

PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural

© Derechos Reservados
Grupo de Estudio: Interculturalidad

Ana María Pino Jordán
Boris Espezúa Salmón
Boris Rodríguez Ferro
Fanny Ramos Lucana
Jorge Vilca Juárez
Ludwing Bernal Yábar
Robin Riquelme Moreno
Yanett Medrano Valdez

Comité Consultivo:

Aldo Santos Arias
Enrique Rivera Vela
Simon Pedro Arnold

Fotografía de Portada:

Faja de Huancané, Puno - Perú, Denise Arnold

E-mail de Contactos:

pluralidades@casadelcorregidor.pe

Diseño de cubierta e interiores:
Omar Suri (www.cromosapiens.com)

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú número
2012-04354

Puno - Perú

CHACHA-WARMI

“Otra Manera de Equidad de Género
vista desde la Cultura Aymara”

Yanett Medrano Valdez

Resumen: *Aborda la relación entre género y cultura, partiendo de un cuestionamiento a la categoría conceptual de género, debido a las descripciones, explicaciones e interpretaciones que se hacen desde una racionalidad occidental sobre las relaciones entre hombres y mujeres dentro de la cultura aymara, y donde el elemento cultural además de ser valorado negativamente es alterado y desarticulado. Frente a ello surge la propuesta de hacer un intento por recuperar e interpretar el sentido originario del chacha-warmi, como otra manera diferente de concebir las relaciones entre hombres y mujeres para la cultura aymara tomando como base principios como la relacionalidad, correspondencia, reciprocidad y complementariedad.*

Palabras clave: género, cultura aymara, racionalidad te - tradimensional, chacha-warmi, relaciones de género

INTRODUCCIÓN

En un mundo neoliberal y en una sociedad en la que prima cada vez más la competitividad y el individualismo, fragmentada por la división social del trabajo, que establece infinidad de funciones ordenadas jerárquicamente, y que a la vez genera desigualdad social, nos presenta una sociedad con asimetrías de género expresadas en los diversos ámbitos en los que se desenvuelven hombres y mujeres.

Desde el imaginario occidental se percibe a los *pueblos indígenas*¹ como centros de la desigualdad, discriminación, subordinación, explotación y violencia hacia las mujeres, las que por excelencia alimentan y mantienen en su interior al sistema patriarcal y a la división sexual del trabajo. Este ideario no deja de ser cierto, ante situaciones donde la mujer asume funciones como las de cuidar los animales, hilar, tejer y ofrecer su mano de obra en la época de siembra y cosecha en calidad de *ayni* y *minka*; y, por su parte, el varón efectúa viajes a las ferias con negocio de ganado vacuno, acude a los centros poblados urbanos para trabajar como peón en las construcciones, viaja a los valles con el intercambio de productos y ara la tierra. En este desempeño de roles del hombre y de la mujer andina, en opinión de Arteaga (1990), se observa un carácter patriarcal, debido al monopolio masculino del poder que el hombre ejerce sobre la mujer, que a pesar de subsistir relaciones de igualdad no solo entre sexos sino entre todas las formas de interacción social, es muy pro-

1 Las diferentes categorías analíticas que se han construido en torno a las sociedades preexistentes a los Estado-Nación, han recibido muchas denominaciones, que desde las ciencias sociales y antropológicas han sido dotadas de infinidad de significaciones, tales como "tribus", "autóctonos", "etnias", "originarios", "minorías", "poblaciones", "pueblos", "(...)". Pero la cuestión en cierta medida queda resuelta con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en la que se plantea utilizar la categoría de "pueblos indígenas", para agrupar a una diversidad de sociedades con estructuras políticas, económicas, sociales y culturales diferentes a las del sistema, que poseen su propia racionalidad y cosmovisión y su particular manera de interrelacionarse con sus territorios.

bable que estos fueron utilizados tanto para justificar y dar sentido a relaciones de igualdad, como para ocultar relaciones de desigualdad real².

Esta manera de interpretar otra realidad cultural desde una mirada occidental y darle el rotulado de un patriarcado andino, me motiva a realizar algunos cuestionamientos en torno a la categoría conceptual del género, en momentos en que se intenta describir, explicar e interpretar en clave occidental las relaciones entre hombres y mujeres dentro de la cultura aymara, resaltando este elemento cultural como producto del machismo, la violencia, la desigualdad. A su vez, intento recuperar e interpretar el sentido originario del *chacha-warmi*, esa otra manera de concebir las relaciones entre hombres y mujeres vista desde la cultura aymara, que ha venido siendo alterado y desarticulado en su esencia de vivir en dualidad complementaria, producto de una herencia histórico social de más de quinientos años.

Pareciera que no se han hecho los esfuerzos necesarios para entender e interpretar a un mundo vivo andino, a partir de sus propias concepciones y no de otras ajenas a su realidad, que presenta de manera diferente el ser y estar entre hombres y mujeres.

Esto me conduce a plantearme algunas interrogantes: ¿Qué encuentros y desencuentros se perciben entre las categorías conceptuales género y cultura?, ¿Cómo se dan las relaciones de género en la cultura aymara?, ¿Cómo opera el sistema de dualismos en la cultura andina frente a la equidad de género en la cultura occidental?, ¿Es necesario reivindicar y reformular la búsqueda de un equilibrio entre hombres y mujeres en base al *chacha-warmi* para la cultura aymara?

Con el desarrollo del presente trabajo no pretendo dar una respuesta integral, profunda y sistemática a cada uno de

2 Grillo Fernández, Eduardo. ¿Desarrollo o afirmación cultural andina en los Andes?. En: *Caminos andinos de siempre*. Lima: PRATEC; 1996. pp. 70.

estos cuestionamientos, únicamente me aproximaré de manera general y sencilla para analizar esa *otra manera de equidad de género vista desde la cultura aymara*.

I. GÉNERO Y CULTURA ANDINA

Cuando se menciona la categoría “género”, en la mayoría de los casos se piensa que se está haciendo referencia únicamente a las mujeres, y también en considerar a todas las mujeres como iguales, a pesar de que entre todas esas mujeres existan intereses y necesidades no casi siempre comunes. Y con esta premisa es que quiero aproximarme a la cultura y al género para intentar comprender las características que se les asignan a hombres y mujeres dentro de un espacio y tiempo determinado.

En cada cultura se va definiendo, histórica y socialmente, características, identidades, valores, y roles que se atribuyen como propios a hombres y mujeres, desarrollados dentro de contextos sociales, económicos y políticos. Frente a ello Stolcke (2000) plantea que el concepto analítico de “género”, trasciende el reduccionismo biológico, al interpretar las relaciones entre mujeres y hombres como construcciones culturales engendradas, al atribuirle significados sociales, culturales y psicológicos a las identidades sexuales biológicas³ y entonces surge la interrogante ¿tiene el género, como construcción social en todas las culturas y circunstancias, algo que ver con el hecho natural de las diferencias de sexo?⁴.

Dentro de un marco de diversidad cultural, el género se constituye en un conjunto de características sociales y culturales de lo “masculino” y lo “femenino”, o sea es una identidad adquirida. A partir de los aportes desarrollados desde

3 Stolcke, Verena. ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?. En: *Política y Cultura*. Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco 2000; (14): 25-60:29.

