

LA BUENA HORA: DESEO, PERDÓN Y SOLIDARIDAD EN LA ÉTICA ANDINA

GOOD TIME: DESIRE, FORGIVENESS AND SOLIDARITY IN ANDEAN ETHICS

Edmundo Motta Zamalloa¹

RESUMEN

El artículo se ocupa de la solidaridad, en sus diversas formas y contextos, como pilar de la ética andina y de los temas subsecuentes: el perdón, el deseo orientado por lo fasto, el concepto del bien y de la dimensión estética que este concepto implica.

Palabras clave: Ética andina, el bien, solidaridad, deseo, perdón.

ABSTRACT

The article deals with solidarity, in its various forms and contexts, as a pillar of the Andean ethics and subsequent topics: forgiveness, aimed at desire of happiness, the concept of good and aesthetic dimension that this concept implies.

Keywords: Andean Ethics, good, solidarity, desire, forgiveness.

INTRODUCCIÓN: EL SER RELACIONADO

La *paravina*, tomado como punto de partida en este artículo, es la expresión del buen deseo, de la buenaventura, pronunciada con unción religiosa, “que sea en Buena Hora”, en los actos ceremoniales, a mitad o al finalizar dicho acto, como cierre de ceremonia, verbalizado en su forma lingüística y gestualizado mediante el abrazo. La paravina es un rito, parte de una ofrenda de conjunto formada por una cadena de breves ritos. Entre los celebrantes cuya cultura referente es el aymara, la paravina suele tener algunas aristas, una de ellas expresa el deseo orientado por lo fasto¹, otro el reconocimiento de la acción impropia para la convivencia comunitaria y una reiteración del compromiso con los “nosotros”.

Si se toma en cuenta el contexto múltiple en que tiene ocurrencia la paravina acabaremos infiriendo que ésta es solo un momento, breve y significativo, de un conjunto entrelazado de imágenes rituales, performances de carácter ético, prácticas de convivencia que van más allá de lo humano.

Pasaré por alto toda duda sobre la presencia de una ética andina, acogiendo la idea del notable argentino canadiense Mario Bunge: “donde hay conducta hay ética”. Y enfocaré más bien como una cuestión que debería encontrarse relacionado con el saber performativo que ha desarrollado el hombre de

los Andes a lo largo de una historia definida por la interacción con su entorno y con sus semejantes.

Esta idea lleva incuestionablemente a otra vinculada a la condición del ser que es el andino, runa o jaque aru, cuyo punto de quiebre radica en su naturaleza comunitaria. El concepto abarca no solo a los hombres y mujeres que comparten una ancestralidad (del que son tributarios el suelo, el río, el tiempo, los sueños y las tribulaciones), sino a la naturaleza (*sallqa*) que habita y a lo sagrado (*waca*) que otorga sentido a su existencia. El andino es un ser instalado en esas tres dimensiones: la humanidad, la naturaleza y lo sagrado, que no están desligadas, si no que se implican mutuamente. La condición humana es percibida como una dimensión del suelo y de lo sagrado; recíprocamente lo sagrado y el suelo deben estimarse como dimensiones de lo humano. Esa imbricación llevó a Mariano Iberico a sostener al andino como un ser cósmico, entramado en una red de relaciones. Quizá por ello la figura del nudo y la consecuente acepción de “estar amarrado” lo identifica acaso mejor que el término sistema.

LOS “NOSOTROS” COMO SUJETO ÉTICO

Para establecer el nexo entre ética y solidaridad en el contexto andino empezaré poniendo en relieve la palabra ética, cuyo sentido se desprende a

¹ Doctor en Filosofía (UNMSM)

Correo electrónico: parmenides5ac@hotmail.com

partir de su relación con la conducta humana. "Ethos" significaba para los antiguos griegos, "modo de ser" o "carácter", en cuanto se refiere a la forma de vida adquirida o conquistada por el hombre. Abrigaba el mismo sentido en su raíz latina, pues "ethos", "mos" y "more" —que da lugar a la palabra moral— significan "costumbre". Ambas raíces ponen hincapié en un modo de ser que no responde a una disposición natural, sino que es adquirido o conquistado por el hábito (Sánchez Vásquez, Adolfo, 1969:26), acentuando su naturaleza cultural.

El modo de ser andino está íntimamente ligado a la idea de comunidad, de ayllu, y en un ámbito extenso de marka y de cosmos. En las comunidades andinas, la solidaridad reviste una práctica de carácter fáctico que identifica una forma de vida colectiva siendo al mismo tiempo el símbolo esencial de su discurso ético. La forma de expresarla está direccionada por una intencionalidad que presenta variaciones conocidas, dependiendo de la contingencia en que ocurra: en el trabajo, en la familia, en la fiesta, en las ceremonias de celebración de la vida o en los rituales de muerte.

En los Andes el núcleo social viene identificado por el ayllu, cuyo sentido primordial remite a la sangre, pero no se agota en ella. J. Lira extiende el significado de ayllu a otros vínculos además de la sangre, pues anota la siguiente definición: "parentela, conjunto de familias unidas por vínculos comunes". También añade el de "parcialidad territorial", donde viven todos los consanguíneos o emparentados confederados, "con derechos enteramente comunes y deberes establecidos". En esencia, lo que caracteriza a este núcleo social no solo es el vínculo común que los reúne sino la búsqueda del bien común que los conduce.

Sangre, tierra y la cercanía con lo sagrado (waca) recogen cabalmente el sentido de la familia andina o ayllu, el cual no se restringe a padres e hijos, sino que va abarcando progresivamente a los padres de los padres y a otros miembros consanguíneos, o por afinidad con ellos, reunidos alrededor de un fogón compartido de manera permanente. Esto lleva al escenario común que va de la casa, a la comarca, al valle, a la pampa o a la montaña. La razón de identidad, la patria chica. Consecuentemente, la consanguinidad, el fogón y el espacio compartidos dan cuenta del ayllu como sus principales elementos. Enseguida están las creencias, los dioses, los deberes y obligaciones impuestos por el principio de reciprocidad.

