las formas de pensar, actuar, vivir, sentir, celebrar, respectivamente.

**GRAFICO N° 01
LA ESTRUCTURA DEL SUMA QAMAÑA O 'BUEN VIVIR' LA TRIADA
EXCLUYENTE DE LA GLOBALIZACION**



Fuente: Elaboración propia del autor.

Interpretación: El Gráfico N° 1 se elaboró en base a las entrevistas, grupos focales, los diarios de campo, las fotografías y la revisión de la literatura que se ha aplicado para el presente estudio. Si el *qamaña*, es entendida sólo

en su connotación simple, sólo es *jakawi*, aunque se ha perdido en el zona de llave, pero se expresa a través de la oralidad en este caso el *aru*. Por ello, la flecha de centro se refiere al *suma qamaña*, pero es alimentada por la literatura oral, como son los proverbios, frases, refranes, mitos, ritos, cuentos, respectivamente. Son el soporte de la vigencia de cultura aimara, a pesar que la globalización viene empoderándose de esta literatura oral, pero es vigente. El mercado está concentrado en la biodiversidad y la naturaleza, es decir en la *Pachamama*, junto al Estado. En suma, el mercado busca consumidores y la sociedad queda a su suerte. Véase la inmensa cantidad de concesiones mineras que vienen dando en el Perú, sino se tiene en agenda esta problemática se nos viene una avalancha de convulsión social sobre todo aimara. El mercado y el Estado son los responsables del colapso ambiental y social que estamos asistiendo.

El capitalismo en el altar de la globalización viene imponiendo las formas de pensar, actuar, sentir, celebrar, etc. A pesar de la crisis viene reconstituyéndose como única alternativa que el neoliberalismo vino evangelizando en los diferentes espacios académicos como son la universidad y otros espacios. Asimismo, vienen excluyendo a los pueblos y cultura de la periferia, pero al mismo tiempo se viene recreando acciones y estrategias de subsistencia y resistencia que el futuro son alternativas y esperanzas en el escenario del colapso social y ambiental.

4.4.1. La lucha por la dignidad de los pueblos indígenas.- La lucha por la dignidad de los pueblos indígenas deben ser asumidos como procesos de emancipación para las poblaciones originarias como sobre todo para los aimaras. Alcanzar la dignidad no es natural para los pueblos originarios. Es sabido que existen poblaciones y espacios denegados quienes asumen demandas de respeto por la dignidad humana. La lucha por la dignidad fue cruel y es una agenda permanente en los diferentes espacios y dimensiones sobre todo inspirado en la filosofía al que la academia los ha denominado *cosmovisión andina*, para nosotros es pues la filosofía andina que ahora se viene bregando por la descolonización para el buen vivir o el *suma qamaña* o el *allin kawsay*.

4.4.1.1. Demandas de los pueblos nativos.- A partir de espacios de lucha se ha elaborado demandas colectivas y comunitarias. Esta desde nuestro punto de vista en base a:

a) Tierra: El tema de “tierra” fue y es una constancia en la agenda reivindicativa oral de los aimaras y su análisis aun sigue siendo complejo y requiere un detenimiento delicado. En esta parte nos centramos en la concepción de los aimaras sobre la tierra o *Pachamama*, desde la perspectiva aimara. El pensamiento occidental proviene de una concepción lineal del tiempo y ello desde la evangelización se han traducido bajo tres espacios que componen el universo: Los escritos de Cobo nos sugieren duda cuando se expresa el *alaxpacha*, *akapacha*, *manqhapacha* al parecer se han establecido en la memoria colectiva de los

aimaras. La *pacha*(ALBO, X. 1988), según Bertonio se relaciona con el cielo, tanto en la zona aimara como en quechua, se refiere a la luz del día y además se refiere al tiempo; el concepto abarca a la vez nociones especiales y abarca muchos significados. Para el presente la *pacha* se refiere directamente a la tierra, y la *Pachamama* como “Madre Tierra” tiene que ver con la divinidad panandina de la fertilidad del suelo. Para los aimaras, el *pacha* es específica y concreta, para el ciclo agrícola anual está dividido en *awti pacha*, *jallu pacha*, para tiempos específicos. Para ello la mitología nos ayuda a dilucidar con más amplitud. Existe la necesidad de reinterpretar los conceptos y categorías de *uraqi* y *Pachamama* en este nuevo contexto.

A pesar de que la Reforma Agraria en el Perú significaba un hecho importantísimo, pero tuvo consecuencias nefastas para los nativos en sus formas de pensar y actuar, por ello, los nativos han caído en la trampa del discurso de los mestizos, que, además de vaciarle el bolsillo, al indio le han corrompido moralmente con su ejemplo. Al nativo le han enseñado a emborracharse con bebidas finas, en fornicar en mancebías con prostitutas rubias, a robar y mentir, a engañar y matar. Le han vuelto “político” blanco-mestizo (REINAGA, F.2001). Debido a que:

No todos los indígenas tenían derecho a la tierra; o eran dueños debido a que fueron despojados; en la mayoría de casos

se crearon jornaleros sin tierras en las haciendas asentadas en la zona de llave³⁵.

Si bien las "comunidades" disfrutaban de sus tierras en colectividad, de hecho en la mayoría de los casos existe la apropiación individual de terrenos dentro de estas comunidades, creándose conflictos por ello entre sus miembros. Y por la presencia de programas de desarrollo³⁶.

b) Educación (Yatigaña).- Uno de los planteamientos fundamentales de los nativos aimaras fue la educación. A pesar de que la escuela se ha convertido en sus inicios en un "destructor" de las culturas originarias; sin embargo, los aimaras atinaron en comprender que sin la educación no se lograba liberar un pueblo desde su primer momento.

En este proceso de resistencia se constata hasta tres momentos importantes que se han ido convirtiendo en propuesta reivindicativa. En una primera etapa en sus inicios se detectó que era importante el uso y acceso al idioma castellano. Por tanto, era una necesidad el leer y escribir para asumir una actitud contestataria a diferentes abusos que fueron cometidos en los

³⁵ En la mayoría de las comunidades de llave existían haciendas de propiedad de gente que eran rezagos de la colonia acentuada en llave, Puno y Arequipa. Que en la actualidad han salido de llave.

³⁶ En toda la región Andina está regado de muchas ONGs, que a nombre de mejorar las condiciones de vida en su mayoría van desarticulando la organización tradicional de las comunidades.

diferentes espacios de la administración pública y privada por parte de terratenientes o de los “*mistis*”, autoridades como jueces y gobernadores; es decir, todo élite de poder asentada en la localidad de Llave y ello se mostraba claramente en Juli donde aun quedan indicios y rezagos de la colonia. Según el trabajo de campo se pudo recoger varios testimonios e historias de vida sobre los abusos que sufrieron los líderes nativos que acudieron a estas oficinas. Los aimaras fueron objetos de discriminación y exclusión porque eran monolingües; es decir, sólo hablaban el aimara. Por tanto, no tenían derecho y supuestamente no estaban capacitados para ocupar cargos públicos, uno de los requisitos imprescindibles era el saber leer y escribir el castellano. Por ello, el acceso a la educación para los pueblos indígenas se convertía en una demanda que no fue entendida así por el sistema.

Un segundo momento es la lucha y constancia por el acceso a la educación formal o a la escuela. Ello con un objetivo de aprender a leer y escribir. Por cuanto, el acceso entendido desde los aimaras era distinto porque significaba que a partir de la escuela se lograría la liberación de las culturas periféricas. Para ello, se han generado diversas estrategias, al respecto existen diversos testimonios sobre las formas y el acceso a la escuela por los niños y niñas “indígenas”. Muchos jóvenes se trasladaban a las diferentes ciudades o centros urbanos como: Juli, Puno y Arequipa en donde se habían establecido los núcleos escolares

campesinos para poder tener acceso a la escuela. Por ello, la consigna era por la educación y como ejemplo anotamos una estrofa cantada por un conjunto musical de Pichacani Laraqueri: *“Liyiña qilqaña yatiqañani nayraru sartañani, uka q’ara maykunaka jawq’asa jawq’asa tutukiyañani”*.³⁷ Como estas canciones sobran entre los aimaras. La escuela no simplemente era un saber leer y escribir, sino más allá de eso fue la concepción y la tarea hecha por la escuela era hacer que el niño “indígena” se convierta en un niño europeizado, cambiar su cultura por otra cultura ajena y artificial; es decir, matar una cultura natural y milenaria.