4 *Ibid.*, p. 31.

la antropología, el género es definido como la interpretación cultural e histórica de cada sociedad, elaborada en torno a la diferencia sexual, dando lugar a representaciones sociales, prácticas, discursos, normas, valores y relaciones; es decir, un sistema sexo/género⁵. Entonces el aporte antropológico permite entender que esa construcción social se encuentra circunscrita a una cultura específica, dentro de un espacio y tiempo determinado.

De ello se infiere que la construcción de las relaciones de género es completamente diferente de cultura en cultura; de ahí que en la cultura occidental se perciba la generación aguda de desigualdades, con su consecuente limitación de derechos. Esto se debe a dos grandes características y dos puntos de partida, es eminentemente antropocéntrica y hegemónica⁶; completamente opuesta a la cultura andina, cuyos comportamientos y características debieran ser interpretadas desde su propia racionalidad, por lo que toda apreciación que se haga respecto al mundo andino en términos que le sean ajenos, simplemente no le concierne⁷; por ello, pretender universalizar categorías y/o construcciones teóricas, implicaría ocasionar desarticulación de muchas instituciones sociales, políticas, económicas, culturales y religiosas, sobre todo de las no occidentales.

Un aspecto que es importante destacar, es que el concepto de género, asumido como universal, permitió “desnaturalizar” las prácticas, valores y expectativas que se construían en torno a las mujeres, quebrando la asociación de hombre con

5 Murguialday, Clara. *Género*. Disponible en: <http://www.dicc.hegoa.ehu.es/listar/mostrar/108> [Ingreso: 01/12/2010]

6 Ambas características, lo antropocéntrico y lo hegemónico, han sido determinantes en el establecimiento de diferencias con jerarquías, prohibiciones y condicionamientos que hacen a la estructura social y a la estructura de poder. Además se fortalece la división del ámbito de lo público (masculino) con el privado (femenino), pero un ámbito privado regulado desde lo público y determinado por el poder masculino.

7 Arteaga Montero, Vivian. *La mujer aymara urbana*. La Paz: Ed. Gregoria Apaza; 1990. pp. 08.

cultura y mujer con naturaleza⁸, asociación propia de la modernidad que había generado desigualdad y que generaba una tendencia histórica a “naturalizar” ideológicamente las desigualdades socioeconómicas que imperan. Esta naturalización ideológica de la condición social desempeña un papel central en la reproducción de la sociedad de clases y explica el significado especial que se atribuye a las diferencias sexuales⁹.

De esta manera vemos que el concepto de ***género es una forma socio histórica construida, en la mayoría de los casos, de desigualdad entre hombres y mujeres, y en definitiva ni son biológicas ni naturales***. Aunque, cuando al concepto de género se le agregan otros, sea de grupo étnico, raza, identidad cultural, éstos, casi siempre tienden a naturalizarse¹⁰. Stolcke, hace referencias a ello, dándole la denominación de “culturalismo biológico”, una naturalización de rasgos culturales o la mezcla de criterios biológicos, cuya confusión entre criterios naturales y biológicos de diferenciación social, se debe a dos prejuicios: por un lado, la existencia de dos ámbitos, uno natural y otro cultural, que siempre han sido percibidos como incidiendo de manera distinta en la experiencia humana; y la otra, a que existe, a pesar de todo, la raza, como un criterio específico de diferen-

8 Desde diferentes disciplinas, especialmente de las ciencias sociales, se comenzó a definir y a utilizar la categoría de género, en tanto permitía demostrar cómo la diferencia biológica, se convierte en desigualdad económica, social y política, entre mujeres y hombres, colocando en el terreno simbólico, cultural e histórico, los determinantes de la desigualdad entre los sexos.

9 Stolcke, Verena. *Op. cit.* p. 29.

10 Just, citado por Stolcke, sostenía que la noción de raza que había servido como sustituto biológico de la etnicidad, en tanto formulación anterior a ella, ahora bajo el concepto de etnicidad, pretendía enfatizar el carácter cultural de los atributos de grupo, naturalizándolos. Aun cuando los atributos de grupo tales como territorio, continuidad histórica, lengua y cultura, tan solo son indicadores de pertenencia a un grupo étnico específico y no sirven como definición genérica de etnicidad: “la etnicidad, la identidad étnica, conservan una existencia independiente, una definición esencial, aun si esta definición queda prudentemente sin articular...”. *Ibid.* pp. 38.

ciación humana¹¹.

Agrega Stolcke, que la raza al igual que ciertas características étnicas, es una construcción simbólica que se utiliza en ciertas circunstancias sociopolíticas como criterio de definición y delimitación de grupos humanos. Las razas no existen como fenómenos naturales, mientras que la etnicidad, a pesar de las buenas intenciones, tiende a ser concebida como característica de grupo no puramente cultural, siendo naturalizada¹². Es decir, el racismo se constituye en el procedimiento ideológico mediante el cual un orden social desigual es presentado como natural.

El mundo Andino¹³

Para entender cómo se concibe el género dentro de la cultura andina es preciso hacer algunas consideraciones en torno a la cultura andina.

En principio, la visión andina de la vida tiene como fuente a la *pachamama*¹⁴, ella es fuente de vida (*allpamantam*

11 *Ibíd.*, p. 39.

12 *Ibíd.*, p. 41.

13 El término “Ande” es una denominación espacial que se utiliza hoy para nombrar al espacio montañoso o cordillerano de 7.200 Km. de longitud, cuyo recorrido de norte a sur por el continente suramericano, abarca siete países (Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina) y se caracteriza por el contraste de fuertes ambientales; es uno de los pocos espacios del planeta que comprende terrenos habitados hasta los 4.500 m. de altitud en forma continua y que, son utilizados en una agricultura altamente diversificada (...). Ver Enríquez Salas, Porfirio. *Cultura Andina*. Puno: CARE Perú y Dirección Regional de Educación Puno, 2005. 51 pp.

14 El término “pachamama” traducida al castellano ha sido conocida como “madre tierra”, “madre naturaleza”, la que resulta a veces insuficiente para comprender la magnitud de este término aymara que expresa mucha sabiduría, pues es más que tierra y recursos naturales, y más que comunidades vivientes. Es el todo del mundo andino que se re-crea continuamente buscando armonía y equilibrio. Es la porción de la comunidad de la naturaleza en la que habita una comunidad humana, criando y dejándose criar, al amparo de un cerro tutelar que es miembro de la comunidad de deidades. Ver Grillo Fernández, Eduardo. La cosmovisión andina de

kawsay qatarin - de la tierra nace o brota la vida). Desde su dimensión espacial comprende tres submundos: *kaypacha* (este mundo, mundo donde se vive); *hanaq pacha* (mundo sideral, mundo de los astros); y *ukupacha* (mundo de las profundidades, de las entrañas de la tierra); el elemento relacionador de estos mundos, es el agua, como símbolo de fertilidad de la madre tierra, que emerge de las entrañas de la tierra y se levanta hacia el mundo celeste. El tiempo es una sucesión de la experiencia humana, no existe referencia específica al futuro, simplemente es fuente y destino final del hombre; una visión de tiempo totalmente diferente a la comprendida por la cultura occidental, donde el tiempo está predeterminado, diseñado y establecido, el pasado no cuenta y el futuro constantemente se construye. La vida que se debe buscar es el vivir bien, esa armonía con la naturaleza, con sus colectividades y con sus deidades¹⁵.

Es así que nos encontramos ante un “mundo vivo y vivificante”, expresión utilizada por Grillo (1996) que mejor explica toda referencia a la cultura andina. Este autor señala que “hay tantos mundos como culturas existen”¹⁶, es un mundo

siempre y la cosmología occidental moderna. En: *Desarrollo o Descolonización en los Andes*. Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas – PRATEC; 1993. p. 16.