Es interesante mencionar a este propósito el sentido recogido por César Guardia Mayorga, en cuyo diccionario, ayllu es semantizado por el vocablo quechua *liwi*, un "arma para trabar los pies en la guerra y para cazar fieras". Se lo describe como un laso, o una

cuerda cuyos extremos terminan en nudos gracias al cual el enemigo puede ser neutralizado o el animal fugitivo quedar trabado en sus extremidades y caer derribado. Guardia Mayorga quiso implicar en la palabra ayllu el sentido de liwi quizá por la fuerza y contundencia que tiene como laso de sangre, laso de tierra y laso de creencias. El ayllu-liwi es arma de defensa y de ataque. El *solidus* latino de los Andes.

Por consiguiente, en lugar del individuo, es los "nosotros" el sujeto ético en la cultura andina, basado en la armonía de la convivencia y la solidaridad. La necesidad de enfrentar los retos de la naturaleza y de superar las carencias, convocando a la comunidad en pleno, ha hecho que los "nosotros" se anteponga al individuo⁵ en el orden de aspiraciones, lealtades e intereses. Es preciso acotar que no se debe entender los "nosotros" como el plural del individuo, ni como simple sumatoria de individuos que habitan un territorio, ya que es mucho más que eso; los "nosotros" es un todo que trasciende a la asociación de las partes, es ante todo un espíritu. Como lo percibía Aristóteles, salvando su postura racionalista: "el todo es exterior a las partes y da el sentido de un conjunto en el que el yo se funde en una comunidad que no es una simple adición de individuos". La conciencia colectiva de esta totalidad es en sí misma espíritu, la ampliación del cogito individual que se eleva a la condición de ser colectivo, pero transformado en un ente ideal, es decir, espíritu. Esta idea se encontrará hasta Hegel.

La arqueología de la idea de solidaridad se escinde entre el individuo y la comunidad desde los inicios del pensamiento occidental. Baste señalar que la conciencia individual de sí se cristaliza con la "revolución" socrática y convierte al "yo" en el centro de todo comportamiento humano. Pero no elimina en el plano político y social el principio ético del bien común, del que es abanderado nada menos que el discípulo de Sócrates. Proclo, un exponente de la Escolástica, propone un péndulo conceptual, extrayendo de la enseñanza de Zenón una imagen cosmológica de la solidaridad: "Si el mundo está constituido por un alma única, es necesario que haya simpatía entre las partes que lo componen". Aunque en Epícteto se afirma el individualismo, se reconoce en el individuo la semilla del todo, que genera una comunidad de hombres y componente de la humanidad: "Como hombre, procrea a toda la humanidad, tiene a los hombres como hijos y a las mujeres como hijas; así, cuida a todos y está cerca de todos".

El "nosotros" cristiano precede a la idea de individualidad que se forman el hombre o la mujer, sumergidos en el grupo social al que pertenecen. La comunión de los vivos y de los muertos, del hombre y de Dios, fundamenta una solidaridad fáctica orientada por lo invisible. La solidaridad del primer cristianismo

tuvo un efecto disolvente y devastador que derribó el sistema administrativo y estatal romano.

En los Andes el ayllu adquiere una categoría axiológica y la solidaridad que se practica al interior de él está orientada por el bien común.

Cuánto ha cambiado con el paso del tiempo, qué queda del ayllu ancestral, cómo se ha modificado o distendido, qué hay ahora del ayllu en las mismas comunidades andinas. ¿Cambio, persistencia, metamorfosis?

Luis Millones piensa que a fines del siglo XVII, el barroco español propició la fusión de elementos indígenas y europeos. Esta corriente de pensamiento, por su movimiento, color y profusión de motivos, pudo congregarse a los rezagos de las viejas culturas precolombinas y los valores de la decadente España imperial. Mantuvo, aunque la palabra apropiada es permitía, los ritos de pasaje en la sucesión de la escala de edades; en el tránsito de un nivel de edad al siguiente se distinguía con la entrega de un objeto que simbolizaba el reconocimiento de la comunidad (una honda de matar pájaros, un pequeño bastón, waras o calzones). Paralelamente la evangelización impuso un sistema de cargos (especialmente en las cofradías de indios) (Millones 1999:14).

La condición colonial hizo que la solidaridad en los pueblos andinos naciera escindida. De una parte estaba la comunidad, con patrones de conducta y una escala axiológica de origen ancestral, muy dependiente del paisaje y de su pasado; y de otra, la administración europea, para la cual equivalía a cristianizar. “Los nativos de América, dice Millones, tenían que desarrollar un doble estándar de adhesión. Formalmente todos se volvieron cristianos y vasallos del rey de España. Pero para el quehacer cotidiano, en sus casas o en sus campos de cultivo, o en el pastoreo de sus llamas, desde la gestualidad familiar hasta los rituales propiciatorios, debieron consolidarse poco a poco, adaptando y reinterpretando las enseñanzas de la iglesia católica” (1999:14).

En 1974, Giorgio Alberti y Enrique Mayer, compilaron los trabajos sobre Reciprocidad e Intercambio en los andes peruanos, donde hacían un pronóstico cargado de pesimismo sobre la permanencia y continuidad de los principios comunitarios de reciprocidad e intercambio debido al avance de las relaciones mercantiles sobre las comunidades andinas.

Una década después, por los 80, aquél pesimismo podría haber resultado un tanto exagerado si consideramos que dicho pronóstico sólo habría tomado en cuenta que los principios de reciprocidad e intercambio andinos eran excluyentes con las relaciones mercantiles. La siguiente década ha reforzado los temores y esperanzas en uno y otro sentido, de manera que las interrogantes deberían

orientarse a los factores que motivaron el pesimismo de Alberti y Mayer o a una especie de resurgimiento, en condiciones objetivas diferentes a las originarias en la comunidad campesina. Así, por ejemplo, la *eljata*, que es una forma de expresión de la solidaridad (y reciprocidad) entre las comunidades aymaras, podría en muchos casos favorecer la acumulación de capital, en contextos urbanos y en condiciones de economía totalmente diferentes a la agricultura o pastoreo, y al mismo tiempo, distribuir el gasto entre los miembros de la comunidad a la hora de financiar la fiesta, cumpliendo de esta manera una función semejante a la de su origen pero distinta en su orientación.

