

Co-alimentar la vida espiritual, social y material: Comer es un diálogo ritual intersubjetivo

Co-feeding spiritual, social and material life: Eating is an intersubjective ritual dialogue

Zenon Mamani Fili ¹[0009-0001-3365-2772]

¹Universidad Mayor de San Simón. Centro de Investigación Agroecología Universidad Cochabamba. Cochabamba. Bolivia

¹ zmfili28@gmail.com

CITA EN APA:

Mamani Fili, Z. (2022). Co-alimentar la vida espiritual, social y material: Comer es un diálogo ritual intersubjetivo. *Tesla Revista Científica*, 2(2), e106.
<https://doi.org/10.55204/trc.v2i2.e106>

Recibido: 2022-10-24

Revisado: 2022-10-29 al 2023-11-15

Corregido: 2022-11-25

Aceptado: 2022-12-01

Publicado: 2022-12-07

TESLA

Revista Científica

ISSN: 2796-9320



Los contenidos de este artículo están bajo una licencia de Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Los autores conservan los derechos morales y patrimoniales de sus obras.

Resumen. La situación alimentaria de la comunidad de Cotuhuma viene atravesando diversos cambios. Las diferentes actividades festivas comunitarias y familiares, son espacios donde emergen saberes y prácticas alimentarias tradicionales y convencionales. La primera hace énfasis a la acción del comer para alimentar la vida social, espiritual y material, y la segunda a la categoría de consumo, orientada a la satisfacción material. El objetivo del presente estudio es describir los procesos rituales del comer y consumo alimentario en las actividades de: cambio de mando en autoridades locales, trabajo comunal, celebración de bodas y actividades funerales. Se concluye que, a pesar de las transformaciones profundas, la esencia del proceso ritual el comer, es aún, la estrategia de vida que articula y cohesionan las formas de organización comunitaria con el nivel familiar. Mientras el consumo continúa minando y reconfigurando las subjetividades del comensal local, a la dependencia de las falsas necesidades materiales.

Palabras clave: Co-alimentación, Thakhi comunal, Investigación Participativa Revalorizadora, Co-creación de saberes alimentarios.

Abstract. The food situation of the Cotuhuma community has been going through several changes. The different community and family festive activities are spaces where traditional and conventional food knowledge and practices emerge. The first emphasizes the action of eating to feed social, spiritual and material life, and the second the category of consumption, oriented to material satisfaction. The objective of this study is to describe the ritual processes of eating and food consumption in the activities of: change of command in local authorities, community work, wedding celebrations and funeral activities. It is concluded that, despite the profound transformations, the essence of the ritual process of eating is still the life strategy that articulates and unites the forms of community organization with the family level. While consumption continues to undermine and reconfigure the subjectivities of the local diner, to the dependence on false material needs.

Keywords: Co-feeding, communal Thakhi, Revaluation Participatory Research, Co-creation of food knowledge.

1. INTRODUCCIÓN

El problema del presente estudio emerge a partir de las limitaciones de la categoría de consumo, respecto a los procesos alimentarios y la necesidad de ampliar la comprensión desde el enfoque integral con la categoría ritual de la acción del comer. Desde la comunidad rural de Cotuhuma, la acción de alimentarse no se reduce únicamente al proceso mecánico de la ingesta, digestión y excreción. Las familias van co-creando (actor social y Madre Tierra) continuamente las prácticas mediante las actividades comunales y familiares, como estrategias de revalorización del sistema de saberes y conocimientos para las nuevas generaciones.

Para el abordaje del presente estudio se ha formulado como objetivo, describir los procesos rituales del comer y consumo, en las actividades del cambio de mando autoridades, trabajo comunal, celebración de bodas y actividades funerales en la comunidad de Cotuhuma durante la campaña agrícola del 2021 a 2022. La estructura del estudio comprende dos fases, la primera hace énfasis en la fundamentación teórica y metodológica. En la segunda, se exponen los resultados empíricos y la discusión de los mismos, a partir del cual se plantean conclusiones preliminares de carácter hipotético orientadas al desarrollo de futuras investigaciones.