15 Alcántara Hernández, Arrufo. Bases conceptuales de la cultura y la matriz cultural andina. Curso Teorías de la Cultura Andina. En: *Segunda Especialización en Cultura – Tecnología Andina e Interculturalidad*; Puno: Escuela Profesional de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Altiplano [15-05-2010].

16 Esta afirmación invita también a resaltar que “hay tantas racionalidades como culturas existen”. Para el presente caso destaco el contraste de dos tipos de racionalidad: la occidental y la andina. La primera, caracterizada por ser jerarquizada, antropocéntrica, homogeneizadora; y la segunda, diversa, equilibrada, variable. Al respecto Peña (1993) señala las diferencias radicales de las dos racionalidades: a) El hombre occidental parte de lo universal hacia lo particular e individual y cuyo paradigma de racionalidad es el método científico. El andino conoce lo concreto y el detalle y es fundamentalmente intuitivo; b) El hombre occidental tiene conocimientos generales y totalizantes, con una tendencia a homogenizar la naturaleza. El andino tiende a la diversificación y la variedad, no solo respetando la pluralidad sino enriqueciéndola; c) El occidental se acerca al conocimiento de leyes o regularidades universales que le permiten el

viviente y vivificante, en donde todos somos vivientes y todos engendramos vida –no sólo los humanos, los animales y las plantas sino también las piedras, los cerros, los ríos, las quebradas, el sol, la luna, las estrellas–, todos somos parientes, todos pertenecemos a nuestra comunidad a la que criamos y ella a su vez nos cría, la vida sólo es posible en la simbiosis de la comunidad¹⁷. De esta manera se establece una completa armonía e interrelación con las tres grandes dimensiones o componentes del cosmos o *pacha*: la sociedad humana (*runakuna*), la naturaleza silvestre (*sallqa*) y la comunidad de deidades (*wak'akuna*)¹⁸.

Estos tres componentes son los que conforman el mundo andino, los que se encuentran íntimamente relacionados unos con otros, por la conversación y la reciprocidad que entablan entre ellas. Así producen continuamente procesos de interpenetración, intercambio de componentes, diálisis, digestión; tonificando el modo de ser de cada una de ellas porque su forma no es rígida sino elástica y no es superficial sino interna¹⁹.

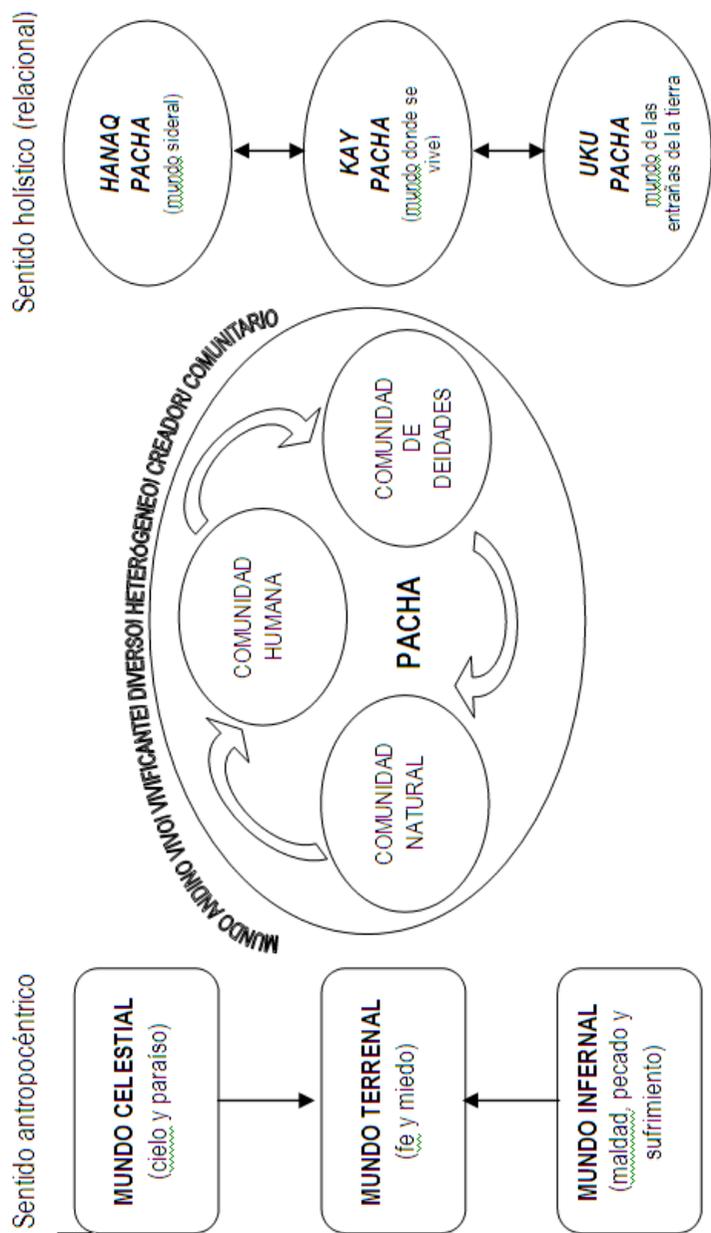
Es un mundo altamente sensitivo, impredecible y hasta caprichoso, donde lo inesperado es tratado con familiaridad y soltura. Un mundo holístico, de pertenencia a una comunidad sin parámetros de exclusión alguna. Un mundo inmanente, es decir que todo transcurre dentro del *pacha* de manera evidente y visible, no existe lo sobrenatural, el más allá, ni lo trascendente.

control y dominio de la realidad. El andino busca la convivencia con la naturaleza y la inmersión en su seno como fuente de vida y renovación; d) El hombre occidental introduce desde temprano la máquina como medio de producción. El andino nunca interpuso instrumento alguno entre él y la naturaleza, su relación con ella es vital y mágica; e) En el pensamiento occidental el futuro está abierto, es pura posibilidad, el pasado es algo cerrado. Para el andino en cambio el pasado está adelante con toda la riqueza de experiencias concretas. Ver Peña Cabrera, Antonio. Racionalidad occidental y racionalidad andina. Puno: *Cuadernos de Investigación en Cultura y tecnología Andina* N° 2 - CIDSA; 1993. pp. 15 a 18.

17 Grillo Fernández, Eduardo. *Op. Cit.*, pp. 70-72.

18 Grillo Fernández, Eduardo. *Op. Cit.*, p. 72.

19 Grillo Fernández, Eduardo. *Op. Cit.*, p. 26.



Fuente: Elaboración sobre la base de los textos de Eduardo Grillo Fernández y Arrufo Alcántara

A partir de esa racionalidad andina, en la que se establecen relaciones continuas de diálogo y armonía entre todos los seres vivos que lo conforman, no cabe la exclusión ni la discriminación, no se concibe separar a la palabra del hecho, a la idea de la materia, al sujeto del objeto, a lo real de lo imaginario, al orden del caos, a lo esencial de lo accidental²⁰; nos encontramos ante un mundo holístico, ante un sentimiento de unidad del mundo, donde la existencia de un ser vivo es tan imprescindible para con el otro. Mantener esa relación de reciprocidad se torna fundamental, toda vez que, producto del rompimiento de esos diálogos y conversaciones, las relaciones se tornarían *asimétricas* –uno se beneficiaría y otro u otra se perjudicaría- y *jerarquizadas* -unos dando órdenes y otros u otras ejecutándolas-.