La modernidad supone el tránsito de las formas de vida basados en la comunidad al individualismo, de una economía de autosubsistencia a una de mercado, en la asimilación progresiva de formas de hacer y pensar generados desde los centros urbanos e industriales. Jean Duvignaud (1990) distingue algunas formas de solidaridad tradicional, aparte de los vínculos de sangre, que son similares a toda organización humana: las solidaridades urbanas y las solidaridades del saber, de la magia, de la técnica. Las urbanas se identifican con el surgimiento y formación de ciudades que no restringen a compartir un determinado espacio donde los hombres con sus correspondientes familias se asocian, sino que dan lugar a formas de relacionarse entre sí diferentes a las convivencias ubicadas en áreas rurales; y en cuanto a las solidaridades de la tercera clase, son aquellas que se originan entre las gentes que cultivan un tipo de saber, un oficio, un arte, en relación a los cuales nacen los gremios, las cofradías o comunidades. El hecho de compartir un saber convierte a sus cultores en semejantes, dado que entre ellos hay un lazo que los liga basado en ese algo que les es común.

La observación de campo en Perú, y en particular del mundo andino, puede dar cuenta de una compleja transformación de las instituciones tradicionales, pero también de la persistencia de sus tradiciones debido a la existencia de un “núcleo fuerte” que hace que lo andino no solo persista, sino que se reactiva. Uno de los componentes de ese núcleo fuerte es la solidaridad regimentado por el principio de reciprocidad, capaz de resistir el tránsito de las formas sociales y trascender el tiempo.

LA SOLIDARIDAD EN EL CONTEXTO DEL TRABAJO

Los principios fundamentales de la organización social andina (reciprocidad, redistribución y control vertical de un máximo de pisos ecológicos), se exteriorizan en la vida social de

trabajo uno de los escenarios donde se expresan de manera más acabada y completa, al grado de constituir su rasgo más importante y la condición básica de la economía, de la relación entre los hombres y la del hombre con la naturaleza.

La prestación recíproca en el trabajo se ha institucionalizado en “la vuelta” (término con que en varias comunidades campesinas del sur andino identifican al “ayni”), el cual consiste en la “forma de celebración de trabajo en el que se prestan servicios en faenas agrícolas con la condición de ser retribuidos del mismo modo en que se recibe”.

El padre J. Lira⁶ dice que es “retorno, recompensa en forma igual, correspondencia a servicio o favor en la misma manera que fue hecho”. El principio de igualdad rige esta relación, pues el servicio recibido será devuelto en condiciones semejantes y en calidades y cantidades iguales, no importa el tiempo que haya transcurrido. A pesar de que la colonia introdujo elementos disturbadores a la relación simétrica, para dar paso a relaciones de desigualdad y explotación, no han logrado borrar el sentido original del ayni ni los principios de igualdad y justicia que lo sustentan. Ni las migraciones del campo a la ciudad, guiados por la idea de progreso en “condiciones de modernidad”, ni el avance de la economía de mercado no ya solo en la urbe sino en áreas rurales apartadas, ni la globalización de expresiones culturales, musicales o religiosas, montadas sobre la base del individualismo más acendrado, han podido arrinconar el espíritu colectivo del hombre andino y reducirlo al ostracismo de los valores sociales caducos. Antes bien, el espíritu colectivo del andino persiste en nuevos escenarios –rurales o urbanos- y se ha revitalizado recreativamente. Lo demuestran múltiples eventos sociales, culturales, económicos, religiosos. De ese modo el ayni ha dejado de ser solamente agrario y ha pasado a ser ciudadano y festivo; en el templo o en el comercio, el ayni se ha convertido en rural y urbano.

El acto complementario al ayni reconocía una forma de pedimento que se deslizaba en la madrugada o al anochecer. El suplicante, puesto que empleaba la expresión “te suplico”, acudía al domicilio del comunero a invocarle ayuda para la faena de la chacra sin más recompensa que comida, bebida y coca que proporcionaba el suplicante. Este acto denominado *minka* (quienes aún lo practican han castellanizado en el verbo “minkar”, y así dicen “vamos a minkar”), alcanzaba también a toda forma de trabajo colectivo orientado a realizar obras de utilidad pública. Tales trabajos se realizaban en medio de un gran entusiasmo y emulación, en la medida que el entusiasmo contagiaba a los demás.

A diferencia del ayni, la “súplica” parece haber tenido otra suerte, toda vez que no ha logrado

trascender el ámbito rural y agrario. El *pedimento* natural en las relaciones de la sociedad agraria, donde podía regular la circulación de los bienes de trabajo, podría ser mal visto, inclusive, en ámbitos dominados por el valor de cambio muy dado a perfilar la noción de renta. La introducción del jornal acabó por arrinconar la “ayuda mutua”, despertando conciencia acerca del valor del trabajo individual. Al comienzo ambas fuerzas de trabajo hicieron un híbrido, pero reservando la ayuda mutua para las familias más pobres. Pero el jornal ni su híbrido mataron la “ayuda mutua” en otros contextos de la vida comunitaria.

SOLIDARIDAD EN EL CONTEXTO DE LA FIESTA

En este punto intentamos comprender el comportamiento del principio de reciprocidad e intercambio cuando performantes han dejado de ser miembros de su comunidad de origen y viven en un contexto urbano, dedicados en forma predominante al comercio, como resultado de una progresiva migración del campo a la ciudad. El cambio de residencia, así como de los patrones de uso y consumo, no significan integralmente ni esencialmente, mucho menos, del sentido de comunidad ni de sus principios originarios. Al contrario, encuentran un margen para recrear (en la ciudad) durante temporadas fijas, las bases de la identidad comunitaria, y con igual y acaso mayor énfasis en el nivel simbólico, a través de los clubes provinciales o en los “rinconcitos” que emblemizan a la patria chica donde, con despliegue de comida y música, se actualiza la identidad de origen, o en las mayordomías patronales. En lo que atañe al objeto de nuestra atención, cobran particular importancia los alferazgos.

Curas y alcaldes fueron los negociadores de esta solidaridad. Con el tiempo, ambas festividades fueron una y al compás de la música, bailes, coreografía y canciones, la iglesia católica prefirió no ser exigente con la de los fieles. Al mismo tiempo se consolidaron los cargos comunales y las hermandades reemplazaron a las cofradías. Se estableció entonces una escala de jerarquías muy compleja. Cada comunero debe asumir responsabilidades de acuerdo con su edad; una vez adulto le corresponde la posibilidad de ser elegido por la hermandad a que pertenece, como responsable de alguna función en la festividad del santo patrono. A esto hay que agregar, desde hace poco, la vida política distrital (o provincial). “En este universo rural, la vida comunal desarrolla intensos lazos de solidaridad cuyo eje simbólico es el santo patrono del pueblo” (1999:15). Millones menciona el cumplimiento de los rituales de conversación, abrazos y bebidas “para llegar al corazón y al bolsillo de los más reluctantes” que los

mayordomos y demás funcionarios de la festividad deben realizar para ayudarse a financiar los gastos.