Un tercer momento pasa por dos espacios: la primera asumida desde los mismo aimaras con coraje y convicción que muchos asumieron esta responsabilidad delicada para reivindicar y a partir de las escuelas; y un segundo momento, es el acceso a cargos públicos vía estrategias diseñadas con elementos y ojos de discurso partidario el cual se ha convertido en otra trampa para las poblaciones indígenas en nuestro caso los aimaras. Robles venía desde esa cantera; con un perfil de grupo de Patria Roja; es decir, con una formación de una izquierda radical.

Por ello, la educación se ha convertido en uno de los planteamientos fundamentales de los aimaras; otro de los

³⁷ Cf. CAROLINA, La voz del sentimiento Aymara, CD reproducido por un grupo musical del Distrito de Pichacani-Puno.2006. Es parte de una de las canciones en el idioma Aymara que es una recopilación de canciones a partir de los diversos versos que se interpretan en círculos de confianza en los distintos compromisos y eventos culturales.

ingredientes es la alfabetización iniciada desde los gobiernos de turno; tanto la escuela y la alfabetización emprendieron un rol homogeneizante en términos culturales al no reconocer las particularidades culturales de los diversos pueblos a los que iba dirigida, era todo lo contrario a sus formas de vida.

c) La dignidad (*Jaqikankaña*) desde los aimaras. La categoría de dignidad desde los aimaras tiene una connotación compleja. La categoría de dignidad desde lo aimara significa el respeto a la vida en su sentido complejo. Por ello, exige quitar el velo que como nos decía Foucault, hacer visible lo invisible: las injusticias, opresiones, exclusiones, matanzas y crímenes de los cuales han sido objeto los pueblos nativos en nuestro caso los aimaras. La dignidad como propuesta dentro de los planteamientos nativos fue una constancia por las que se han sacrificado muchas vidas humanas. Para el presente constatamos tres momentos de lucha y resistencia por la dignidad a partir de esta categoría "*jaqikankaña*" se traduciría en "ser persona plena" que implica que el ser humano como parte de la naturaleza merece ser tratado y cumplir su rol como tal. Para ello, la interrogante en aimara nos ayuda a descifrar la dignidad aimara en: "*jaqitati anutacha*" Literalmente se traduciría "*¿eres persona o perro?*" que exige un tipo de comportamiento en un determinado contexto.

Un primer momento se han establecido estrategias reivindicativas de resistencia y defensa en el proceso histórico; mas allá de momentos de confrontación durante la colonia donde ha costado muchas vidas en enfrentamientos ocurridos en este contexto aimara. Esta estrategia consistía en la relación armónica que llevaban muchos nativos aimaras con los “*mistis*”. Para ello, el compadrazgo se convirtió en una estrategia de defensa de la dignidad como el de asumir o acceder a otro “estatus superior”. El cual se podía aprovechar en diferentes momentos. Aquí hay que advertir que el compadrazgo tenía un doble rasero porque también se generaba una forma de explotación a los aimaras por los “*mistis*” quienes utilizaban a los aimaras como “bestias” con ciertas excepciones.

Un segundo momento es el cambio de apellidos. Los aimaras que apellidaban como: Quispe, optaron por Quimper, los Percca por Paredes; los Janocca por Alanoca, etc. Sin embargo, se debe advertir aquí dos motivos, al que hay prestar una mejor atención, un motivo fundamental era salir de la explotación, maltrato, violaciones sexuales y todas las atrocidades que fueron objetos los aimaras por parte de los “*mistis*”. Esto se podía ver claramente en el Cuartel Pachacutec de llave; el segundo motivo era el acceso a ciertos espacios de poder local o la administración pública. Aquí claramente se expresaba la lucha por la

emancipación y estuvo implícitamente expresado como planteamiento.

Un tercer aspecto, se expresa una actitud rebelde y contestataria a tanta exclusión, discriminación, violaciones sexuales y las matanzas que habían sufrido los aimaras. Así como escribe Gironde, la consigna era el exterminio de los blancos invasores. El racismo de aimaras y quechuas es resultado del racismo de los españoles; la violencia de los conquistadores origina la violencia de los pueblos originarios. Así podemos relatar las diversas manifestaciones y enfrentamientos ocurridos en esta parte del país; todo el trabajo y esfuerzo realizado por los nativos sólo sirvió para encumbrar a descendientes de los españoles, criollos y mestizos en el poder.

Ellos se beneficiaron con el sacrificio de millones de indígenas enterrados a lo largo del qollasuyo; criollos y mestizos se apoderan del aparato estatal y utilizan las figuras de Bolívar y Sucre para excluir a los nativos de la vida política, económica y social.

4.4.1.2. Rebeliones de los aimaras. En el contexto aimara sucedieron varias rebeliones que dentro sus objetivos estaba la lucha por la dignidad. Para nosotros es de suma importancia tres levantamientos, las cuales tuvieron implicancia para el buen vivir

de los nativos sobre todo aimaras, que aún no han sido analizados con detenimiento.

a) Julián Apaza Nina

Conocido como Túpac Catari, Katari o Qatari (Ayo Ayo, provincia de Sica Sica, 1750 – La Paz, 15 de noviembre de 1781) fue nativo aimara que lideró un levantamiento contra las autoridades coloniales en el Alto Perú, junto a su esposa y heroína Bartolina Sisa. Fue sacristán y panadero antes de iniciar su rebelión. Adoptó el nombre Túpac Katari tomando parte de los nombres de dos líderes originarios contemporáneos: por un lado, a Túpac Amaru II; y por otro, a Tomás Catari, cacique de Chayanta. Como parte del levantamiento, Túpac Katari formó un ejército de cuarenta mil hombres y cercó a la ciudad de Chuquiago (actualmente La Paz), dos veces en 1781, pero las tropas enviadas para sofocar la rebelión consiguieron romper el primer cerco. Posteriormente Andrés Túpac Amaru se unió a Túpac Katari en un segundo cerco a La Paz, pero maniobras políticas y militares, así como líderes originarios contrarios al levantamiento acabaron con el mismo.

Los cabecillas fueron apresados y ejecutados. Este levantamiento nativos de finales del siglo XVIII fue el más extenso geográficamente y con más apoyo. Tomó dos años a los virreinos afectados para sofocarlo. Los rebeldes asediaron la

ciudad de La Paz desde el 13 de marzo de 1781 durante ciento nueve días sin éxito, debido a la resistencia y al apoyo de tropas mandadas desde Buenos Aires. En ese contexto el virrey Agustín de Jáuregui aprovechó la baja moral de los rebeldes para ofrecer amnistía a los que se rindieran. Lo cual, dio muchos frutos, incluyendo algunos líderes del movimiento. Túpac Katari, que no había aceptado la amnistía y se dirigió a Achacachi para reorganizar sus fuerzas dispersas, fue traicionado por algunos de sus seguidores y luego apresado por los españoles, la noche del 9 de noviembre de 1781, fue sometido a tortura y seis días después ejecutado, atando a sus extremidades a cuatro caballos para que tiraran de ellas de manera similar a Túpac Amaru II, siendo finalmente descuartizado y mostrado en partes por todo el territorio de Qullasuyu, en señal de "escarmiento a los nativos es". Su cabeza fue expuesta en el cerro de *K'ili K'ili* (La Paz), su brazo derecho en Ayo Ayo, el izquierdo en Achacachi; su pierna derecha en Chulumani, y la izquierda en Caquiaviri. La actual "tradición oral" le atribuye haber dicho a sus captores la frase:

*"Naya saparukiw jiwypaxitaxa nayxarusti, waranqa,
waranqanakaw tukutaw kut'anipxani..."*

"A mí solo me matarán... pero mañana volveré y seré millones"

b) Huancho Lima

Los nativos de la comunidad de Huancho, en el distrito de Huancané, obligados a prestar servicios a las autoridades, como mitanis, muleros, pongos, yanasis, con el apoyo del Comité Pro

Derecho Indígena Tahuantinsuyo, formaron la filial de Huancané (PALAO, J. 2005), dirigidos por los campesinos Mariano Pak'o, Carlosín Condori (Carlos Condorena), Antonio F. Luque y otros más. Sus contactos con el Comité Pro Derecho Indígena, les permitieron conocer, invocar el cumplimiento de una serie de leyes e instituciones creadas por el Estado para la protección de los derechos de los ciudadanos indígenas, tales como:

- Prohibición del contrato por sistema de reclutamiento o enganche de peones indígenas para trabajos públicos o particulares, bajo pena de un año de cárcel (noviembre de 1909 Pte.Leguía).
- Establecimiento de salario mínimo en el trabajo personal de los indígenas, debiendo ser remunerado con dinero en efectivo (octubre de 1916 Ptc. José Pardo).
- En la Constitución Política de 1920 se reconoce la existencia legal de las Comunidades de Indígenas y sus bienes y territorio son imprescriptibles.
- Creación de la sección de Asuntos Indígenas en el Ministerio de Fomento, cuyas atribuciones eran: Investigar y estudiar la situación de los indígenas; inspeccionar y vigilar el cumplimiento de las leyes vigentes; atender las quejas y reclamos; proponer medidas para amparar la raza indígena de los abusos y exacciones que pudieran ser víctimas; etc. (setiembre de 1921 Pdte. Leguía).
- Creación del Patronato de la Raza Indígena, por Decreto Supremo, para organizar la protección y defensa de los indígenas, estimular su más adecuado desenvolvimiento cultural y económico. Siendo el Ministerio de Fomento encargado en organizar las Juntas Departamentales y Provinciales (mayo de 1922 Pdte.Leguía).
- Prohibición en lo absoluto de prestar servicios gratuitos y obligados bajo las denominaciones de: "Alcaldes de vara", "agentes", "celadores municipales", "guardias de cárcel", "pongos", "semaneros", "alguaciles", etc., en todas las provincias del sur, mediante Ley dada por el Congreso Regional del Sur, en la ciudad de Moquegua, en julio de 1922 y promulgado por el Presidente de la República en octubre de 1922. Estableciéndose sanciones de destitución inmediata e inhabilitación para ejercer funciones públicas a todas las autoridades civiles y militares, que lo incumplan.

Conocidos los dispositivos que legislaban sobre las condiciones sociales de los pobladores "indígenas", generados a

partir de la Constitución de 1920 y las corrientes políticas del país, entre ellas la formación del Comité Pro Indígena Tahuantinsuyo en 1920 y su filial de Huancane, liderada por Mariano Pak'o y Cari o Condori (Carlos Condorena), los indígenas aimaras de la provincia de Huancane expresaron insistentemente su protesta por las exigencias de las autoridades de los distritos de la provincia para la servidumbre de "pongos", "mitanis", "yanasis" (trabajo gratuito en las propiedades de las autoridades) y otros servicios más, originándose en la comunidad de Huancho diversas reuniones para evitar esta servidumbre. Para ello, acordaron viajar a la ciudad de Lima con el fin de solicitar al Presidente de la República, A. B. Leguía, su autorización para fundar un pueblo que sea autónomo frente a Huancané. Al parecer tuvieron el apoyo y recibieron un plano de la ciudad de Lima, como modelo, ello fue en verano de 1922.

De retorno procedieron a fundar la nueva Capital de la Provincia, comunicando de tal hecho a los campesinos de todos los distritos. De este modo, se rebelaron pacíficamente ante los abusos de las autoridades y se negaron a cumplir con la servidumbre requerida. Sin embargo, el 3 de diciembre de 1923 se produjo una rebelión armada en Vilquechico, Inchupalla, Moho, Rosaspata y Cojata. La cual, fue reprimida violentamente por tropas del ejército, enviadas desde Puno por vía lacustre y terrestre. El 16 de diciembre los campesinos de Huancho

cercaron el pueblo de Huancané, lo cual habría sido acordado en un “Congreso Indígena”, con delegados de varias provincias, en Huancho, con apoyo o auspicio del Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo y de la Federación Indígena Obrera Regional del Sur.

Los nativos exigieron la devolución de tierras usurpadas a las comunidades, la creación de escuelas y el castigo para quienes hubiera victimado indígenas. El movimiento fue sofocado con la presencia del ejército y los grupos armados auspiciados por las autoridades y hacendados de Huancané. Las fuerzas oficiales procedieron a saquear el ganado de las comunidades, a quemar las viviendas y los locales escolares, así como destruir el naciente pueblo de Huancho Lima; los días 28 y 29 de diciembre procedieron a repartirse el botín sustraído a los campesinos.

En enero del año siguiente, 1924, se capturó a muchos implicados, entre ellos a Mariano Luque y Mariano Pako. Los cuales, fueron fusilados y arrojados al río, sobreviviendo este último de manera increíble. La represalia se dio en todos los distritos involucrados, ocurriendo enfrentamientos y fusilamiento de los sublevados, quienes portaban hondas, piedras, palos y pocas armas de fuego.

Como consecuencia de la sublevación se produjo y originó la expansión de las haciendas y la aparición de nuevos terratenientes, mediante documentos fraguados y escrituras

simuladas de compra venta, legalizando de este modo el despojo y convirtiendo a los comuneros en colonos de las nuevas haciendas. El juicio a los detenidos fue suspendido mediante una ley de amnistía en 1928.

En este lapso se dispone por Decreto Supremo, julio de 1925, el levantamiento de Planos Catastrales de las tierras de propiedad de las Comunidades Indígenas y en agosto del mismo año, por Resolución Suprema y de acuerdo a la Constitución de 1920, se apertura el Registro Oficial de Comunidades Indígenas, para su reconocimiento e inscripción oficial, con el objeto de otorgarles personería jurídica, bastando para ello, a falta de títulos de propiedad de sus tierras, la presentación del plano de las tierras que ocupaban.

Las rebeliones de la población indígena se dieron como consecuencia de la actitud abusiva y prepotente de los hacendados y medianos propietarios, quienes además de ser las autoridades principales de los pueblos, pretendían ampliar sus haciendas, contar con servicios gratuitos por parte de los campesinos y ser subvencionados por la población indígena, tanto quechua, aimara o uro. Esta pretensión se debía al requerimiento de productos, especialmente de lana de ovino, por parte de las empresas exportadoras, las cuales estaban establecidas en Arequipa, Puno y Juliaca, así como en los más importantes

lavaderos de lana. Todo ello, había generado una actividad comercial muy intensa, que demandaba además diversos servicios y la comercialización de bienes mediante empresas importadoras. Las cuales, se ubicaron cerca de la frontera: Yunguyo, Desaguadero, Moho y principalmente en Mollendo y Arequipa.

4.4.1.3. Los discursos cotidianos. La lucha permanente por la dignidad desde la vida cotidiana de los pueblos de la periferia se viene construyendo discursos reivindicativos que van cuestionando el Estado de cosas. Muchos discursos se han elaborado bajo las doctrinas de un marxismo ortodoxo, carente de elementos ideológicos y filosóficos andinos, la utilización de la categoría de campesino fue la dieta permanente de algunos caudillos de la politiquería. La izquierda asumió con mucha simpatía bajo la categoría de “campesino” el cual asumió los nativos como una “buena voluntad” sobre todo en el periodo de gobierno de J. Velazco. El cual, fue interrumpido por el sucesor Morales Bermúdez.

Los gobiernos que pregonaron la reivindicación de los nativos, como caso Alejandro Toledo, utilizó el símbolo sagrado de la *chakana* con propósitos ideológicos excluyentes que se cubrió su rostro con la *wiphala*, algunos cayeron en la lacra de la corrupción convirtiéndose como enemigos de sus propios coterráneos. Elaboró un discurso fino

sobre los pueblos originarios, sobre todo representado de la nefasta ideología de discriminación, que se explicitaba en el rol asumido por Eliane Karp, encasillado bajo la lupa de una antropología capitalista para comprender a los pueblos originarios.

Hay que destacar el rol asumido por algunas organizaciones como: *Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP)*, *Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (CONACAMI)*, Unión de Comunidades Aymaras (UNCA), Coordinadora de Organizaciones Quechuas y Aymaras (CONQA) y las cumbres de los pueblos realizados en diversos países de América Latina, quienes y donde se han consolidado discursos coherentes y desde la profundidad de los pueblos originarios. Las bases inspirados en sus principios y valores morales alzaron su voz por el 'buen vivir' la defensa de su biodiversidad, territorio, sobre todo por la dignidad.