II. LA CONSTRUCCIÓN DE GÉNERO VISTA DESDE LA CULTURA AYMARA

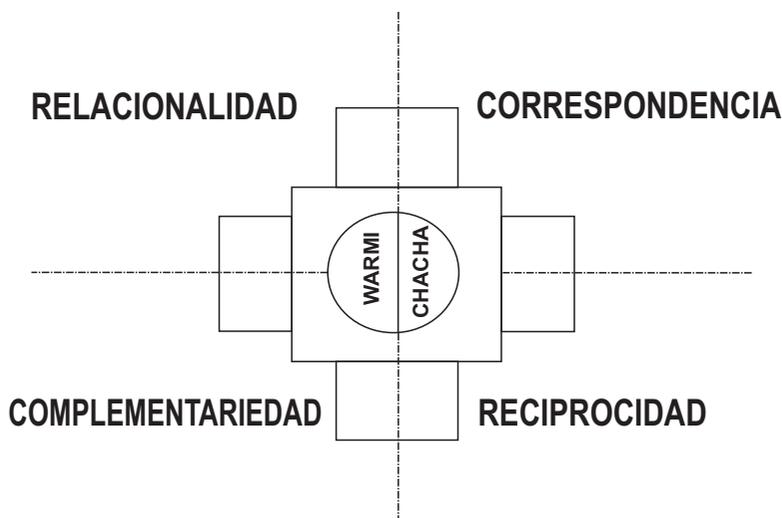
En los Andes se han desarrollado varias culturas, cada una de ellas con su propia manera de vivir ese mundo vivo andino, y una de ellas es la AYMARA, una cultura que como otras desarrolló una racionalidad tetradimensional²¹, sobre la base de cuatro principios sistemáticamente equilibrados: relacionalidad, correspondencia, reciprocidad y complementariedad. Son precisamente estos principios los que permiten entender esa otra forma diferente de establecer relaciones entre hombres y mujeres.

Racionalidad Tetradimensional

El *principio de relacionalidad*, se constituye como el núcleo

20 *Ibíd.*, p. 24.

21 Juárez Mamani, Juan. “Pacha” *Filosofía Aymara Antigua*. [sin fecha ni año].



Fuente: Adaptación de la caratula de Pacha *Jachicasaña Masachakuy* de Julio Pérez Quispe

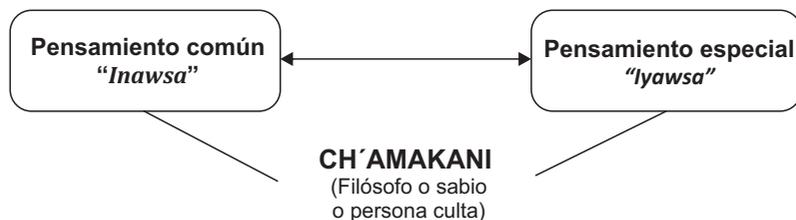
principal del pensamiento andino, opuesta a cualquier forma de aislamiento, individualización y absolutización del individuo. Estermann (1997), señala que a partir de este pensamiento, un sistema múltiple de relaciones es la condición de la posibilidad de vida, ética y conocimiento, sin relación no hay individuo y nada existe, por ello, todo saber y actuar es relación²². Entonces, todo está vinculado hacia un desarrollo armónico y equilibrado, nada se encuentra de manera aislada, apartada, separada e individualizada, al contrario, se establece una relación dual recíproca. Esta dualidad de relaciones se manifiesta en diferentes ámbitos²³, sea en el

22 Estermann, José. Filosofía andina elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado. En: *Filosofía Andina. Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina* N° 12. Chile: IECTA, IQUIQUE; 1997. pp. 09.

23 Para explicar esa relacionalidad, Juárez hace un análisis a partir de diferentes ámbitos, permitiéndole explicar la dualidad de relaciones que se presentan en cada acontecimiento objetivo y subjetivo vivenciado por los Aymaras. Destacando el elemento neutralizador, mediador, intermedidor, que se va presentando en dichas relaciones. Ver Juárez Mamani, Juan. "Pacha" *Filosofía Aymara Antigua*. [sin fecha ni año]. pp. 05-17.

pensamiento (*lup'iña*), el sentimiento común (*chuymaniña-sa*), el lenguaje (*aru*), la espiritualidad (*purapa*), lo personal y social (*jaqi*), lo histórico social (*wiqakuti*), organización política (*mayku kunturi*), trabajo (*luraña*), la medicina y enfermedad (*qulla*).

RELACIONALIDAD EN EL PENSAMIENTO



Fuente: Elaboración en base al texto de Juan Juárez Mamani

La relacionalidad en el sentimiento estructura dos sensaciones, donde lo real y objetivo es primero (*kunanaka*), y lo segundo es su representación subjetiva (*illa*).

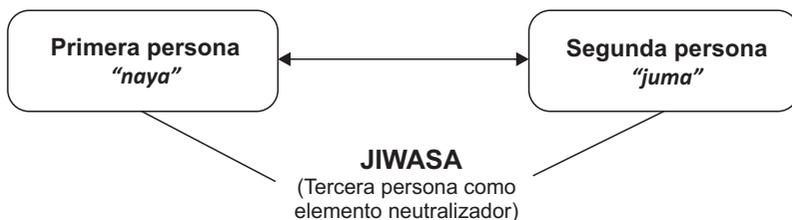
RELACIONALIDAD EN EL SENTIMIENTO



Fuente: Elaboración en base al texto de Juan Juárez Mamani

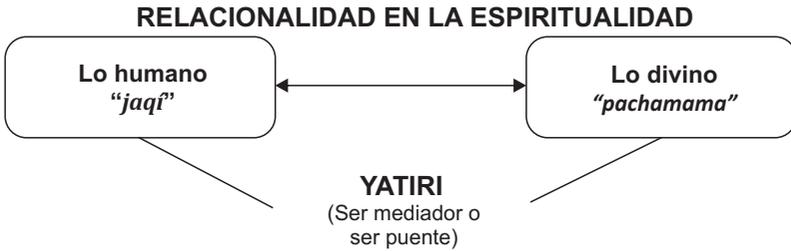
En el lenguaje el tercer elemento es neutralizador, considerado el eje sobre el cual giran dos personas. En este caso el "jiwasa", es el elemento neutralizador de dos contrarios antagónicos.

RELACIONALIDAD EN EL LENGUAJE



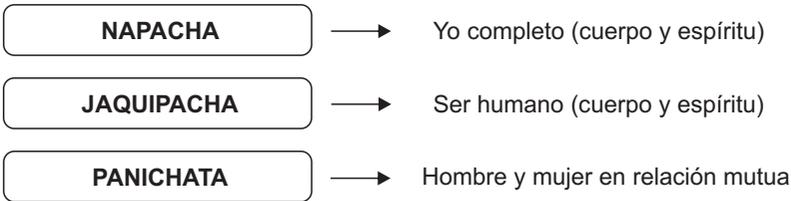
Fuente: Elaboración en base al texto de Juan Juárez Mamani

En el ámbito de la espiritualidad de los aymaras, la relación que se establece entre las divinidades también es dual: *wi-llka* (sol) – *phaxsi* (luna).



Fuente: Elaboración en base al texto de Juan Juárez Mamani

La relacionalidad humana es a la vez convivencia personal y convivencia social.