Con las sucesivas migraciones, que han vaciado el campo en la ciudad, los migrantes no han olvidado la patria chica ni sus festivales y las siguen cultivando en la nueva residencia, asociándose con sus coterráneos, y siguiendo los mismos patrones de organización que la fiesta del santo patrono tuvo y conserva en su comunidad de origen. Para que la celebración no se aparte de su originalidad, los coterráneos realizan a veces verdaderos esfuerzos económicos para trasladar de la comunidad a la ciudad al arpista del pueblo, a sus danzantes, a la cocinera y sus cuyes, y cuando no pueden llevar chicha en odres de cuero o chombas de arcilla trasladan a la chichera aprovisionada con el maíz a medio fermentar.

La Eljata

En la citada obra de Mayer, se mencionan en el horizonte solidario andino tres formas de intercambio recíprocos: la voluntad de dar y de prestar (*manay*); el *waje-waje*, que se expresa como ayuda y más propiamente como “llevar la cuenta”; la *minka*, que consiste en la prestación de instrumentos de trabajo y el propio trabajo, llevado a cabo en forma simétrica y asimétrica (Mayer 1974:45-46).

Hay un gran parecido entre la *eljata*, el *waje-waje* de Tangor (Huánuco), y el *ayni cusqueño*. *Eljata* o *appjata*, en aymara, abriga el sentido de colaboración. De hecho son las donaciones que ofrecen los familiares o amigos a los alferados que tienen bajo su responsabilidad la organización y asunción económica de la festividad religiosa. Esas donaciones consisten en dinero (soles y/o dólares) o en productos. El propósito de la donación es brindar ayuda al que está bien “gastado”, que es casi como alguien que ha caído y a quien hace falta ayudarlo a levantarse. Pedro Diego de Torres Rubio (1616) anota el término “*aptatha*” o “*aptaña*” para significar “alzar lo caído”. El otro sentido de la palabra “*Eljata*” o “*appjata*” es el de préstamo, que en quechua se designa con el término “*ayni*”, el cual remite a su vez a su contraparte, esto es el acto de “devolver”.

En efecto, en aymara “*eljata*” designa corrientemente una “devolución” de algo que se ha recibido en ocasión anterior. Se trata de una obligación sancionada por la costumbre en la cual la demanda es permisible en caso de olvido o incumplimiento. Contiene además otros sentidos: préstamo, igualdad, inversión, dicho esto último en términos económicos. Donde rige el principio de comunidad, la reciprocidad es una norma de valor simétrico. Las tareas y servicios son obligación de todos y por *turno*. Entre dar y recibir la comunidad ha consolidado una personalidad

Y en iguales circunstancias e igual valor. Es una forma de racionalizar las relaciones sociales y de proyectar la comunidad al futuro.

Más que un enunciado abstracto la solidaridad, la amistad, el sentimiento comunitario, son formas concretas. Es preciso exhibirlo a través de algo porque la solidaridad consiste “en esto” o “en aquello”. En aymara esa forma concreta, esa consistencia, está dada por la *eljata*.

Según el producto que se “dona”, la *eljata* tiene diversas formas. Puede ser en *especies*, en *arco*, y cuando no se dispone de recursos en el momento se menciona el cargo de hacerla efectiva en el futuro, en este caso la donación consiste en una “promesa”, el cual, debido a la presión social y al hecho de haberse comprometido en público, tiene tanto valor como los demás. Hay una cuarta forma de donación definida enteramente por su valor de cambio: el dinero, que va desplazando paulatinamente a las demás formas. En las comunidades altas de Tacna el intercambio de bienes está vinculado a la economía agrícola y/o ganadería y la donación puede variar desde un cuartillo de maíz o papas hasta un carnero o llama. El Arco que antes se confeccionaba básicamente con productos de la tierra, ahora incluye dinero, en cuyo monto está fijado casi todo su valor. En las celebraciones ciudadinas (fiestas patronales en los clubes provincianos y fiestas de las cruces) la donación en especies consiste exclusivamente en cerveza, por cajas (conocidas ahora como “*ayni de cerveza*”) o en botijas de vino, y cuando se trata de arcos los decorados se hacen con objetos de loza, cubiertos, etc. (productos comercializados en los mercadillos) y dinero.

Las donaciones son cuidadosamente registradas por un curador designado por los alferados. La misma operación hacen los donantes para tener presente la cantidad donada. En ambos casos se cuida el futuro. El próximo domingo, el año venidero o en años subsiguientes, la *eljata* debe ser devuelta en su valor inicial, agregando los efectos que se desprenden de la inflación y la devaluación. Donante y receptor se vuelven a encontrar pero esta vez en condición invertida. La simetría es un principio regulador de las relaciones de intercambio a través de las *elجاتas*. Su posesión por parte del receptor es considerada como temporal, mientras llegue el instante de la devolución, por lo que a la *eljata* se le conoce también con un término castellanizado: la *turna*.

Es necesario incluir otra forma de donaciones distinta a las mencionadas. Esta otra forma se refiere a objetos rituales o a servicios religiosos o festivos, a través de la modalidad de padrino. Son los llamados padrinos de la fiesta, compuesto por la pareja de esposo y esposa. El padrino descansa en la institución conyugal. Existe una larga relación de padrinos. La

misma fiesta, el manto o sudario, los lirios, los juegos artificiales, las albas, las ramadas, los arreglos florales, las alfombras, las zamponadas, las bandas y agrupaciones de baile, el hospedaje y los cotillones, los videos que ha impuesto la modernidad, cada uno de ellos tiene un padrino. Entre los celebrantes de la Santísima Cruz del Hospicio (2001), el ayni se manifiesta casi exclusivamente en dinero.