Los resultados más relevantes que se exponen son: a) la acción del comer como un proceso ritual articulado a la vida espiritual, material y social. b) Alimentos reproducidos con esencia de vida del agricultor y los que son fabricados en calidad de mercancía que son contenedoras de subjetividades objetivantes. c) tensiones generadas que se traducen en anomalías por la fusión de alimentos reproducidos y comprados en el mercado. d) procesos alimentarios articulados al sistema del *Thakhi* cíclico por lo que comer es reconstruir historia colectiva y consumir es la transición ahistórica al consumismo.

2. FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

Para la comprensión teórica del consumo alimentario es menester acudir a la definición planteada por Bauman (2007), quien expone como “una condición permanente e inamovible de la vida y un aspecto inalienable de ésta, y no está atado ni a la época ni a la historia [...]. [...] se trata de una función imprescindible para la supervivencia biológica” (p.43). Esta noción básica centra su análisis al ser humano como comensal único, sujeta a procesos mecánicos de ingesta alimentaria, digestión y excreción. La esencia de su contenido, es pensada desde las realidades eurocéntricas, excluye la posibilidad de comprender las relaciones co-alimentarias del actor social articulada de manera recíproca a los componentes de la Madre Tierra.

En el ámbito del consumo alimentario, la subjetividad del comensal rural andino ha sido desterritorializado (desplazamiento de subjetividades endógenas por la interiorización de las subjetividades exógenas propias de la modernidad alimentaria) por las subjetividades objetivantes construidas por el mercado, por lo que sus acciones de sujeto objetivado están cada vez más orientadas a la simplificación de las actividades de selección y preparación de los alimentos. En términos de Camacho et al (2019) “el alimento se ha convertido en un objeto sin historia, salido de una caja negra (la industria alimentaria) que impide saber qué es lo que realmente se está consumiendo” (p. 10).

El actor social vive sumergido en escenarios donde las relaciones e interacciones son cada vez menos duraderas en el tiempo, incluso la vida material llega a deteriorarse de manera acelerada por el consumismo, impuesto por las industrias alimentarias. En últimas instancias, el mercado es quien llega a determinar la decisión de alimentar el cuerpo material desarticulando de lo espiritual (esencia subjetiva que llega a ser subsumida) y social (constituída en medio estratégico para ampliar la red de demandantes de bienes de consumo alimentario). En ese sentido, la categoría de consumo es tomada como herramienta para describir las relaciones de los actores (familias con residencia continua en la comunidad y las que poseen

de residencia múltiple: campo-ciudad) con los alimentos que adquieren del mercado y visibilizar las limitaciones que presenta para el análisis crítico de las cotidianidades del comensal andino en sus procesos rituales alimentarias.

La primera idea de consumo se emplea para el análisis de las dinámicas de consumo alimentario en actores sociales con residencia permanente en la comunidad de Cotuhuma, quienes se encuentran en continua interacción con la naturaleza; cuyos procesos de transformación son más lentos. La segunda idea, se emplea en los actores con residencia múltiple, son quienes están en constante movilidad entre el campo y ciudad; cuyos patrones de consumo están más orientados a las lógicas del mercado y son de mayor sensibilidad a ser reconfiguradas por las dinámicas del consumismo, es decir; en su mayoría, han perdido el contacto con las formas de producción alimentaria local (Camacho et al., 2019).

La categoría de comer como acto ritual refiere a la co-alimentación del ser humano en interacción con la Pachamama. La acción del “comer no depende solamente de la química de las sustancias ni del metabolismo del sujeto, comer es un acto social” (Aguirre, 2004, p. 4). Además, “comer es un fenómeno social y cultural que implica también lo espiritual y simbólico” (Delgado & Delgado, 2014, p. 36). Esta categoría es planteada desde la terminología en lengua aymara que traducido refiere a *Manq'aña* = en su amplio sentido significa comer con sabiduría y sacralidad. A partir de esta idea se comprende que, el proceso alimentario no se centra únicamente en el ser humano como sujeto comensal único, sino más bien, hace énfasis a la co-alimentación; donde los seres con espíritu de los tres mundos de la vida se alimentan de manera recíproca.