Fuente: Elaboración en base al texto de Juan Juárez Mamani

El trabajo es una relación de pareja, por ello cada parcela cultivada es porción de trabajo del hombre y de la mujer. La preparación alimentaria es también de acción dual, la mujer como el centro del sustento y el hombre como la fuerza de trabajo. Ambos se complementan.



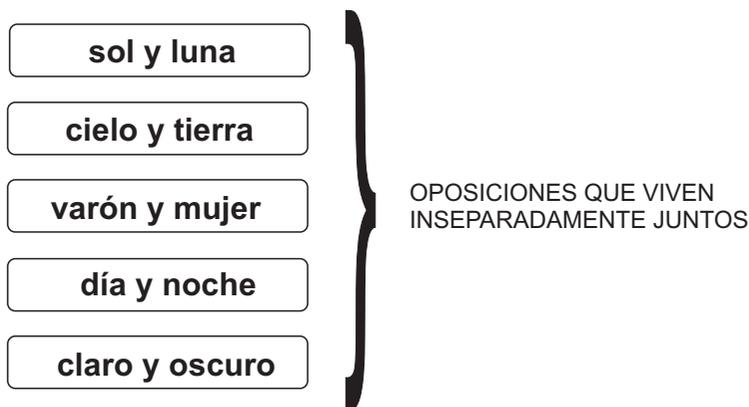
Fuente: Elaboración en base al texto de Juan Juárez Mamani

Entonces nos encontramos ante un sistema de relacionalidad que siempre está orientado hacia la neutralización de

los contrarios, con la finalidad de lograr el desarrollo armónico y equilibrado²⁴.

Respecto al *principio de correspondencia*, Juárez (s/f) destaca la existencia de dos elementos que explican dicho principio, por un lado, “*la armonía*”, que es la relación que existe entre todos los elementos del universo para conformar un conjunto orgánico “*la unidad*”, la que a su vez contiene interrelaciones de simetría y equilibrio; y por el otro, “*la simetría*”, entendida como la relación y proporción de “igual a igual” entre elementos que se corresponden unos a otros (la vida y la muerte; lo humano y lo extrahumano; la simetría y el equilibrio; el hombre y la mujer; por ejemplo).

A su vez, el *principio de complementariedad*, establece que cada parte, elemento y acción tiene su opuesto-complemento, un opuesto que no es excluyente, al contrario, es inclusivo y complementario, constituyendo recién un todo integral. De ahí que, recién al relacionarse se vuelve en un ente completo y se puede realizar; donde lo absoluto es deficiente, incompleto y necesita complemento y ese nexo complementario puede sacar al ente de su aislamiento total, dinamizarlo y llenarlo de vida²⁵.



24 *Ibíd.*, p. 16.

25 Estermann, José. *Op. Cit.*, p. 13.

Esa complementariedad se expresa en el pensar y vivir del hombre-mujer andino/a a través de diferentes maneras, sea en la vida, lo cósmico, lo ético, lo estético, lo social, lo espiritual, etc.

Y por el *principio de reciprocidad*, se tiene que a cada relación de elementos o actos le corresponde otra interacción –relación bidireccional recíproca en diferentes esferas: económico, familiar, social, natural, ético, espiritual–. Por ejemplo, el rito a la *pachamama* realizado en agradecimiento por la producción recibida, es uno de los actos, por excelencia, que representa esta reciprocidad, en cuanto es una condición y garantía imprescindible para la fertilidad y conservación de la vida; el *ayni*, que consiste en la ayuda mutua, comúnmente se suele decir: “si yo te ayudo hoy en la cosecha, tú otro día me ayudarás”; la crianza y educación de hijos e hijas, para que después ellos y ellas correspondan recíprocamente a sus padres, ayudándolos y cuidándolos en su vejez. Por ello, cada acción recién cumple su sentido y fin en la correspondencia con una acción complementaria, la cual restablece el equilibrio (trastornado) entre los actores sociales²⁶, así como entre la comunidad natural y la comunidad espiritual [agregado mío].

En consecuencia, estos principios revelan que en las relaciones sociales, económicas, políticas y espirituales desarrolladas en los Andes, a través de la relacionalidad, de la correspondencia, de la reciprocidad y de la complementariedad “todo es hombre y mujer a la vez (*ukuy ima / qhariwarmi*)”, donde el hombre y la mujer son opuestos complementarios y la posición jerárquica entre ambos sería funcional y no excluyente, o dicho de otra manera, “los opuestos no son excluyentes, sino incluyentes”. Esto constituiría el fundamento de esa otra manera de entender, en términos occidentales, la equidad de género, pero a partir de una visión de la cultura aymara.

26 Estermann, José. *Op. Cit.*, p. 14.

Mientras que para la racionalidad occidental (antropocéntrica), las dos categorías, hombre y mujer, son complementarios entre sí, pero se excluyen mutuamente, generando en su interior relaciones *asimétricas y jerarquizantes*, siendo “opuestos diferentes”, donde lo masculino constituye lo alto, público, productivo, cultural, político, con prestigio y jerarquía; predominantemente contrario a lo femenino, adjetivado como lo bajo, privado, reproductivo, natural, personal, con desprestigio y subordinación²⁷.

III. UN SISTEMA DE DUALISMOS

Como hemos ido viendo, la asociación de lo masculino y femenino dentro de la cultura aymara adquiere gran relevancia e importancia, por cuanto se proyecta en lo económico, político, social, cultural y espiritual, aunque hay quienes consideran que estas relaciones caen en el ámbito simbólico, mítico y en un esencialismo andino. Al respecto Choque (s/f) nos habla del término “*sullka - inequidad de género*”, explicando que la cultura aymara basa sus relaciones en la desigualdad y explotación, y que de manera sutil encubre la subordinación mediante relaciones de hermandad sanguínea o ficticias, y además basa su estratificación en una difusa diferenciación, que para los ojos foráneos aparenta uniformidad²⁸.

Esta visión de una parte del mundo andino, pareciera per-

27 Para occidente, estas diferencias establecidas entre hombres y mujeres, constituidas en un sistema de género, que vincula prácticas, derechos, obligaciones, representaciones, normas y valores sociales, asignados a cada uno de los géneros, ha venido generando desigualdad y discriminación hacia las mujeres de manera sistemática, las que se reproducen socialmente a través de hilos conductores muy potentes. Entonces las categorías conceptuales surgidas a partir de la teoría de género y de los feminismos encuentran el fundamento para señalar la existencia de un patriarcado andino.

28 Choque Quispe, María Eugenia. *Equidad de género en las culturas aymaras y qhichwa*. Disponible en: http://machaca.cebem.org/documents/capacitacion_2007_equidad_genero.pdf [Ingreso: 12/12/2010]. pp. 07.

derse en el universo de la interpretación modernista, en tanto, **muchas** de las categorías occidentales no han podido entender **mucho** de la realidad en la cultura andina, e incluso la comprensión de las traducciones hechas al castellano resultan insuficientes.

Por ello, comprender la llamada “oposición complementaria”, en la que todo tiene su otra mitad esencial, nos hace ver que todo en el mundo andino está organizado en pareja y que deben de acompañarse entre sí, desapareciendo las relaciones de desigualdad y subordinación.