¿En qué consiste el valor real de la eljata? ¿Es sólo un recurso solidario? Su condición de objeto de intercambio remite a una identidad fundamentada en el sentido de comunidad que se antepone al sentido de privacidad, del nosotros ante el ego. Esta peculiar concepción del hombre aymara, por el cual disuelve al individuo en la colectividad, constituye el principio primario de la vida en sociedad y refuerza sus vínculos de unidad, en el trabajo, en el acceso a los recursos del medio, en las celebraciones festivas. Y la eljata es sólo uno de esos vínculos de expresión. Pero el desarrollo de la intencionalidad mercantil que termina por envolver a las comunidades en una economía de oferta y demanda, estimula el sentido de la privacidad y extiende una nueva orientación a los vínculos de origen comunitario. Las comunidades campesinas erosionadas en sus bases por el mercado, sin embargo no han incorporado cabalmente al nivel simbólico de su existencia la lógica del valor de cambio. En ese nivel simbólico, los vínculos comunitarios, como la eljata, son revalorados no ya en función de su origen comunal, sino en proyección del sentido privatista. Donde ser alferado era considerado como un sacrificio, un servicio especial para la fiesta de la comunidad, en el contexto urbano bien puede estimarse como “negocio”, donde el intercambio simétrico desarticulado del trabajo agrícola, más que distribuir el gasto permite la acumulación de capital.

SOLIDARIDAD EN EL CONTEXTO DE LA MUERTE

Como entre los quechuas y aymaras ancestrales, el andino de hoy cree en alguna forma de vida más allá de esta vida, en una dimensión que imagina y considera tan real como la de este mundo, donde el ser humano vuelto espíritu continúa “viviendo” de alguna manera y por lo tanto, formando parte del nuestro. Por eso el aymara no piensa que pierde a su ser querido cuando este muere, sino que ha pasado a otro orden del mismo cosmos donde él y su ayllu se encuentran. Otro orden, distinto y tal vez inverso al orden de los humanos vivientes, y entre ambos debe existir algún tipo de mediación que permita integrarlos, aunque esta integración debe suponer un necesario aislamiento que contribuya precisamente al ordenamiento del cosmos. Por eso en

los ritos de separación, posteriores a la muerte, cobran cabal sentido la protección ofrecida a los sobrevivientes y, asimismo, otorga confianza al espíritu (alma) en su progresión sin obstáculos en la dimensión de la muerte. Salvo por eso, el muerto continúa recibiendo las muestras de solidaridad de parte de deudos y amigos, en su nueva morada, la última, donde acuden, el primero de noviembre, con provisiones alimenticias –pan, maná, galletas-, y bebidas –chicha, gaseosas, cerveza, vino-. Rodean la sepultura, renuevan las flores marchitas por unas nuevas y frescas, llaman los servicios de un responsador (q'ochu) y después se disponen a consumir la ofrenda que los deudos han desplegado en una improvisada mesa delante del muerto, o sobre la propia tumba. En ocasiones suelen llevar a parte de lo indicado arriba, guisos que distribuyen en plato hondo.

Comer en el cementerio, junto al muerto, reviste un solo sentido que expresa el sentimiento de solidaridad con el muerto pues él está formando parte del ágape, integrado a la mesa familiar, que come, bebe y baila con los vivos.

Después de haber cumplido el rito descrito arriba, los deudos y demás celebrantes pasan a otra tumba, donde descansa y espera otro ser querido. Los deudos y acompañantes se suman en un solo acto. A ellos también se agrega el muerto a quien acaban de visitar. Los deudos son conscientes de que van a visitar al segundo ser querido, después de haber pasado por la “casa” (tumba) del anterior, de modo que llevan lo que le está asignado para él, pero además lo que el primer visitado le envía. Una parte de las flores depositadas en la tumba del primero, son llevadas a la tumba del segundo; y este hecho debe entenderse como un gesto del muerto. El primer muerto envía flores al segundo. De ese modo se percibe el circuito de integración solidaria, más allá de la vida, que enlaza a los vivos y a los muertos, y acaso también a los muertos entre sí quienes lo hacen a través de los sobrevivientes.

LA SOLIDARIDAD EN CONTEXTOS COTIDIANOS

Es posible imaginar una infinidad de escenarios en los que quechuas y aymaras expresan sus lasos de solidaridad en la residencia de origen, en el camino, o en su residencia de migrante. Los vínculos de sangre tienen continuidad en la solidaridad urbana y en niveles dispersos como el saber, la magia o la religión y/o la política.

Señalaremos algunas de esas manifestaciones solidarias.

Anyanacuy o careo conciliador

Es un acto de confesión de la pareja conyugal,

hecho en público, en presencia de autoridades. En ese acto los cónyuges confiesan sus culpas, reconocen su responsabilidad y se piden perdón uno al otro, y luego los dos piden perdón a los asistentes. En el cuento “El trompiezo”, Enrique López Albújar traza un retrato casi etnográfico de la práctica moral que los campesinos de Cairani de los altos de Tacna llevan a cabo cuando un comunero viola a la mujer de su cuñado. El resarcimiento se lleva a cabo en horas de la madrugada “para que no vea el sol” y no se escandalicen las personas ni las divinidades del cielo. Un evento que Manuel Marzal señalara como un acto semejante a la terapia de grupo.

Usak'away o el piojo embajador de la amistad

En las comunidades andinas todo acto humano debe ir acompañado de una prueba para darle autenticidad. El mozo en edad de tomar esposa debe mostrar capacidad de trabajo, si además no incluye bienes materiales con los que asistirá a su consorte. El ahijado debe demostrar lealtad mediante la continua participación en el trabajo de las tierras del padre putativo o padrino, se trate de matrimonio o bautismo. El compadre y amigo observa lealtad bajo diferentes formas de reciprocidad; aunque los elementos de la reciprocidad consistan en objetos sencillos: lo importante entre los campesinos no está en el valor y tamaño del obsequio como en el hecho de ofrecerla. “El regalo no vale nada, lo que vale es el cariño”, es una expresión con la que se celebra el acto de reencuentro.

En cierto modo la prueba de la amistad entre los varones es restringida por lo general a la fuerza de trabajo, en un intercambio que puede ser casi siempre simétrico. Entre los hombres se puede limitar la prueba al intercambio de coca, aguardiente o cerveza. Pero cuando se trata entre mujer y hombre o entre mujeres la prueba del intercambio es diferente. No cualquier amistad, por cierto, sino aquella en la que se tiene la evidencia de que la amistad está bien cultivada. Para la mujer hay una manera de averiguar si la amiga, la comadre, la hija, la sobrina o la cuñada le guarda una sincera amistad: cuando ella la busca voluntariamente en los momentos de ocio y se ofrece a “mirarle los piojos”. No hay rato más placentero que cuando ella recuesta la cabeza sobre la falda de la amiga o hermana y siente hurgar sus dedos en sus cabellos, ubicadas en un recodo del patio, sentadas sobre un cuero de oveja o cabra en la puerta de la casa. Son ratos también en que la conversación se desenvuelve aun sobre los asuntos más delicados, se cuentan los chismes del vecindario. Al cabo de dos o tres horas, la que se “ha hecho matar los piojos” se siente físicamente limpia y anímicamente reconfortada.