La Conferencia Mundial de los Pueblos sobre Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, que fue realizado del 20 al 22 de Abril del 2010 en Taquipaya Cochabamba (Bolivia) concentró aproximadamente unos 30 mil asistentes, que vienen remarcando el discurso del 'buen vivir' en los diversos espacios de la academia de las ciencias sociales, intelectuales, políticos, activistas, etc. El cual debe ser asumida como tal.

4.4.2. Espacios de esperanza y alternativa

Se elabora toda una complejidad de argumentos y criterios que inciden en la lucha por la dignidad desde el contexto aimara. La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas es adaptada luego de un cuarto siglo de lucha permanente, aunque en algunas ocasiones sin la presencia de nativos, es una asignatura pendiente para los diferentes Estados. Allí Bolivia y Ecuador viene abriendo puertas de esperanza y alternativa por el '*buen vivir*' de los pueblos originarios desde América Latina, que en suma se viene lastrando en el escenario de la lucha por la dignidad.

Desde nuestra perspectiva la categoría del *suma qamaña*, es decir el 'buen vivir', encierra toda una esperanza y alternativa que aún es invisible para la modernidad enclaustrada en la teoría clásica de las ciencias sociales. Sin embargo, luego de análisis profundo en el Gráfico N° 02 presentamos y re-desciframos, recopilados y reconstruidos desde las comunidades aimaras a partir de la cotidiana que aún rigen las formas de vida de los aimaras en este contexto. Por otro lado, se puede analizar desde las fotografías los cuales expresan las esperanzas y alternativas por el *suma qamaña*.

4.4.2.1. Instrumentos y espacios visibles e invisibles del 'buen vivir'

Según los grupos focales aplicados en las tres zonas de llave se pudo recopilar lo siguiente:

El buen vivir o el *suma qamaña* es interactuar con cariño, respeto, felicidad entre todos los *jaqis* (hombre) y naturaleza para que las comunidades se armonicen con las circunstancias cambiantes de cada día y así vigorizar nuestras vidas. (Grupo Focal N° 1 aplicado el 20/12/2010, en las tres zonas de llave).

Estas formas de entender y vivir el *suma qamaña* para algunos, el *suma jakaña* está vigente en el contexto aimara que el centro de interacción es con la *Pachamama*. El *Sarnaqawi* (*vivir*) connota la vivencia cotidiana que está relacionado con el proceso y la formación de la personalidad y legitimación de relaciones y redes colectivas y comunitarias que lastra todo una complejidad de vivir no el mejor vivir, sino el buen vivir. El *yatiqawi* (educación), según el grupo focal, se imprime:

De acuerdo a nuestro contexto es el modo de vivir y pensar de todo lo que heredamos de nuestros antepasados este modo de saber y pensar está expresado en nuestro calendario agrofestivo y comunal el cual es el eje de actividades y actitudes individuales y colectivas frente a la naturaleza donde se da importancia a la reciprocidad, ceremonias rituales de la tierra y el ganado, el respeto a la personas mayores como referentes del buen vivir... (Grupo Focal N° 2 sobre educación aplicado el 20/12/2010, en las comunidades campesinas de las tres zonas de llave).

Inspirados en la *Pachamama* que cobija al *jaqi* el *yatiqawi* se recrea bajo la biodiversidad, no es en vano que Murra (1973) hacía referencia sobre el control de los pisos ecológicos en la agricultura y la ganadería, la medicina tradicional y todo la ritualidad, como sostienen algunos líderes hacer florecer nuestros saberes o cuando se dice se aprende con cariño aprendemos nuestra sabiduría. En este espacio se hace visible lo invisible en el procesos de transmisión experiencias y saberes desde la vida cotidiana de los aimaras y es en buen saber y no el mejor saber.

El *lurawi* (hacer) es una cuestión festiva en los pueblos indígenas, es la razón de la presencia del *jaqi* en la crianza del pacha en donde se regenera la diversidad del *jatha* o la semilla y sus saberes de crianza. El *hacer* implica el saber hacer y el buen hacer. Los testimonios de los líderes se traducen como:

“Nosotros hacemos el bien, los que hacen malas cosas son sancionados por la comunidad porque la Pachamama se puede enojar” (Testimonios de líderes de las tres zonas de llave, recogido el 10/10/2010).

El hacer está estrictamente en relación con la Pachamama, el ser interactúa mediante sus actividades de la crianza bajo preceptos claros que la naturaleza crea y cría como sostendría Rengifo (1999). Existe toda una tradición práctica que aún se puede constatar en la vida cotidiana de los aimaras, por ejemplo en un 99.9% de las comunidades aimaras (llave) se ejerce un control colectivo del hacer, es decir de la crianza de la chacra, se maneja todo un sistema de ciclo agrícola y pecuario, que varía de una comunidad u otra. Pero se tiene acciones comunes. Por ejemplo el control de las fases lunares, el sistema de *aynocas*³⁸ el control de las heladas, granizada, truenos, etc. El hacer en lo individual está determinado por lo colectivo que la cultura ha diseñado todo un sistema del buen hacer o el *lurawi*, o el buen hacer, que aún es vigente en la vida cotidiana de los aimaras sobre todo el de llave.

El *amuyawi* (pensar) se traduce a partir de los testimonios y grupos focales. El buen pensar es una acción del pensamiento con una actitud pragmática que se trae del pasado al presente y al futuro a través de la experiencia de los antepasados. Todo esto, se va dando de generación a generación, relacionando siempre con su contexto real. Las frases, refranes, proverbios y otras estructuras paradigmáticas son los que regulan el buen

³⁸ Es el sistema de rotación de cultivos, se viene practicando a pesar de la parcelación extrema de algunas comunidades.

pensar de los aimaras que aún no están visibilizadas. Ello se puede visibilizar a partir de la vida cotidiana sobre todo en lo colectivo.

A continuación presentamos algunos datos que ayudan a descifrar el buen pensar:

*Sumnwa jumakaxa amuyasipxata, janiwa yanqhachasiñaka
amuyasipxatati, ukatraki chuymanakama ikjayasipxasma, waliwa
amuyasipxäta.³⁹*

'Deben pensar bien, no van pensar cosas malas, no deben hacer dormir sus corazones, dense cuenta'

*Jani nayatxa, jani wali amuyamti, nayaxa taqi chuymawa munasma.
'de mi no pienses mal, yo te quiero de todo corazón'.*

En suma se deduce el buen pensar como la lucha por la dignidad, es autárquica y ontológica que puede ser visibilizado con mayor claridad desde una hermenéutica aimara. Desde las ciencias sociales sobre todo bajo la lupa del positivismo es invisible estas prácticas del buen pensar no sólo aimara, sino también lo son de los quechuas y amazónicos. Habermas, anota que en las emisiones o manifestaciones lingüísticas se expresa explícitamente un saber, un saber implícito (HABERMAS, J. 1999, p.24). el *lurawi* encierra toda una complejidad del hacer en el 'buen vivir' o el *suma qamaña*.

El *kusisiwi* (alegría) se constata y compara bajo dos hechos importantes referidos a la categoría de la alegría (Véase la figura N° 2) asistimos a varios matrimonios en las tres zonas de llave. Por otro lado, a algunas fiestas patronales. La modernidad y el mercado se impusieron y se viene imponiendo en las formas de celebrar la alegría. Las formas de música y comida entró en

³⁹ Es un proverbio aimara recogido en la zona alta de la localidad de llave, 30/12/2010.

una cuestión de competencia, del mismo modo la vestimenta. Sin embargo, existen lugares donde la gente celebra con lo poco que tiene. De ello se puede apreciar en la fiesta de los carnavales en las comunidades y parcialidades, los aimaras se divierten y celebran con lo que tienen a pesar de las limitaciones. Esta celebración es determinada por la crianza de la *Pachamama*. Según los grupos focales, se deduce la alegría como:

“Es la felicidad, para realizar diferentes actividades como la siembra, la cosecha, fiestas costumbristas, rituales, y otros. Son actividades que se realizan con armonía, voluntad sintiéndose bien seguros de lo que les gusta hacer lo hacen con alegría, y este acto se repercute en forma positiva y sirva a las nuevas generaciones” (Grupo Focal N° 03. Aplicado el 30/01/2011. Ilave).

La frase *taqi chuyma kusisiñani*, ‘celebremos de todo corazón’ connota lo profundo que es la alegría, sobre todo cuando hay buena cosecha y reproducción de animales. Es decir, esta alegría no es diversión por diversión como la modernidad los ha impuesto, sino que interactúa con la *Pachamama*.