A manera de ilustración presentare algunas de las relaciones duales que se manifiestan en la cultura aymara:

- En el espacio aymara, se aprecia la constitución de dos parcialidades duales de complementariedad: el *Urqusuyu* y el *Umasuyu*, el primero de ellos simbolizado por el varón, la que corresponde a la parte serrana, donde las condiciones climáticas no permiten el desarrollo agrícola, sino el ganadero y donde están las divinidades (los *apus* o *achachilas*); y el segundo simbolizado por la mujer, es el espacio donde se desarrolla la agricultura y donde esta la divinidad pachamama como la máxima expresión ideológica de reproductividad vital para el *jaqi* o *runa*²⁹.

- En la representación de un sistema dual de liderazgo, se encuentra *Kuntur – Mamami*, que representan no sólo los orígenes familiares, sino también los orígenes de la cultura aymara como una organización dual de las mitades³⁰.

- Otra dualidad está constituida por el lado derecho y el lado izquierdo, donde el derecho es considerado masculino y el izquierdo femenino, siendo muy de costumbre apreciar que

29 Choque Canqui, Roberto. Historia. En: *La cosmovisión aymara*. Bolivia: UCB/Hisbol; 1992. pp. 62.

30 Arnold, Denise Y. La Casa de Adobes y Piedras del Inka, género, memoria y cosmos en Qaqachaka. En: *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: HISBOL; 1992. pp. 76. La autora extiende este origen también a la cultura *Inka*.

los hombres se sientan al lado derecho de la casa y más arriba, mientras que las mujeres se sientan al lado izquierdo y más abajo. En lo que respecta a los elementos naturales, los cerros grandes son asignados con el género masculino, y los cerros más pequeños con el género femenino³¹; así como el sol y la luna³².

En un trabajo desarrollado por Arnold (1992), se analiza las distintas percepciones de la construcción de la casa en los Andes, específicamente en Qaqachaka (Bolivia), enfocándola en dos aspectos, a la casa como cosmos según los géneros y como memoria cultural. Señala que la casa es una fuente generadora de la vida y cornucopia de género femenino y matriz reproductiva, esta asociación con las mujeres se debe a que en el mundo andino ellas representan la producción, transformación y distribución continua de los alimentos de la casa y este reconocimiento se aprecia cuando al nacimiento de una niña, principalmente cuando se trata de la primogénita, se considera una señal de esperanza y suerte para la vida futura de la pareja conyugal, se dice “la casa estará llena de comida, ganado y plata”, “los animales se reproducirán bien”. Por el contrario, si nace un niño varón es señal de una vida pelada, se dice “no habrá alimentos ni ganado en la

31 Arnold destaca esta vinculación de los cerros pequeños con el género femenino, en el momento en que se realizan varias *ch'alla* a los cerros pequeños cuando se está construyendo una casa, pues son los cerros pequeños los que envían los elementos necesarios para la construcción, incluyendo a los pastos que se utilizan para la cubierta de paja del techo, la madera para el techo, la leña menuda para alimentar el fogón y arbustos utilizables como materiales de construcción. Se vinculan con el mundo de la producción agrícola y fuente de los elementos necesarios para la construcción de la casa y las tareas caseras. Otras asignaciones de género, relacionadas con materiales de construcción de una casa, están en la madera, asociada con los hombres y la paja con las mujeres; así como la piedra al hombre y el barro a la mujer; y la paja para la cobertura del techo también es diferenciada, la paja de encima y más liviana de la cobertura del techo, es masculina y, opuesta a la paja más pesada y embarrada, mezclada en los aleros del techo más abajo, es femenina. *Ibíd.* pp. 50, 61 y 62.

32 Para el mundo andino el sol y la luna son deidades, en la que el hombre desciende de la deidad masculina sol (*wilka tata*) y la mujer desciende de la deidad femenina luna (*ph'axsi mama*).

casa”, “los animales no parirán”. Esta racionalidad obedece a que los hombres laboran para las mujeres y entregan los alimentos cosechados a las despensas de las mujeres, para su distribución y consumo posteriores supervisado por las mujeres de la casa.

El canto en tiempos de siembra y cosecha dedicados a los productos alimenticios, el *simillt'aña*³³, es una actividad de mujeres, donde los hombres ocupan un papel secundario, pues es el canto de las mujeres el único capaz de “regar la tierra” en anticipación a la siembra. Y es que cuando las mujeres abren sus bocas para cantar, las viejas semillas dentro de ellas –la chicha que beben producto de la fermentación de los granos de mazorcas de maíz–, en forma líquida les da la inspiración y fuerza para que derramen las nuevas semillas sobre la tierra, convirtiéndose las voces de las mujeres en intermediarias de lo humano con lo natural, para ejercer influencia en el crecimiento y reproducción de los productos alimenticios³⁴.

El desarrollo de estas formas de binaridad, opuesta y complementaria a la vez, buscan el equilibrio y la armonía, de ahí que para el andino y andina todo se da en un dualismo complementario y todo está en función de esa bipolaridad, en donde el hombre asume una actitud dual de concebirse, caso contrario no existe y no es nada³⁵ [esposo y esposa

33 En aymara *simillt'aña* es un término que se usa para describir el acto de cantar a los productos, revela una inseparabilidad esencial entre el término para el género de canción y el acto físico de sembrar las semillas de los productos. Esta palabra morfológicamente significa “derramar las semillas”. La raíz verbal proviene de un préstamo aymara del sustantivo castellano “semilla”, y el sufijo verbal “t'a” indica la naturaleza momentánea de sembrar pequeños granos separadamente en la tierra. Ver Jiménez Aruquipa, Domingo, et al., *Simillt'aña* pensamientos compartidos acerca de algunas canciones a los productos de un ayllu andino. En: *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: HISBOL; 1992. pp. 114.

34 *Ibid.*, pp. 117-119.

35 Este dualismo complementario del que se habla también se ve reflejado en cada uno de los actos y ritos que se llevan a cabo durante los tres días de fiesta del *jaqichasiña* (matrimonio aymara), por eso, desde el inicio hasta su finalización es muy importante que todo sea par, porque es la

(*chacha-warmi*), sol y luna (*willka-ph'axsi*), vida y muerte (*jaka-jiwa*), cerro hembra y cerro macho – deidades (*t'alla-mallku*), fuego y viento (*nina-wayra*), arriba y abajo (*arajsa-ya-manqhasaya*), entre otras].

IV. RELACIONES ENTRE HOMBRES Y MUJERES A PARTIR DEL CHACHA-WARMI

Para la cultura aymara, las relaciones entre hombres y mujeres, es expresada a partir del término “*jaqi* o *runa*”, el que a su vez, es adquirido con el matrimonio “*jaqichasiña*”, otorgándole una identidad de género denominada “*chacha-warmi*”, cuya significación es totalmente diferente a la occidental; es decir, una vez que una pareja se une a través del rito del matrimonio, se convierte en *jaqi*, o *jaqicha*, *jaqichaña*, *jaqira tukuyaña* y *jaqichthapiña*, haciéndose gente o persona adulta y responsable dentro de su comunidad.

***Jaqi* o *Runa* “persona que está en relación”**

Se sabe que desde la visión dual y complementaria del mundo andino para llegar a ser persona (*jaqi*), el joven (*wayna*) y la joven (*tawaqu*) llegan a su plenitud cuando viven en pareja, estableciéndose una relación dual de esposo y esposa (*chacha-warmi*) dentro de la comunidad a la que pertenecen (*ayllu*)³⁶.

fiesta de *chacha-warmi*, donde la comida, la cerveza, el alcohol u otra cosa se sirven de par en par o dos en uno.