Por el contrario, cuando alguna de ellas se queja que la vecina no la busca para mirarle la cabeza

desde hace un tiempo, se entiende como un síntoma de que ha dejado de tenerle cariño y comienza a enfriarse el aprecio que le tuvo, desaparecen las confidencias, y las relaciones y diálogos se reducen a las cuestiones más convencionales. Cuando este estado anímico se acumula durante un tiempo más o menos prolongado bastará que se produzca un roce, a veces involuntario, para que la ruptura se de bruscamente. Y otras veces, una ruptura brusca puede conciliarse cuando ambas se sientan a “matarse los piojos”. Extiende los lazos más sólidos a la amistad, hermandad, y tiene también capacidad de pactar las relaciones rotas.

La cutihuala, siempre juntos

Cuando los hombres y mujeres de origen aymara realizan una excursión, pongamos por caso, de carácter religioso, como bajar la Santa Cruz de lo alto de una montaña para llevarlo a la ciudad (como suelen hacer los cruceros de Tacna y Moquegua), o de otra índole, recorre la mente y el sentimiento de los aymaras y, en general, de toda la gente identificada por el ayllu originario, finalizar la jornada tal como empezaron, es decir juntos. Es difícil imaginar que alguien quede abandonado en la vera del camino si acaso el carro que los transportaba sufrió una avería. Lejos de pensar siquiera en dejarlo solo, acudirán para socorrerlo prestos y vivamente interesados como si cada cual hubiera sido el afectado. La noción de conjunto es como de un sistema; si uno de sus integrantes falla, afecta al resto. La caravana compuesta de once vehículos entre autos, camionetas y camiones, bajaba de las alturas del volcán Tacora llevando al medio su precioso cargamento, las Cruces de Huaylillas. Cuando una de las camionetas se detuvo en la pendiente del pueblo de Palca, se detuvieron todos los vehículos de la caravana y no porque el averiado impidiera el paso de los demás. Era una obediencia al mandato ancestral de la solidaridad con el hermano, un deber para con el ayllu. Nadie había proferido una sola palabra de orden, cada cual había escuchado la voz de su espíritu y permanecieron delante o detrás, según el turno en que iban, del averiado, todos, el Cristo incluido, hasta que lograron repararlo para continuar el viaje. En un contexto social quechua, el abandono es un sentimiento de crueldad. Y el hombre solo, sea porque no tiene padre y madre, sea porque no tiene hermanos, sea porque no tiene amigos, sea en fin que no tiene ayllu, es un *huajcha*, un hombre huérfano. La orfandad puede ser el peor castigo que reciba un antisocial. En el cuento Usanan Jhampi, Enrique López Albújar vuelve a ilustrar esta condena cuando el antisocial es expulsado de su comunidad, como el castigo más cruel que se puede imponer a un faltante de las costumbres.

Hatha mallku, o gobierno de familia

La participación en las lides políticas de algún miembro de la familia o ayllu, convoca de inmediato la espontánea solidaridad de todos los miembros del ayllu de una manera concreta, útil, participativa, como si el honor del comprometido alcanzara a todos con la misma intensidad. De aquí se desprende una consecuencia poco comprendida para el espíritu individualista. Cuando el hijo del ayllu consigue hacerse de la bandera del triunfo, no va solo al podio de la consagración, deben también subir, los demás miembros de la familia. Y el propio ejercicio del poder, si es que es poder lo que se ha conquistado, es compartida por la familia. Algo natural entre quechuas y aymaras, pero inadmisibles para el espíritu individualista que ha creado términos seccionados como “nepotismo”, que linda con el delito.

Defensa del hilacata

Aquí se desconoce casi por completo la expresión “es mi hermano, pero no se nada”. Inadmisibles en el espíritu colectivista del aymara o quechua, pues sonaría a disparate sospechar que alguien no pueda saber nada precisamente de quien es su *hilacata*. No sólo se es hermano, hermana, sino que hay una obligación de saber, estar informado, de sus actividades, de sus intereses, tanto como de su salud.

Pero también el espíritu colectivista lleva a extremar el sentimiento solidario y a exacerbar la idea de que como es hermano o padre, basta que lo sea para que tenga la razón, no importa si está equivocado. Pueden incluso llegar al punto de asumir la defensa del *hilacata* si se da el caso de que ha cometido una falta y que está seriamente señalado por la autoridad civil, y no étnica. Y en tal caso, la defensa es corporativa, unánime y siempre espontánea, capaz de llevar la sangre al río.

PERDÓN Y DESEO

Vamos a considerar dos casos. Uno: Cuando los celebrantes de la Cruz de Huaylillas escalan hasta el pie del volcán Tacora (cerca de seis mil metros sobre el nivel del mar) en los últimos días del mes de abril con el propósito de “bajar” las cruces de la Capilla, ubicado en el lugar denominado Paso de los Vientos, a la ciudad de Tacna, para las celebraciones religiosas en el mes de mayo.

Después de la exposición de las cruces en un lateral del viejo edificio, de pared precaria hecha de piedras y techo de ichu, ya colapsado, cuidando la ubicación de las cruces orientadas hacia el Este, “de cara al sol”, disposición que obedece a un viejo simbolismo basado en la lectura andina del espacio, los funcionarios (mayordomos) y sus esposas, que se

pueden distinguir por el aguayo que llevan atravesado pecho y espalda, los extienden en el suelo para mostrar sus contenidos consistentes en especies rituales (coca, licor, yerbas aromáticas), y poder realizar el ritual de la challa. Una larga columna de hombres y mujeres, de todas las edades, se disponen para el acto.

El paso más significativo viene enseguida, cuando los alferados han vuelto a colocarse los aguayos y puesto de rodillas. Los celebrantes los imitan, y uno detrás de otro deben avanzar soportando el sacrificio de tropezar con guijarros hirientes. Son cuatro o cinco metros de caminata de rodillas, una experiencia poco grata para el cuerpo pero acaso demostrativo para la hermandad. El alferado los espera con los brazos abiertos, sombrero en una mano y estrecha en apretado abrazo al amigo, al alferado del año anterior, o al que vendrá el próximo año, al pariente de sangre o de ayllu. Cuando se produce este generoso encuentro, el celebrante pronuncia la única expresión que ha ido brotando en el ambiente desde que comenzó este sacrificio ritual: “perdón por las faltas”, seguido de esta otra “Que sea en buena hora”, dicho lo cual libera las rodillas y restituye el sombrero o visera a la cabeza.