Jiwawi (morir) se expresa cuando asistimos a los entierros en las comunidades aimaras donde existe una peculiaridad en cada zona y nos remitimos a la tradición oral aimara sobre la muerte. Ello nos permite poder encontrar y descifrar otros elementos y categorías sobre la muerte, que aún no han sido estudiadas por la academia. El morir es una naturalidad en los seres, que está relacionado para los aimaras con los “*achachilas*” y “*awichas*”⁴⁰ o los *uywiris* que son los que crían y estas delinean las formas de vida de los aimaras. Los cuales, son realizados bajo ciertos principios colectivos del buen hacer y que cuando muere se realiza un recuento de los actos. El cual, es asumida por la comunidad.

⁴⁰ En la concepción aimara son los ancianos protectores de la vida y está representados por los cerros y la naturaleza.

A pesar del llanto colectivo del momento hay un proceso de reinsertación del “finado” a la vida comunal y es motivos de re-encuentros por su actos y sus formas de vida. Esta se puede visibilizar con mucha claridad en la muerte de los ancianos y ancianas, es común expresar que: *suma jiwa jiwawixa, wali sumwa iwxiwixa* ‘murió bien, porque nos encargó bien’ como a su vez irradian energías vitales o vitalizantes que serán reconectados a través de ceremonias o ritos ceremoniales lo que deja abierto a otra forma de resurgimiento. En algunos grupos focales salía que el buen morir era dejar de existir, es haber cumplido con sus obligaciones como persona, con su familia, su comunidad haber buscado su desarrollo siendo autoridad, líder, etc., haber compartido sus conocimientos saberes (Grupo Focal N° 02. Aplicado el 30/01/2011. llave).

Nos limitaremos a analizar con detenimiento sobre el morir, de hecho es complejo su análisis. Sin embargo, hay que advertir que las culturas operan bajo ciertos parámetros sus formas de concepción sobre la muerte. Es más, muchos nativos han muerto de los más cruel durante la colonia y ahora bajo las garras de capitalismo agonizan en el altar del mercado que el neoliberalismo viene celebrando la vigilia bajo el coro de las grandes trasnacionales que se han bañado con agua “pura” de los pueblos originarios. En el esquema presentamos cómo esto interactúa con la *Pachamama* y la sabiduría.

El *apnaqawi* (conducir), según los grupos focales es llevar hacia un horizonte o meta determinado, con la finalidad de lograr un propósito óptimo y

bueno, teniendo en cuenta sus potencialidades, sabidurías, capacidades, conocimientos y que exista un diálogo armonioso (Grupo Focal N° 01. Aplicado el 25/10/2010. Ilave). Por ejemplo, el buen conducir se relacionan con el hacer los surcos con la *yunta* (Véase la Fotografía N° 03 del Anexo 01) pero, hacer buenos surcos, sobre todo para la siembra de la papa. El conducir se encarrila sobre ciertas metáforas que se registran en la memoria colectiva de esta cultura. El conducir sus animales bajo ciertos preceptos, los hijos del mismo modo. Es común los preceptos claros de conducir la comunidad, cuya conducción está en manos de las autoridades, la frase *sumwa aptapxitata*⁴¹ 'nos debes conducir bien' se suele escuchar como retos al inicio cuando se asumen responsabilidades colectivas sobre y desde la población hacia sus autoridades. Existe un sistema de procedimientos que regulan estas formas de vida, intrínsecamente relacionado con la *Pachamama*.

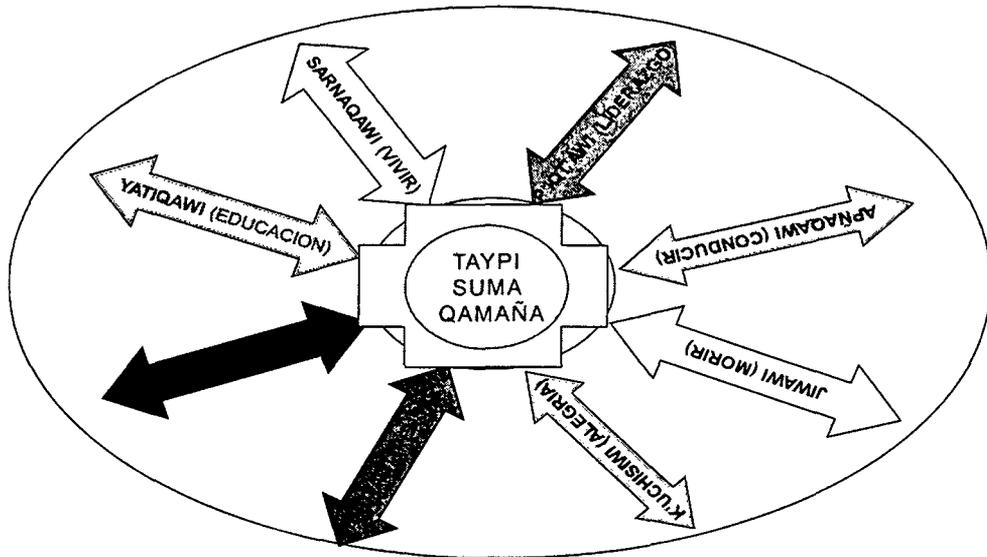
El *p'iqt'awi* (Liderazgo), luego del trabajo de campo intentamos a explicar a partir de algunas frases como, aquella capacidad de orientar, de expresar, de dialogar, de conducir a su familia, a su comunidad, para lograr el bienestar y una convivencia armoniosa, equitativa, respetando sus valores. Esta práctica requiere aplicarlos en la vida cotidiana. Los principios se rigen en relación con la sabiduría que se gesta desde la *Pachamama*; es decir, sobre y desde la biodiversidad.⁴²

⁴¹ Es una frase que connota principios y parámetros para orientar y conducir o el *apnaqawi* desde la lengua aimara.

⁴² Véase el Gráfico N° 02.

GRAFICO N° 02

Re-descifrando el “Suma Qamaña”(Buen Vivir)



Fuente: Elaboración propia del autor.⁴³

El *taypi* es el centro, es el *suma qamaña*, es la *Pachamama* que sobre ella se edifica la sabiduría de los aimaras que no está siendo asumida, como diría Morin(2001) son los pilares fundamentales, que sus elementos son la esperanza y alternativa para el colapso social y ambiental al que estamos asistiendo. Del cual, el responsable es el capitalismo que puso como centro de la acumulación de la riqueza al mercado donde y quien viene sacrificando la crianza de la vida, sobre el cual hay un despertar de los pueblos originarios quienes desde sus lenguas vienen poniendo en la mesa de la academia esta categoría del *suma qamaña* o *allin kawsay*. Al cual, hay que prestar la debida atención. Se puede parafrasear a Morin, necesitamos proyectarnos en un futuro posible, aunque hoy improbable. Pero debiéramos poder vivir sin sacrificar el presente por el futuro, sin abandonar tampoco el pasado. Necesitamos conservar una herencia cultural. Necesitamos mantener la

⁴³ El Gráfico fue sistematizada por el autor luego de una profunda reflexión, análisis y diversos debates, observaciones que realizamos en la zona aimara del Perú (Ilave) y de Bolivia (Ayo Ayo), y en los sucesos de Bagua (Perú).

fidelidad a nuestras raíces. Debemos conquistar, de todos modos, nuestro presente, es decir, vivir no sólo de un modo no sólo utilitario y funcional, sino también de un modo poético, siendo el estado poético aquél al que nos hacen acceder el amor, la comunión, la fiesta, el júbilo que culmina en el éxtasis, ello implica realizar el strip por la crianza y cada espacio signifique re-descifrar la vida y lucha por la dignidad no sólo de los pueblos originarios, sino para la humanidad.

CONCLUSIONES

Primera.- La categoría del *suma qamaña* (*suma jakaña*) 'buen vivir', está representada en la vida cotidiana en la cultura aimara, a pesar de que la globalización viene trastocando y que el capitalismo viene imponiendo otras formas de vida.

Segunda.- El *suma qamaña* 'buen vivir' encierra una complejidad de categorías que aún no han sido descifradas por la modernidad. Por tanto, la cultura aimara entendida como un contexto complejo de la periferia tiene otras formas de pensar, actuar, saber, celebrar, educar y liderar. Los cuales son representados por el *suma qamaña* o *suma jakaña*. Para ello, la lengua aimara es fundamental para su descripción, análisis e interpretación.