36 Pero el hacerse *jaqi* no concluye con el matrimonio, sino que se extiende a más actos: el nacimiento de un hijo o hija (*wawanijaña*), la muerte de algún miembro de la familia (*jiwxaña*), el construir una casa nueva con la participación de los suegros y suegras, madrinas y padrinos, y familiares mediante el trabajo de la reciprocidad (*utachthapiña*), el dar herencia de la semilla de la papa (*sathapiña*), el dar herencia de animales, productos agrícolas, ropas e incluso terreno para cultivar (*tuti waxt'aña*). Ver Mamañi Bernabé, Vicenta, et al., *Jaqichasiña*. En: *Pacha Jaqichasiña Masa-*

El *jaqi* se define como “persona que está en relación” de forma holística con el todo, con el *comos*; en relación dual complementaria y recíproca, por un lado, es el “ser persona”, y por el otro, es el “estar en relación o relaciones”; o sea, tiene su identidad dialógica de correspondencia recíproca con el orden cósmico, con la *pacha*³⁷.

De esta manera, desde esa otra visión del espacio, tiempo y vida del mundo andino, el “*jaqi* o *runa*”, como hijos de la madre tierra, estructuran sus comportamientos en base al cariño, el respeto, la armonización, la ayuda y la cooperación entre todos los elementos del cosmos; siendo a la vez cuidador/a y conservador/a de la vida, viviendo la vida con sabiduría dentro del cosmos, y asumiendo una responsabilidad complementaria y recíproca; es decir que toda actividad del *jaqi* debe estar orientada a armonizarse con todo el mundo vivo que lo rodea y tratar de no afectar de manera negativa el equilibrio cósmico.

Además, existe otra palabra en la lengua aymara, que nos habla de un “ser completo en su dimensión plena”, el *SUMA JAQI*³⁸ que trasciende el significado de *jaqi*, como aquella fusión de cuatro elementos: *llampu chuyma*, entendida como la conciencia forjada de alto compromiso; *ch’aymantay ajayu*³⁹, que es la energía sagrada fortalecida, en tanto que no somos seres vivos aislados de la energía cósmica; *pockthat amayu*, que representa el intelecto maduro; y *asky lurawi*, entendida como la acción para bien de alta inteligencia. Un término que representa y simboliza la realización plena de

chakuy. Bolivia: Verbo Divino; 2008. pp. 17-18.

37 Pérez Quispe, Julio, et al., El sentido profundo del matrimonio: *jaqi* y reciprocidad. En: *Pacha Jaqichasiña Masachakuy*. Bolivia: Verbo Divino; 2008. pp. 44-45.

38 Torres Chuquimia, Juan. El significado y sentido del *suma jaqi*. Curso Tecnología Médica Andina. En: *Segunda Especialización Cultura-Tecnología Andina e Interculturalidad*; Puno: Escuela Profesional de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Altiplano [07-08-2010].

39 Este elemento contiene tres elementos: espíritu, ánimo y alma.

quienes se convierten en *jaqi*.

***Jaqichasiña* “complementación plena de dos personas”**

Esta palabra *jaqichasiña*⁴⁰ es utilizada en la lengua aymara para denominar al matrimonio. Traducido al castellano literalmente toma el significado de “hacerse persona en pareja, mutuamente”. Se constituye como un gran acontecimiento social y parte de un sistema indispensable de la funcionalidad de toda la comunidad, caracterizado por dos componentes, la dualidad y la complementariedad, las que van a constituir el modo de vida de los recién casados, con repercusiones en su entorno cultural y social, y a la vez fundamento no solo de la pareja constituida, sino esencialmente de la cultura andina.

Es la complementación plena y fecunda de dos personas (*chacha-warmi*) para la conservación del cosmos, para el cumplimiento de la reciprocidad y para su permanencia en la *pacha*, de ahí **la trascendencia de ser y estar en pareja**.

La reciprocidad que surge con el matrimonio para mantener el equilibrio, no únicamente se da entre la nueva pareja constituida, sino también entre la nueva pareja en su relación con la familia, con la comunidad, con la naturaleza y con las deidades. Por ello, toda infracción de esta reciprocidad en sus diferentes relaciones puede traer consecuencias severas para la pareja y sobre todo para la comunidad, como granizadas, heladas, sequías, inundaciones (*chhijchhi, ju-yphi, lapaqa, thaya*), entre otras.

Además, existen varios aspectos que le confieren calidad

40 El término “*jaqichasiña*” se divide morfológicamente en “*jaqi*” que significa persona, gente; y los sufijos aglutinantes: “*cha*” que significa cariño, el sufijo “*si*” que expresa conversión entre sí, y finalmente el sufijo “*ña*” que indica acción, consecución, condición o estado del sujeto.

sui generis: primero, integra una red de relaciones parentales (miembros de la ascendencia y descendencia bilateral de consanguinidad y parientes cercanos rituales: padrinos, madrinas, ahijados, compadres y comadres), que son los que modelan las formas de interacción con ligazones e interrelaciones familiares sólidamente estables, y los que no permiten la disolución del matrimonio⁴¹; segundo, desarrolla prestación de cargos de autoridad u otros servicios a la comunidad; tercero, pone en práctica el dominio de la tecnología andina, respecto de aquellos saberes ancestrales que se desarrollan en el campo de la agricultura, la ganadería, la textilería, y que han sido transmitidos de padres a hijos, de abuelos a nietos, a fin de que el nuevo matrimonio pueda garantizar el éxito de su vida dentro de la comunidad y no recibir el desprestigio ni su reproche; cuarto, desarrolla la ayuda mutua y la responsabilidad compartida mediante el *ayni*⁴², el *arku*⁴³, la *apxata*⁴⁴.

Dualidad *Chacha-Warmi*

La dualidad *chacha-warmi*⁴⁵, desde un punto de vista bioló-

41 Mamani M., Manuel. Chacha-Warmi paradigma e identidad matrimonial aymara en la provincia de Parinacota. En: Revista de Antropología Chilena *Chungara* 1999; 31(2): 316

42 El *ayni* dentro del matrimonio aymara tiene dos connotaciones, por un lado, el *phuqaña* que consiste en cumplir un compromiso o retribuir lo que antes se había recibido como ayuda, y por el otro, el *machaq ayni* que consiste en ayudar a la pareja que se está casando con algún regalo (frazadas, ropa, menaje de cocina, dinero, bebidas o dinero), el cual tendrá que ser devuelto con el mismo tipo de prestación.

43 El *arku* tiene las mismas connotaciones que el *ayni*, pero particularmente se refiere al sistema de ayuda recíproca con una suma considerable de dinero.

44 La *apxata* es también un regalo que se da en el matrimonio, consistente en la cooperación en especie o ganado a los padres de los novios hasta un día antes de la celebración del matrimonio, la que también tendrá que ser retribuida de la misma manera.

45 La nueva pareja *chacha-warmi* es considerada como recién nacidos a la *tama* (nueva vida de casados) y que necesitan ser guiados.

gico “*chacha*” adquiere el significado de varón, esposo, adulto, señor, mientras que “*warmi*” es mujer, esposa, adulta, señora; y desde un punto de vista sociocultural como lo señala Gavilán, citado por Mamani (1999), es matrimonio, la unión de dos seres humanos opuestos que rigen el modelo aymara como esposo y esposa.