Desde la cosmovisión andina la vida cotidiana está configurada por tres dimensiones: a) espiritual; refiere a las fuerzas y energías invisibles articuladas a partir de los tres mundos de la vida. b) Material; son el conjunto articulado de elementos manifiestos o visibles que constituyen la estructura fisiológica de las formas de vida. c) Social; el cual se refiere a los entramados, en la exposición de Elías (1982) se entiende como un conjunto de redes que se construyen y reconstruyen mediante las formas de interacción sociales entre los seres humanos y las deidades de la Madre Tierra; a partir de la articulación de la fuente espiritual y material (San Martín, 1997 & Tapia, 2016). En ese sentido, el proceso alimentario no está centrado únicamente al cuerpo fisiológico, sino más bien, son la triada articulación entre la vida social, espiritual y material, articulada al sistema del *Thakhi comunal*; entendida como el proceso cíclico para la recreación de las formas de vida.

3. METODOLOGÍA

La investigación fue realizada en la comunidad de Cotuhuma con jurisdicción de la Tercera Sección Municipal de Paria-Soracachi, Departamento de Oruro-Bolivia. Las coordenadas aproximadas son: Longitud Oeste 67° 00' 32" 57', Latitud Sur 17° 35' 31" 53' y altitud de 4462 (msnm) sobre el nivel del mar, con una superficie territorial aproximada de 3120.5910 has.

El estudio fue abordado desde el enfoque metodológico de la Investigación Participativa Revalorizadora (IPR), cuya esencia se centra en la participación activa de los actores locales como co-

investigadores, orientado a la revalorización del sistema de saberes tradicionales para la co-creación del conocimiento. Este enfoque integral (académica - comunidad) no partió de la lógica de llevar soluciones a los problemas de la comunidad, sino más bien, de detectar los propios del contexto; a partir de allí plantear categorías con contenido y sentido, enfocado al diálogo intercultural en su nivel teórico y operativo, con la finalidad de contribuir en el desarrollo endógeno sostenible del territorio comunal (Tapia, 2016).

El método empleado fue el estudio de caso de tipo colectivo agrupado en cuatro casos (Stake, 1999). Para la recolección de los datos, se ha empleado la técnica de la entrevista abierta mediante el cuestionario con preguntas guía, como instrumento y la grabadora de audio como herramienta para el registro de percepciones expresadas de los entrevistados (Taylor & Bodgan, 2009). Asimismo, se empleó la observación participante cuyo instrumento fue el diario de campo, acompañada de la cámara fotográfica como herramienta. Esta técnica permitió la descripción amplia respecto al comportamiento de los actores en el proceso ritual alimentario en diferentes espacios delimitados en cuatro casos (Corbetta, 2007). Por último, se empleó el taller comunal para la validación de los resultados mediante la participación activa de los actores locales (Saravio & Bilbao, 2000), con la finalidad de co-crear y revalorizar el sistema de saberes endógenos.

4. RESULTADOS

4.1. Ritual en la Rotación del Sistema de Cargos de Autoridades Locales.

La transición del *Thakhi* es un acto ritual que refiere principalmente a la transición del mando a las autoridades entrantes. El desarrollo de esta práctica está organizado en tres momentos siguientes: a) Proceso de evaluación colectiva a los candidatos que asumirán el cargo del secretario general, alcalde originario, secretario de relación y presidente de la junta escolar, quienes fueron elegidos de acuerdo al sistema de la *Terna* (consiste en la elección de candidatos para tres gestiones consecutivas). b) Conformación oficial de la nueva directiva (*Qunt`ayaña*), donde la base comunal reconoce y legitima al nuevo sistema de cargos de autoridad, a través de las felicitaciones con abrazos y apretones de manos. c) Realización del ritual oficial del cambio de mando de acuerdo a los usos y costumbre tradicional fundadas en los principios del *Thakhi*, ver figura 1.