Dos: El ritual destinado para propiciar la abundancia de agua (en Ticaco-Tarata) se lleva a cabo en Sallacucho, a unos dos kilómetros del pueblo. Esto ocurre en su día principal. El ritual consiste en la challa, seguido horas después de una comunión (que viene de comida), durante el cual se comparte la carne “del llamo” sacrificado el día anterior, y los potajes preparados por la comisión de asado.

Después de *challar* con licor, chicha, sangre y vino, en homenaje a las deidades, los celebrantes, hombres y mujeres de todas edades, se acercaron al personaje que hace las veces del Achachila y a sus acompañantes Allchis para cumplir con ellos el saludo y abrazo de rigor. La voz colectiva se deja oír de persona a persona mientras se confunden en amistoso abrazo con el representante de la divinidad que es llamado por el mismo nombre:

“Que sea en buena hora”.

La expresión es ceremoniosa, pronunciada con mucho respeto, alusiva al tiempo futuro. Perdón y deseo son términos de valor ético que se manifiestan en un plano horizontal que se implican recíprocamente. Lo fasto como deseo no puede ser pronunciado si antes no se han liberado del sentimiento de culpa –por haber faltado de palabra o haber cometido malas acciones- y si este acto de liberación no fue provocado por su aceptación –que en esto consiste el perdón-. Y si ese suelo que sostiene a ambos, perdón y deseo, no está cimentado por los “nosotros”, cuyo principio arranca de la comunidad no solo humana sino cósmica.

expresa el buen deseo recíproco, pero no de individuo a individuo en la medida que alguien desee buena suerte al otro, sino, mas bien, expresa un deseo colectivo como queriendo significar que el buen deseo es para que la ceremonia, el rito, el encuentro ceremonial, o despedida, la fiesta, se esté cumpliendo adecuadamente, en el tiempo oportuno, que sea recibido con agrado por el Achachila y la Pachamama, para que en reciprocidad esas deidades, destinadores supremos de los bienes de la existencia, sean generosos enviando agua a los campos de cultivo y bienestar a los miembros de la comunidad.

La “buena hora” tiene un complemento lingüístico: “perdón, hermano, compadre... por mis faltas”, enunciado casi siempre con anterioridad. Esta expresión refuerza a la paravina, y quiere significar el reconocimiento de que la conducta propia pudo haber sido imperfecta, que no cumplió con su deber o cumplió inadecuadamente, o mereció el reproche de los demás, por pequeña que sea la falta, aun cuando sólo haya sido de pensamiento. Reconocer la falta de sí, es un acto de autoconciencia y de confesión, que tiene el objetivo de abonar la eficacia de la otra expresión, “en buena hora”, pues prepara el espíritu dejándola limpia y fortalece el efecto ritual del buen deseo. La unidad es importante en la vida comunitaria y una falta no autorreconocida ni confesada se percibe como una seria amenaza a la efectividad al rito.

La conducta solidaria de los aymaras, al igual que la de los quechuas, es particularmente sensible al acto de conciliación no ya por la armonía que debe primar en la convivencia de sus integrantes sino por necesidad cósmica. Para que pueda darse ese acto de conciliación, digamos con el filósofo Hegel, las potencias del espíritu –deseo, trabajo, lenguaje– deben desplegarse como pasos previos y necesarios. Por la potencia del deseo, el espíritu solidario andino aparece “en sí y para nosotros”, revelándose desde ya como autoconciencia. Es el momento del convencimiento, del alma vuelto sobre sí mismo en estado de autocontemplación, de saberse en su finitud.

Pero el deseo lleva como contraparte su frustración generado por la potencia del trabajo, cuya función es reprimir al sujeto deseante, frustra su goce personal y, al contrario, transfiere, el estado de carencia del hombre a uno de supuesta abundancia de la divinidad (en Hegel aparece como la dialéctica del amo y el esclavo). Por tal razón, sostiene nuestro filósofo, ni la potencia del deseo ni la potencia del trabajo dan una pista valedera por sí solas para adentrarnos en el terreno de la conciliación espiritual. Podría alegarse contrario sensu que el espíritu corporativo andino abrevia el furor de estas potencias al saberse desde la partida como autoconciencia, es decir saberse “nosotros”. A pesar de que el terreno parece estar

allanado para la conciliación, todavía hace falta un vehículo capaz de transmitirlo de manera eficaz. Ese vehículo es el lenguaje. Para ser reconocida, y no tan solo para ser reconocida, exige la mediación de la palabra, cuya propiedad reside en el hecho de poder nombrar las cosas o los hechos. Y nombrar es como coger algo, la palabra se apodera del objeto al cual nombra. Dar nombre a las cosas es una acción. Dar al amo el nombre de amo, llamarle “amo y señor”, ese reconocimiento es una acción lingüística que no se agota en el lenguaje. O decir “que sea en buena hora”, “hermano”, “señor”, “dama” vale tanto como “José”, “María” o “Jesús”, en cualquier caso se trata de una interpelación por el cual el interpelado es conminado a dar una respuesta. Ya sabemos que sin lenguaje no hay modo de trasponer del yo al otro, del sujeto a la consistencia exterior del objeto. En los Andes esta interpelación solo puede estar prevista por el juego de la reciprocidad tanto en la comunicación intersubjetiva como en las imágenes rituales. El lenguaje es la potencia que consume la conciliación del espíritu consigo mismo.

Sin embargo, para que se produzca el acto manifiesto del perdón, el alma (o “la alma bella”, como denomina Hegel) requiere de la intervención de otro elemento: el acontecimiento performativo. Ya que el lenguaje se apodera del mundo puesto que es capaz de nombrarlo, lo que le faltaría al alma para volverse en un espíritu reconciliado, es la fuerza de alienarse, la “fuerza de hacerse cosa y soportar el ser”, dice E. Trías. Pues la acción, por ser finita, es culposa y necesaria. “Sólo el sujeto que actúa, que arremete y contraarremete, puede alcanzar reconciliación, perdón, resurrección en el cuerpo verdadero del espíritu” (Trías 1981:227).