Tercera.- La categoría de *suma qamaña* 'buen vivir' está expresada en la lucha de los pueblos originarios y en normas y valores, el cual se visibiliza desde los diferentes movimientos

Cuarta.- El *suma qamaña* como derecho consuetudinario, en las comunidades aimaras de llave aún es vigente su aplicación. Los cuales se utilizan y se aplican en los diversos casos. Sin embargo, no es visibilizada por el derecho fundamental positivizado.

Quinta.- La estructura del *suma qamaña* 'buen vivir' es compleja, su descripción e interpretación requiere comprender los sistemas de modos de vida de la cultura aimara, cuyos elementos se expresan en la convivencia y armonía con la *Pachamama* y que son la esperanza y alternativa por la dignidad humana.

Sexta.- La lucha por la dignidad de los pueblos son asumidos como procesos de emancipación para las poblaciones originarias, sobre todo para los aimaras. Existen poblaciones y espacios denegados que asumen demandas de respeto por la dignidad humana, quienes vienen reivindicando su territorio, lengua y cultura, inclusive el poder.

Séptima.- Los pueblos originarios como quechuas, aimaras y amazónicos vienen re-elaborando una complejidad de argumentos y criterios del buen vivir. Es decir, del *suma qamaña* o *suma jakaña* a partir de ello inciden en la lucha por la dignidad desde diversos espacios como es el caso del contexto aimara, Los cuales son espacios de esperanza y alternativa para vida.

RECOMENDACIONES

Primera.- La lucha emprendida por los pueblos originarios en demanda de reivindicar sus derechos y la defensa de sus recursos deben ser comprendidas como pueblos que bregan por el buen vivir; es decir, por el *suma qamaña* o *allin kawsay*. Por ello no requieren repuestas represivas sino la apertura, convivencia y armonía.

Segunda.- La cultura aimara aún no ha sido comprendida en su profundidad, para ello se debe re-plantearse las metodologías para su descripción, análisis e interpretación desde las diversas disciplinas como la antropología, psicología, la lingüística, filosófica, etc. Por tanto, es una asignatura pendiente el estudio del 'buen vivir' o *suma qamaña*, desde una perspectiva crítica.

Tercera.- Se debe utilizar en la recolección de datos la lengua originaria del espacio donde se va realizar la investigación, porque permite recoger con mayor aproximación y profundidad los datos. Pero se debe tener cuidado en la traducción en la sistematización de datos.

Cuarta.- Las instituciones públicas y privadas que tiene como ámbitos de trabajo contexto culturales pluriculturales y lingüísticas deberían de tener claro las formas de convivencia y armonía que tienen estos pueblos con la *Pachamama*. El cual, no es un aspecto subjetivo insignificante sino determinante para aplicar políticas sociales.

BIBLIOGRAFIA

ALBO X. (Comp.)(1988) *Raíces de América el mundo Aymara*. Editorial. Alianza - UNESCO.Madrid-España.

ALBO, X. (1991) "El retorno del indio", en Revista Andina, Año 9, num.2. La Paz.

ALBO X. (2009) *El Suma qamaña=El buen convivir*. CIPCA. Bolivia.

ARDITO W. (2004) *Racismo en el Perú republicano*, en: Revista Aportes Andinos N° 09 Abri. USB. Quito.

ARTETA W. (1978) *Breve reseña sobre judicatura de primera instancia en la provincia de Chuchito*, en: Colla, Órgano Cultural Altiplano Año I, 3 de junio. Puno

ALVEZ DE SOUZA M.(Coord.) (2003) *Legislação indigenista Brasileira e Normas Correlatos*. 2ªEdição. Ministerio da Justiça, Fundação Nacional do Índio. Brasília.

AUGÉ, Marc (1993) *Los "no lugares". Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa. Barcelona.

AUSTIN, J. L. (1962) *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós. Barcelona.

AYALA OLAZÁBAL, J. (2005) *Wancho Lima y morir en llave*. Ed. San Marcos. Lima.

BERTONIO, Ludovico (1612) *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Impr. Compañía de Jesús por Francisco del Canto Pueblo. Juli- Chucuito.

BOAVENTURA DE SOUSA. S. (2007) "La reinención del Estado y el Estado plurinacional" en OSAL: CLACSO Año VIII, N° 22. Buenos Aires.

BOURDIEU, Pierre (1988a) *Cosas dichas*. Gedisa. Buenos Aires.

BOURDIEU, Pierre (1988b) *La distinción*. Taurus. Madrid.

BOURDIEU, Pierre (1989) *O Poder Simbólico*. Editora Bertrand. Brasil.

BONNIN AGUILO, F. (1996) *Representación, realidad y mundo en el Tractatus de Wittgenstein*, en: VILLEGAS FORERO, L., *Verdad: lógica, representación y mundo*. Universidad de Santiago de Compostela. España.

CERRON- PALOMINO, R. (2000) *Lingüística aimara*.CBC. Cusco.

CHOMSKY, N. (1988) *El lenguaje y los problemas del pensamiento*. Visor. Madrid.

DEGREGORI, Carlos I. (2004) *llave: Desafío de la gobernabilidad, la democracia participativa y la descentralización*. Grupo Propuesta Ciudadana Cuadernos Descentralistas N° 13. Lima.

DIEGO DE TORRES RUBIO (1616) *Arte de la Lengua Aymara* (Gramática y Vocabulario) Imprenta de Francisco de Canto, Lima.

FOUCAULT, M. (2006). *Sobre la ilustración*. Tecnos. Madrid.

FOUCAULT, M. (2005a). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. (A. G. Camino, Trad.) Siglo Veintiuno. Madrid.

FOUCAULT, M. (2005b). *La arqueología del saber*. (A. G. Camino, Trad.) Siglo Veintiuno. Buenos Aires.

FRISANCHO I. (s/f). *Temas para historia de Puno*. Perú.

GOMEZ ISA, F. (Coord)(2000) *Racismo y genocidio en Guatemala*, Gakoa, Donostia.

GEERTZ, Clifford (1990) *La interpretación de las culturas*. Fondo de Cultura Económica. Barcelona.

GOFFMAN, Erving(1986)*Estigma. La identidad deteriorada*. Editores Amorrortu. Buenos Aires.

HABERMAS J. (1999) *La teoría de la acción comunicativa I*. Ed. Grupo Santillana. Madrid.

HARRIS, M. (1990) *Antropología cultural*. Ed. Alianza. Madrid.

HELLER, A. (1985) *Historia y vida cotidiana*. Ed. Grijalbo. México.

HINKELAMMERT F. (2001) *El vuelo de Anteo derechos humanos y crítica de la razón liberal*, HERRERA FLORES, Joaquín(ed),. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao.

KRIPKE, S. (1972) *El nombrar y la necesidad*. Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México DF.

OLIVEIRA, M. (2005) *Irrompendo no real, escritos de teoría crítica dos direitos humanos*. (Comp).Universidad Católica. Pelotas-Brasil.

LABOV, William (1983) *Modelos Sociolingüísticos*. Ediciones Cátedra S.A. Madrid.

LLANQUE D. (2000) *Historia de Ilave*, Puno. Municipalidad Provincial El Collao-Puno.

LLANQUE CHANA D. (1990) *La cultura aymara*. Ed. TAREA. Lima.

MARIÁTEGUI, J. (1963) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Amauta. Lima.

MEDINA, Javier (2001^a) *La comprensión indígena de la buena vida*. PADEPGTZ. La Paz.

MEDINA, Javier (2001^b) *La comprensión guaraní de la buena vida*. PADEPGTZ. La Paz.

MEDINA, Javier (2006) *Suma Qamaña. Por una convivencia posindustrial*. Garza Azul Editores La Paz, Bolivia.

MEIKLEJOHN, N. (1988) *La Iglesia y los Lupaqas durante la colonia*. CBC. Cusco.

MORIN E. (2001) *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa. Barcelona.

MILL JOHN STUART (1862) *Consideration on representative government*. Harper & Brothers. New York.

MARTINEZ DE BRINGAS A. (2003) *Tópicos para un filosofía política: Globalización, poder identidad, y cuestión colonial en América Latina*, en: Utopía y praxis latino americana. Año 8 N° 020. Universidad de Zulia. Maracaibo.