A partir del segundo momento que corresponde a la fecha 30 de octubre a 30 de diciembre, se procede con el cumplimiento del ritual *Akullt`ayaña* (hacer pijchear de la hoja de coca y realizar la entrega de asado). Cada autoridad saliente realiza la visita a la vivienda de su sucesor del cargo, por ejemplo; el alcalde originario juntamente con la *Mama T`allá* (esposa de la autoridad) preparan comida, bebidas (gaseosas y *qulla uma*; agua curativa elaborado de yervas), hoja coca y pasancallas (tostado de maíz), posteriormente se dirigen hasta el domicilio de la autoridad entrante y proceden a la entrega mediante la construcción del proceso dialógico, fundado en los principios de reciprocidad y complementariedad. La esencia viva durante este acto ritual se centra en la co-alimentación del espíritu (compartir el alimento espiritual y material entre actores sociales y las deidades), cuyos entramados articulados a los elementos materiales constituyen al ritual, como proceso intersubjetivo (Dussel, 1999).

Figura 1*Trabajo comunal y cambio del mando de autoridades*

Nota: La imagen. 1, refiere al desarrollo del ritual alimentario en el trabajo comunal. En la imagen. 2 y 3, se aprecia la organización de las autoridades mujeres y en la imagen. 3, de las autoridades varones, en ambos se desarrolla el ritual de la acción alimentaria colectiva. Fuente: Mamani (2022).

El proceso alimentario espiritual durante el ritual de cambio de mando realizada en el primer día del mes de enero consiste en lo siguiente: la actividad inicia con la reflexión respecto al *Thakhi*; este significa mirar y evaluar el recorrido de la gestión pasada para reorientar el caminar del presente para las futuras generaciones. Posteriormente, se procede a la acción del desvestimiento de los atuendos sagrados de las autoridades salientes y son investidos a las autoridades entrantes por los abuelos sabios. Al realizar este proceso de transición se está transfiriendo también todo el contenido subjetivo de la vestimenta (alimentada de forma colectiva) de manera que, el actor social únicamente delega su cuerpo espiritual social y biológico durante cierto tiempo determinado. En ese sentido, mientras las generaciones más jóvenes van asumiendo responsabilidades con la comunidad y otros, van transitando al mundo del *Alaxpacha* en calidad de *awkis* (abuelos sabios).

Posterior al cambio de mando tradicional, se procede con el segundo acto ritual; el cual refiere a la entrega de la merienda como el proceso alimentario para el cuerpo fisiológico y social. Es realizada por iniciativa de las autoridades salientes de acuerdo a los principios de complementariedad (*Chacha y Warmi*). La merienda preparada varía de acuerdo del estado de residencia de cada autoridad, por ejemplo, quienes viven continuamente en la comunidad preparan con base a ingredientes de chuño, papa, mote acompañada de trozos de carne de oveja y ensaladas verdes. En cambio, los que viven en las ciudades preparan con arroz, papa, fideo y carne de pollo desmenuzado. Una vez realizada la degustación colectiva se procede a la entrega de las pasancallas acompañada de refrescos (generalmente, los residentes sirven bebidas gaseosas y los que viven en la comunidad, sirven *qulla uma*).

Durante este acto ritual, las autoridades salientes hacen comer (*manq`ayaña*) a las autoridades entrantes para toda la gestión, quienes a su vez comparten los alimentos a toda la base comunal, por lo que se constituye en una convivencia alimentaria colectiva. Las variaciones que se presentan en los componentes alimentarios, también son el reflejo de las variaciones de las subjetividades. Sin embargo, cuya dinámica al ser orientada a los principios de saberes y conocimientos propios de los abuelos, se constituyen en el proceso alimentación integral y no se reduce únicamente a la acción del consumo.

4.2. Proceso Alimentario en el Trabajo Comunal; Arreglo de Caminos.

Otro de los espacios del proceso alimentario a nivel comunal son los trabajos comunales. Para el presente, se ha hecho énfasis en la actividad del arreglo de caminos de la comunidad de Cotuhuma. El trabajo colectivo inicia a tempranas horas de la mañana y es dirigido por el secretario general juntamente con el corregidor. Una vez concretado con la concentración de los afiliados, la primera autoridad procede a distribuir caramelos, en cambio la segunda autoridad procede a distribuir la hoja de coca y bebidas gaseosas. Estas diferencias están centradas en el sistema de creencias que profesa cada autoridad, sin embargo, más allá de esta cuestión, la esencia del acto ritual es aún genuina categorizado en la lengua aimara como; *ch'amañchaña*, *el cual refiere* a la alimentación espiritual para concentrar la fuerza física que se requiere para empuñar la pala y la picota en la extracción de rocas para el rellenado de la zanja en el camino.