¿Cómo puede la conciencia reputarse moral, cómo puede librarse de hipocresía?, interroga Trías, pues “asumiendo el juicio externo del otro sobre uno mismo, interiorizando el juicio en forma de conciencia de culpa, responsabilizándose de ella, autodeterminándose desde ella, mediatizando, por tanto, la acción moral con la conciencia de culpa y de pecado. Pero sobre todo confesando, mediante enunciación, esa conciencia de culpa y de pecado. La acción moral exige un acto lingüístico, a saber: pedir perdón” (Trías 1981:229-230). En la cultura andina, pedir perdón y ser perdonado es restituir, en el juego dialéctico de lo inmediato y mediato, el orden comunitario y cósmico.

EL CONCEPTO DEL BIEN (ALLIN) Y LA DIMENSIÓN ESTÉTICA DE LA ÉTICA

El vocablo *allin*, que González Holguín consigna en su conocido diccionario de la lengua

quechua, significa lo bueno, el bien, que los intérpretes posteriores han traducido la expresión como adjetivo de hechos o actos. Así el bien o lo bueno no sería abstracto sino que se expresaría solamente a través de lo performativo, por ejemplo, trabajar bien (allin llankay), querer bien (allin munay), obrar bien (allin ruway) o vivir bien (allin kausay). De manera semejante refiere el jesuita Ludovico Bertonio en su diccionario de la lengua aymara, el vocablo *hisqui*, que alude igualmente a lo bueno, al bien, tomando como referencia hechos o acciones humanas. ¿Es posible concebir el bien en la cultura andina como una categoría ética, un sustantivo sin más? Rodolfo Kusch piensa que una definición del bien puede aludir a lo fasto, es decir aquello que causa armonía entre los seres o es motivo de felicidad, o en sentido nietzscheano el bien es todo lo que es bueno para la vida. En la comunidad andina el bien, o lo fasto, se concibe como algo funcional a todos, pues en esto consiste el bien común. Un sistema de creencias lo justifica y un conjunto de imágenes rituales se encarga de protegerlo libre del caos -la amenaza temida, lo nefasto-, toda vez que el deseo colectivo aspira a mantener el orden. Así como el bien está en la armonía, ésta se encuentra en el orden.

El mal como antinomia del bien, se concibe como lo nefasto, el caos, el desorden. En aymara, el vocablo *yancca* significa el mal, lo malo. Es agustiniana la idea de que el mal carece de ontología, y por tanto su definición solo puede producirse comparativamente por negación del bien. Entre los andinos quechuas el mal se define por contradicción (antes que de negación) de lo bueno, del bien, es decir no bueno o no bien, que en quechua se expresa como mana allin (mana allin kausay, mana allin ruway), o por un término que proviene de la categoría estética para referirse a lo feo, millay. Quien no vive bien (allin kausay) en realidad vive mal (mana allin kausay). Es feo lo que no está bien (millaytan kausan). Por contrario, lo que está bien hecho, no sólo está, digamos, técnicamente bien hecho, sino que está bonito. La antinomia estética bello/feo juega como categoría ética en los extremos del bien y del mal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alberti, G. y Mayer, E. (1974), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- Bouysson-Beyssac, T. (1987), *Identidad aymara*. Hisbol. La Paz.
- Duvignaud, J. (1990), *Solidaridad, Vínculos de sangre*. Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, E. (1975), *Formas elementales de vida religiosa*. F.C.E.
- Gonzalez Holguin, D. (1989), (1608) *Vocabulario de la lengua general del Perú llamada lengua Quichua o del Inca*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Guardia Mayorga, C. (1971), *Diccionario kechwa-castellano, castellano-quechwa*. Editora los Andes, Lima.
- Kessel, J. (1992), *Criar la Vida*. Vivarium.
- Kusch, R. (1977), *El pensamiento indígena y popular en América*. Hachette S.A. México.
- Llanque, D. (1990), *Cultura aymara*. Tarea. Lima.
- Ludovico, B. (2005), (1612) *Vocabulario de la lengua aymara*. Ediciones El lector, Arequipa, Perú.
- López Albuja, E. (S/F), *El trompiezo; En Nuevos Cuentos Andinos*. Populibros del Perú.
- Mauss, M. (1969), *Ensayos de antropología*. Eudeba.
- Martinez, G. (1982), *Una mesa ritual en Sucre*. Hisbol. La Paz.
- Millones, L. (1999), *Solidaridad y prestigio en las comunidades andinas*. Agora 3, Revista cultural de la SUNAT. Lima.
- Rorty, R. (1996), *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós, España.
- Sánchez Vázquez, A. (1984), *Ética. Serie Crítica*, Grupo Editorial Grijalbo. México.
- Taylor, D. (2012), *Acciones de memoria: Performance, historia y trauma*. Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, Lima.
- Trias, E. (1981), *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*. Editorial Anagrama.
- Torres Rubio, D. (1966), (1609) *Arte de la lengua aymara*. Lyrsa, Lima.

Notas:

¹ Rodolfo Kusch define lo fasto como el bien que el *runa* persigue como meta de existencia y el esfuerzo que despliega para conservarlo mediante el comportamiento cotidiano y en ocasiones recurriendo cuando fuere necesario al ritual. En *Pensamiento indígena y popular en América*, 1977:82.

² En filosofía se atribuye corrientemente a la ética la categoría de teoría o ciencia de la moral. Aquí tomaremos en cuenta la recomendación de Fernando Savater hecha en *Ética para Amador*, que tanto la ética como la moral responden al mismo significado.

³ Rorty postula la contingencia como la circunstancia, el accidente, el momento histórico que relativiza el concepto de "verdad" y la validez del pensamiento, en oposición a todo fundamento, esencia o lo absoluto. Ver *Contingencia, ironía y solidaridad*; en especial el capítulo 3: La contingencia de una comunidad liberal.

⁴ "Solidaridad", es una deformación del latín "solidus" que designaba entre los juristas romanos al vínculo que une a los deudores de una suma, del que cada deudor es responsable (o solidario) por la totalidad del débito.

⁵ Rodrigo Montoya en *La cultura quechua hoy*, dice que el Ego está subordinado a la comunidad.

⁶ Jorge A. Lira: *Diccionario Khechwa-Español*. Editorial Universidad de Tucumán, 1944.