MONTOYA, R. (1989) *Lucha por la Tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX*. Mosca Azul editores. Lima.

MELLENDEZ, Carlos (2004) *El caso Ilave todavía duele*, en: Quehacer N° 151, DESCO, noviembre-diciembre. Lima.

LOPES, C. (1988) *Apuntes para una historia de la lucha por la tierra en Puno durante el siglo XX*. Instituto de Apoyo Agrario. Lima.

PAJUELO, R. (2005) *Municipalidades de centros poblados y conflicto local: Las lecciones de caso de Ilave*. SER / OXFAM. Lima.

PEACE, H. (1979) *El ocaso de la oligarquía lucha política en la escena oficial 1968-1975*. 2da. Editorial Centro de Estudios Interdisciplinarios. Buenos Aires.

PEREZ, Elizardo (1962) *Warisata: La escuela – ayllu*. La Paz-Bolivia.

REINAGA F.(2001) *La revolución india*. Fundación Amaútica. Bolivia.

SANCHEZ, D. (2001) *El vuelo de Anteo derechos humanos y crítica de la razón liberal*, HERRERA FLORES, Joaquín(ed).. Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao.

SANCHEZ-PARGA J. (1986) *La trama del poder en la comunidad andina*, , Centro Andino de Acción Popular. Quito.

SEARLE, J. R. (1969) *Actos de habla*. Cátedra. Madrid.

SHOTTER, John (1993) *Realidades Conversacionales. La Construcción de la Vida a Través del Lenguaje*. Amorrortu. Buenos Aires. 2001.

SMITH, Adam(1985) *A Riqueza das Nações*. Cap. II. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.

STAVENHAGEN R.(2003)*Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos. México.

TARDE, Gabriel (1902) *La Opinión y la Multitud*. Taurus. Madrid. 1986.

TORREZ, M. (2001) *Estructura y proceso de desarrollo del Qamaña: Espacio de bienestar*, en: Revista CADA, Pacha. La Paz.

VOLOSHINOV, Valentín (1929) *El Marxismo y la Filosofía del Lenguaje*. Alianza Madrid. 1992.

VYGOTSKY, Lev (1934) *Pensamiento y Lenguaje*. Paidós. Barcelona.

WALLERSTEIN, Immanuel(1998) *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*. Siglo XXI. México.

ANEXOS

ANEXO N° 1



Figura N° 1: Fiambrada en la Comunidad de Ancasaya llave 2011.



Figura N° 2: Celebración comunal en la Comunidad de Ancasaya llave 2011.



Figura N° 3: La yunta en la Comunidad de Alpacollo (Ilave).



Figura N° 4: Ceremonia Ritual realizado por una Yatiri aymara en Puno



Figura Nº 5: Participación de los pobladores en la elaboración de adobe en llave.



Figura Nº 6: Participación de los pobladores en las albas de una fiesta patronal.

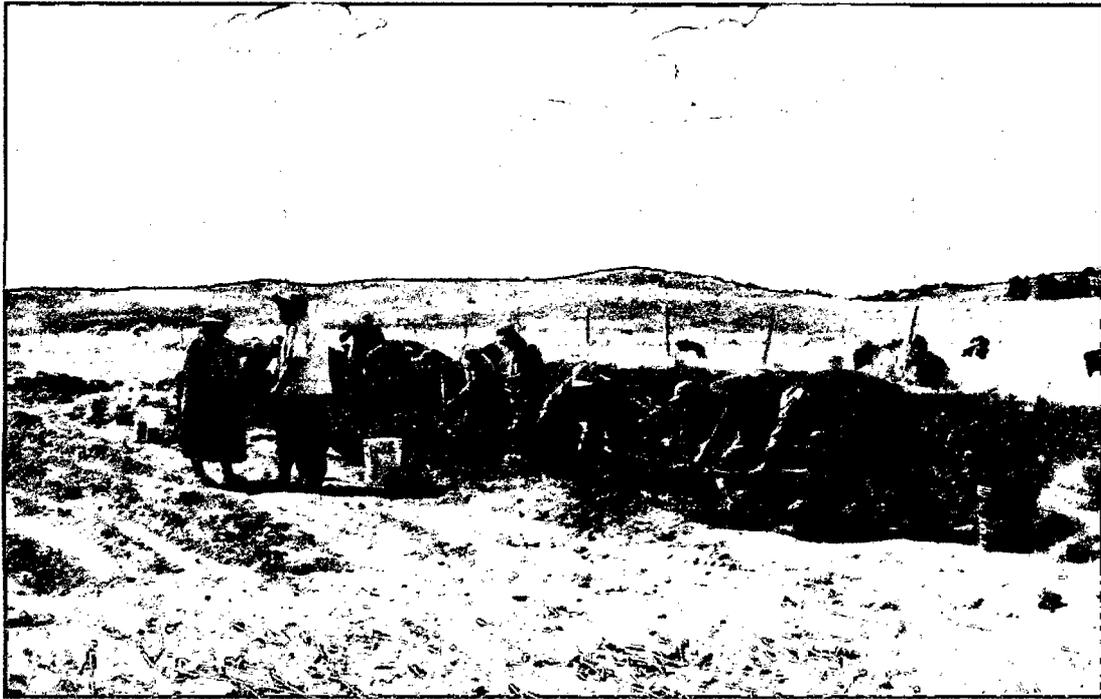


Figura N° 7: Elaboración de Adobe en la Comunidad de Alpacollo-Ilave 2011.



Figura N° 8: Elaboración de Adobe en la zona Alta-Ilave 2011

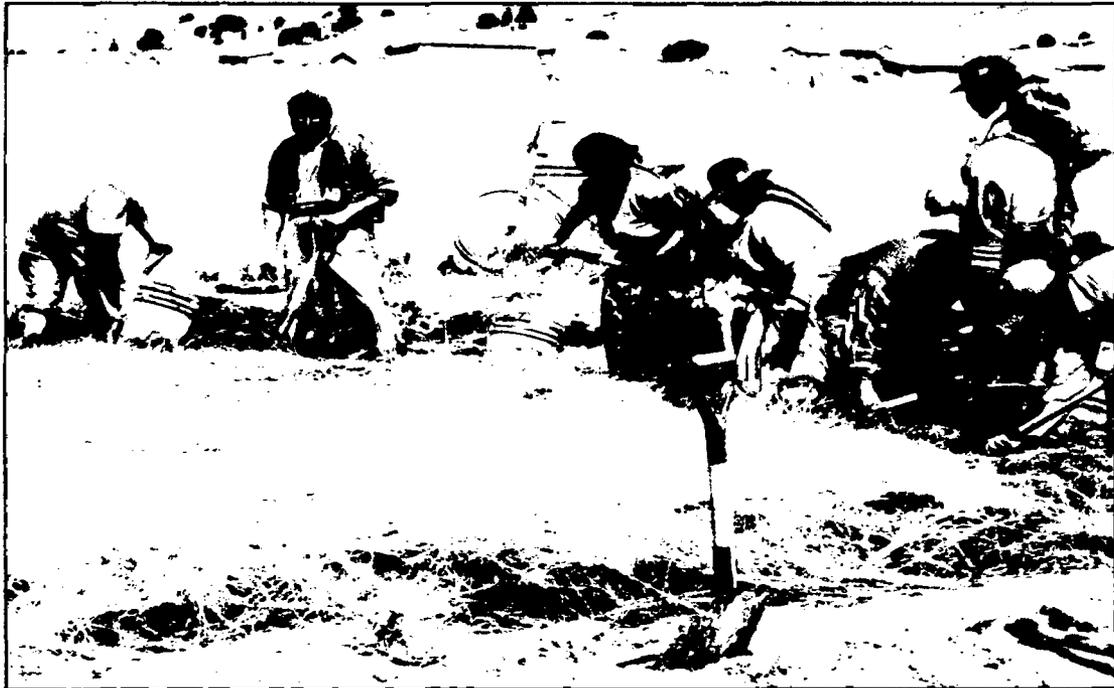


Figura N° 9: Observación Participante, en la Elaboración de Adobe-Zona Media-llave.



Figura N° 10: Grupos Focales en la Zona Media-llave.