En horas del mediodía, el secretario general reúne nuevamente a todos los comunarios para la degustación de la merienda preparada por él y su esposa. La autoridad, al ejercer el rol de padre de la comunidad también asume la responsabilidad de alimentar a los comunarios que han realizado el trabajo comunal. El acto alimentario inicia con el diálogo intersubjetivo mediante la oración como agradecimiento a las divinidades (alimentación espiritual). Posteriormente se procede a la degustación del componente material contenida de subjetividades, por lo que es un proceso dialógico con los alimentos.

Durante el deleite de los alimentos llegan a fortalecerse y debilitarse los entramados espirituales a través de recuerdos de las vivencias de los abuelos, donde algunos enfatizan sus reflexiones a proceso de revalorización de saberes y otros, plantean su extrema desterritorialización. Si bien es un espacio de cohesión intersubjetiva orientada a la convivencia comunitaria, también se constituyen en escenarios donde los entramados entran en tensión principalmente por el conflicto entre sistemas de creencias; cada actor social defiende su visión de mundo de acuerdo a sus creencias, incluso este se convierte en un conflicto generacional ya que, los jóvenes generalmente contribuyen a la desvalorización de los usos y costumbres. En síntesis, la convivencia colectiva no siempre refiere a un hecho sin contradicciones, desde la lógica aimara convivir en comunidad parte desde las acciones de compartir las subjetividades; desacuerdos, tristezas, alegrías, recuerdos, otros, a partir del cual se llegan a reconfigurar la vida comunitaria.

4.3. Ceremonia de la Boda en dos Casos: Celso y Paulina; Cesar y Claudina.

La celebración de la boda de la comunidad de Cotuhuma es analizada como proceso alimentario, en dos momentos y espacios diferentes. La primera hace énfasis al acto ritual en el templo católico y en el templo evangélico. La segunda actividad refiere al festejo familiar y comunitario del matrimonio en predios del domicilio de los novios. En cada uno de estos contextos observados, se hace énfasis a la acción de alimentación del espíritu y el cuerpo social articuladas a los componentes materiales.

Primera Fase del Ritual

La primera boda observada corresponde a los novios Celso y Paulina (a este nos referiremos como caso uno) en el templo católico. La celebración de la ceremonia estuvo constituida por los siguientes

participantes: como actores principales están los novios, sacerdote (cura), padres de los novios, padrinos de religión, familiares, autoridades comunales, diáconos más los miembros de la iglesia evangélica y los comunarios. La congregación se constituye en un espacio integral que hace posible la cohesión y articulación de las subjetividades desterritorializadas por la matriz civilizatoria de la modernidad.

El desarrollo de la actividad se identificó en tres momentos: a) inicial; refiere al desarrollo del diálogo intersubjetivo mediante la oración, cánticos de gloria y la prédica a cargo de sacerdote, sobre el *Thakhi* (camino de la vida a partir del mandamiento de Dios). b) Procesual; corresponde al acto sagrado de la unión o enlace de dos vidas en un solo, cuya separación ya no depende de la voluntad del ser humano, sino que, quedan sujetos a la voluntad divina, el cual es simbolizado con el investimento de la cadena de oro. c) Posterior; refiere al sello definitivo del pacto y consagración de la unión de dos vidas en uno solo, mediante la degustación del pan (cuerpo de Cristo) y el vino (sangre de Cristo), incluso el sacerdote realiza el ritual de bendición con el agua bendita esparcida con un ramo de flores a toda la congregación.