Mamani (1999) citando a Platt, menciona que *chacha-warmi* es un cuerpo dual complementario que se vincula mutuamente e interactúa hacia un equilibrio conyugal. Además, agrega que cada componente de la pareja posee una clara conciencia de su identidad, su singularidad, sus posibilidades, sus roles, en el matrimonio y la comunidad caracterizados por: a) una identidad individual dentro del cuerpo dual; b) interacciones reguladas y normadas por la cultura; c) tareas y responsabilidades compartidas de manera equitativa; y d) conciencia de sus roles inspirados en el *panipacha*⁴⁶.

Este concepto del “*panipacha*” se constituye como el sustento intrínseco del “*chacha-warmi*”, ello porque nos permite entender de mejor manera lo que habría significado en el mundo andino vivo la unión de dos personas. La equivalencia de *panipacha* al castellano es de pareja humana, y en el contexto andino denotaría un cuerpo dual con similitud de posiciones y categorías en la estructura, aplicable no únicamente a la pareja conyugal, sino también en diversos ámbitos sociales que tienen connotaciones duales⁴⁷.

Así mismo, resulta pertinente resaltar la posición y categoría del *chacha-warmi*, partiendo de la premisa de que ambos tienen igualdad de condiciones y poseen el mismo rango y son complementarios entre sí, ya que ni ella ni él están superpuestos una/uno sobre el otro/otra⁴⁸. Esta afirmación en la actualidad se ha visto desarticulada por muchos factores;

46 Mamani M., Manuel. *Op. Cit.*, p. 308-309.

47 *Ibid.*, p. 309.

48 *Ibid.*, p. 313.

hipotéticamente, uno de ellos está relacionado con la aparición de varias construcciones conceptuales occidentales (autonomía de la mujer, empoderamiento de las mujeres y similares), que han desarticulado el *chacha-warmi*, y que han desequilibrado su armonía de vida de ser y estar en dualidad y complementariedad.

CONCLUSIONES

La universalización de categorías y/o construcciones teóricas vista desde occidente hacia las culturas indígenas, en la mayoría de los casos ha traído como consecuencia, la desarticulación de muchas de sus instituciones sociales, políticas, económicas, culturales y religiosas.

Las construcciones de las relaciones de género son completamente diferentes de cultura en cultura, de ahí que para la cultura andina, un mundo holístico, donde la existencia de uno es tan imprescindible para con el otro, mantener esa relacionalidad recíprocamente se torna en fundamental, cuyo rompimiento ocasionaría desequilibrio y desarmonización, generando relaciones *asimétricas y jerarquizadas*.

Los principios de relacionalidad, correspondencia, reciprocidad y complementariedad, constitutivos del fundamento de la cultura aymara, revelan que en el desarrollo de las relaciones sociales, económicas, políticas y espirituales “todo es hombre y mujer a la vez”, y en donde el hombre y la mujer, lo masculino y femenino, lo macho y hembra, son opuestos complementarios y toda posición jerárquica entre ambos no es excluyente; es decir, “los opuestos no son excluyentes, sino incluyentes”.

Aunque muchos y muchas consideran que estas relaciones caen en el ámbito simbólico, mítico y en un esencialismo andino, motivados y motivadas por el desconocimiento de la esencia (autenticidad) de las culturas desarrolladas en los Andes, y en particular de la cultura aymara, donde la pro-

funda espiritualidad del hombre y la mujer aymara trasciende las estructuras sociales, políticas, económicas, y culturales, pues lo material y lo espiritual van siempre juntos, porque son complementarios y existe una profunda actitud dialogal con los seres tutelares: *achachila*, *uywiri*, *pachamama*, *ispalla*. Por ello, cada periodo de vida en el mundo andino siempre esta acompañado por celebraciones rituales, que son una manera de reciprocidad con la *pachamama* y los *achachila*, ofrendándose a todos los seres tutelares y protectores que llenan y cuidan el espacio socio-comunitario.

La dualidad complementaria *chacha-warmi* dentro de la cultura aymara, expresa similitud de posiciones, relaciones horizontales e igualdad de condiciones, orientadas hacia el mantenimiento del equilibrio y armonía cósmica, las que no sólo se dan entre la nueva pareja constituida, así también, entre la nueva pareja en su relación con la familia, con la comunidad, con la naturaleza y con las deidades.

BIBLIOGRAFÍA

ARTEAGA MONTERO, Vivian.

La mujer aymara urbana. La Paz: Ed. Gregoria Apaza; 1990.

ARNOLD, Denise Y.

La casa de adobes y piedras del inka, género, memoria y cosmos en Qaqachaka. En: *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: HISBOL; 1992. pp. 31 a 107.

ALCÁNTARA HERNÁNDEZ, Arrufo

Bases conceptuales de la cultura y la matriz cultural andina. Curso Teorías de la Cultura Andina. En: *Segunda Especialización en Cultura – Tecnología Andina e interculturalidad*; Puno: Escuela Profesional de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Altiplano [15-05-2010].

- CONDORI CRUZ, Dionicio
Arunakan Liwru Aymara-kastillanu (Sin fecha ni editorial)
- CHOQUE CANQUI, Roberto
Historia. En: *La cosmovisión aymara*. Bolivia: UCB/Hisbol; 1992.
- CHOQUE QUISPE, María Eugenia
Equidad de género en las culturas aymaras y qhichwa. Disponible en: http://machaca.cebem.org/documents/capacitacion_2007_equidad_genero.pdf [Ingreso: 12/12/2010].
- ENRÍQUEZ SALAS, Porfirio
Cultura Andina. Puno: CARE Perú y Dirección Regional de Educación Puno; 2005.
- ESTERMANN, José.
Filosofía andina elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado. En: *Filosofía Andina*. Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina N° 12. Chile: IECTA, IQUIQUE; 1997.
- GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo
- ¿Desarrollo o afirmación cultural andina en los Andes?. En: *Caminos andinos de siempre*. Lima: PRATEC; 1996. pp. 63 a 93.
- La cosmovisión andina de siempre y la cosmología occidental moderna. En: *Desarrollo o Descolonización en los Andes*. Lima: Proyecto Andino de tecnologías Campesinas – PRATEC; 1993. pp. 07 a 61.
- JIMÉNEZ ARUQUIPA, Domingo, et al.
Simillt'aña pensamientos compartidos acerca de algunas canciones a los productos de un ayllu andino. En: *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: HISBOL; 1992.
- JUÁREZ MAMANI, Juan
"Pacha" *Filosofía Aymara Antigua* [Sin fecha ni año].
- MAMANI M., Manuel
Chacha-warmi paradigma e identidad matrimonial aymara

en la provincia de Parinacota. En: *Revista de Antropología Chilena Chungara* 1999; 31(2): 307-317.

MURGUIALDAY, Clara

Género. Disponible en: <http://www.dicc.hegoa.ehu.es/listar/mostrar/108> [Ingreso: ¿?]

PEÑA CABRERA, Antonio.

Racionalidad occidental y racionalidad andina. Puno: Cuadernos de Investigación en Cultura y tecnología Andina N° 2 - CIDSAs; 1993.

PÉREZ QUISPE, Julio, et al.

Pacha Jaqichasiña Masachakuy. Bolivia: Verbo Divino; 2008.

STOLCKE, Verena

¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?. En: *Política y Cultura*. Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco 2000; (14): 25-60.

TORRES CHUQUIMIA, Juan

El significado y sentido del suma jaqi. Curso Tecnología Médica Andina. En: *Segunda Especialización Cultura-Tecnología Andina e Interculturalidad*; Puno: Escuela Profesional de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Altiplano [07-08-2010].