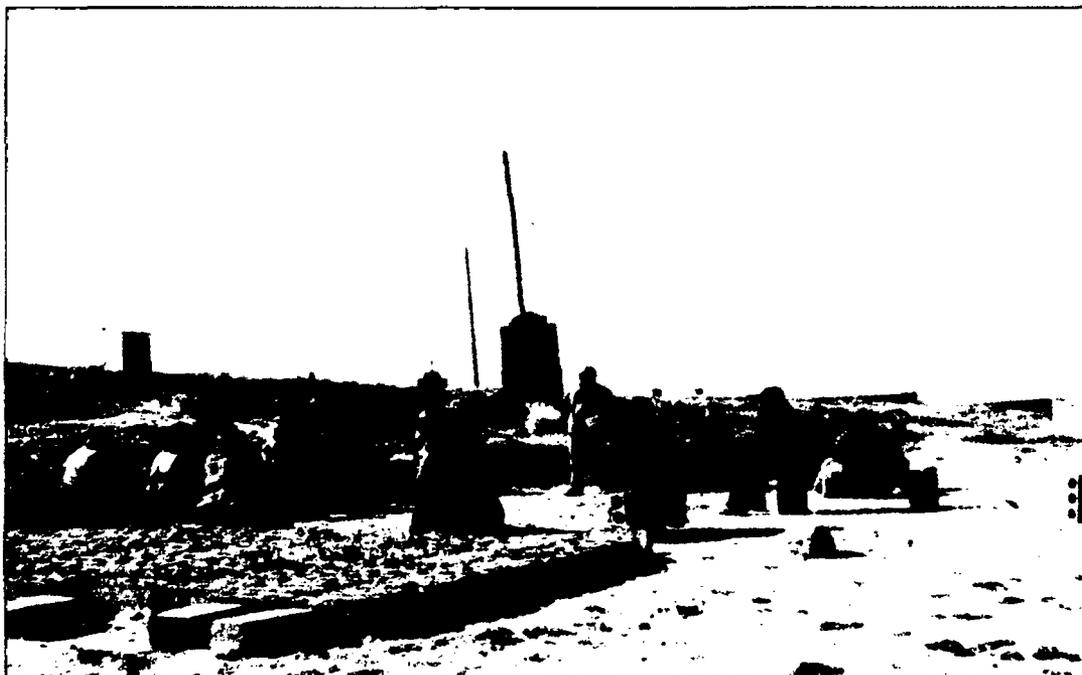


Figura N° 11: Grupo Focal en la Zona Media-llave.



Figura N° 12: Preparación de alimentos por las mujeres en los trabajos comunales.

ANEXO N° 3

GUÍA DE LA ENTREVISTA N° 1

ZONA:

.....

..

INDICADOR: forma de vida cotidiana

CATEGORIA: *Suma qamaña* 'buen vivir' entre las normas y valores.

1.- ¿Cómo es su forma de vida?

2.- ¿Qué aspecto de tu forma de vida son buenos y porqué?

3.- ¿Qué aspecto de tu forma de vida son malos y porqué?

4.- ¿Qué es para ti el vivir bien?

5.- ¿Qué aspecto de tu forma de vida son buenos y porqué?

6.- ¿Cómo aimara, que significa para ti el *suma qamaña*?

7.- ¿Qué cargos ocupaste en tu comunidad?

8.- ¿Qué hacen para no tener completos en la comunidad?

9.- ¿Cómo las resuelven sus conflictos?

10.- ¿Es posible el *suma qamaña* o *suma jakaña* 'buen vivir' por qué si, y por qué no?

ANEXO N° 4

GUÍA DE LA ENTREVISTA N° 2

ZONA:

INDICADOR: Las prácticas de aplicación de del buen vivir en comunidades

CATEGORIA: La estructura *del suma qamaña* 'buen vivir' como esperanza y alternativa por el respeto por la dignidad humana

1.- ¿Cómo está formado el *suma qamaña* 'buen vivir' para ud?

2.- ¿Cuál sería la esperanza y alternativa desde de tu comunidad por el respeto a la dignidad?

3.- ¿Qué hacer frente a los diversos problemas que presente la cultura aimara?

4.- ¿Cuál son las expresiones del *suma qamaña* o *suma jakaña* 'buen vivir' en las comunidades aimaras?

ANEXO N° 5

GUIA DE OBSERVACION

ZONA:.....

DIA Y FECHA:.....

CONTEXTO:

TEMA:.....

.....

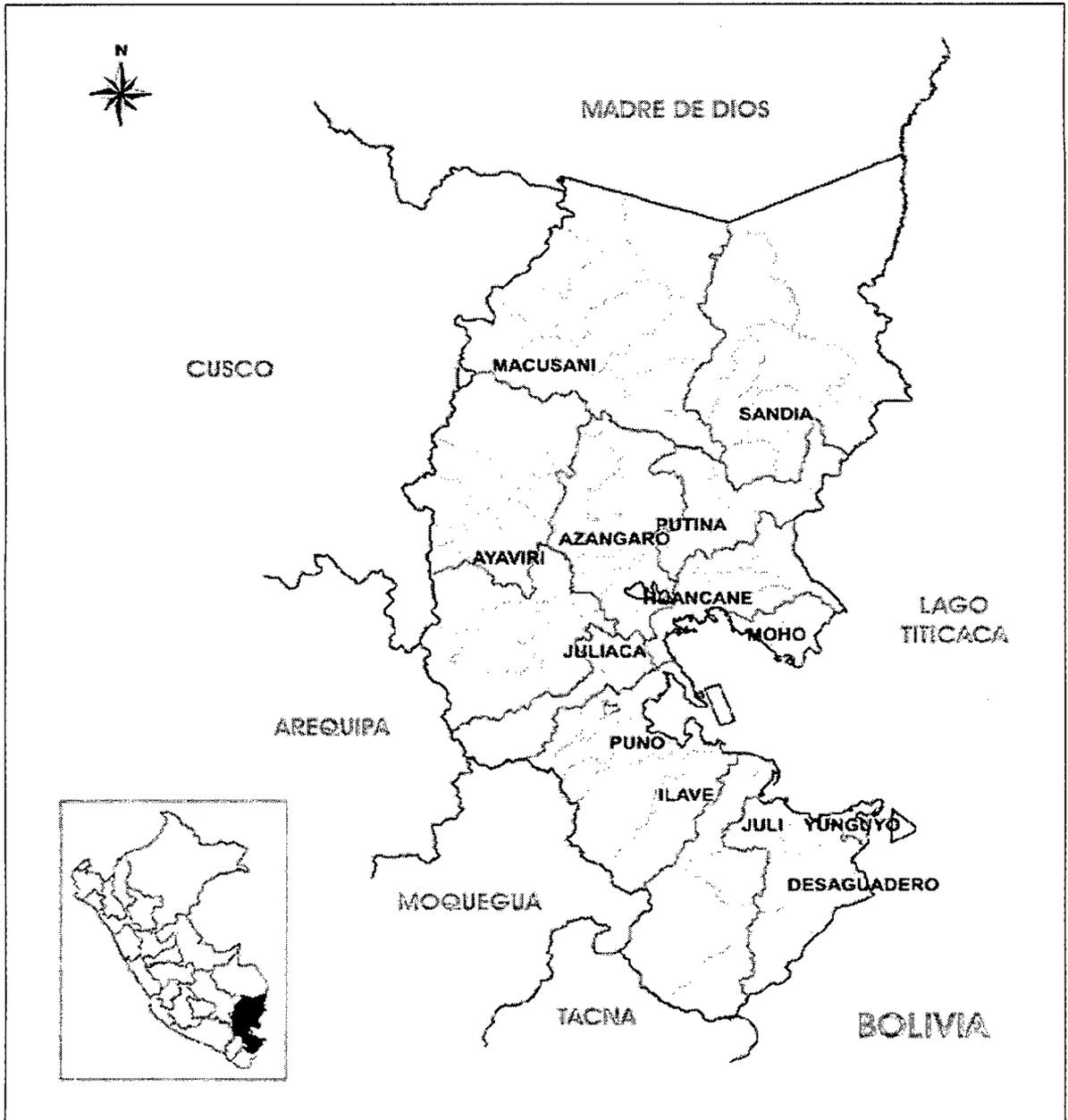
DESCRIPCION:

OBSERVACIONES:

USO DE LEYENDAS

ANEXO N° 6

MAPA DE LA REGIÓN PUNO



ANEXO 7

MAPA DE LA PROVINCIA DE EL COLLAO