Las diferencias con la celebración de la boda que corresponde a los novios Cesar y Claudina (a este nos referiremos como caso dos) en el templo evangélico son mínimas. La integralidad comunitaria respecto a la congregación de los participantes de la ceremonia mantiene las mismas características, incluso la estructura de los tres momentos del desarrollo del acto ritual son las mismas. Las diferencias identificadas se centran en la dinamización del proceso ritual, en el cual, la celebración está dirigida por el pastor en coordinación con los diáconos. A comparación de la celebración católica, el pastor evangélico realiza la prédica amplia y durante el diálogo intersubjetivo, extiende la mano juntamente con la biblia sobre la cabeza de los novios estableciendo como acto de bendición por las divinidades.

Esta primera fase, se constituye en el proceso alimentario de la vida espiritual, mediante la *palabra* (Categoría entendida como el entramado de energías y fuerzas, es determinante sobre la dinámica del ciclo de la vida. Así como la palabra construye, también destruye las subjetividades, consiguientemente desequilibra las relaciones sociales y degrada al cuerpo fisiológico), orientadas a la meditación con base a la dinámica del *Thakhi*; es decir, la transición cíclica de la vida. Desde la cosmovisión andina, incluso desde el cristianismo, los seres humanos son entes completamente espirituales articulados al cuerpo fisiológico; el cual, les permite construir y reconstruir relaciones e interacciones de carácter social. El actor social que opta únicamente por la alimentación material o fisiológica, por más satisfecho que aparente ser, es aún incompleto, ya que los vínculos sociales al ser desarticulados del proceso ritual comienzan a reflejar anomalías o desequilibrios en los procesos sociales.

Segunda Fase del Ritual

La segunda fase corresponde al festejo familiar y comunitario en el domicilio de los novios. El desarrollo de la actividad se puede comprender a partir de dos momentos siguientes: la primera está referido al culto central (ceremonia religiosa) organizada por los novios y la ritualidad alimentaria de usos y costumbres por los padres de la novia. En el segundo momento, se desarrolla el festejo integral de ambas familias de los novios en el cual, se procede con la práctica de la *T'ipa* y retribución, entrega del asado de

llama (*kanka*) a los padres de la novia y la alimentación colectiva ofrecida por los padres del novio, ver figura 2.

Respecto al primer momento, el festejo central es dirigido por el pastor evangélico, quien inicia con el diálogo intersubjetivo mediante el acto de la oración, cánticos y prédica orientada a la reflexión del *Thakhi* (proceso alimentario del cuerpo espiritual). En este acto denominado como fiesta colectiva, se hacen presente los invitados, quienes constituyen en un espacio de alimentación a partir de una convivencia colectiva para la celebración del nacimiento de una nueva familia, encaminada a la constitución de la *Tama* común (familia grande). Por el otro, el ritual alimentario realizado por la familia consiste en compartir la *kanka* (asado de llama y oveja acompañado de *qulla uma*) al entorno familiar de la novia.

Figura 2

Celebración comunal de la boda de las familias: a) César y Claudina; b) Celso y Paulina.



Nota: En la img. 1, se aprecia el ritual de la *t'ipa* y retribución. En la img. 2, se aprecia la entrega de la *kanka* (asado de llama) por parte de los padres del novio a los padres de la novia. Fuente: Mamani (2021-2022).

Ambos actos suelen ser realizados de manera separada, en algunos casos cada uno con sistema de creencias diferentes. Por ejemplo, en la boda de Celso y Paulina el culto central fue amenizado por la congregación evangélica y el ritual alimentario fue realizado con base a principios de la cosmovisión andina (los padres de la novia hacen comer la merienda a su entorno familiar). En cambio, en la boda de Cesar y Claudina ambas actividades fueron desarrolladas de acuerdo al sistema de creencia de la religión evangélica articulado a los usos y costumbres de la comunidad.

El segundo momento es donde la actividad festiva de la familia de la novia se fusiona al festejo central de la celebración (principio de complementariedad). A partir de ese momento se da inicio a la práctica de la *T'ipa* y entrega de regalos; el primero consiste en obsequiar dinero con distintos valores, y el segundo al obsequio de bienes materiales. Ambas acciones de carácter ritual contienen niveles de subjetividades que se expresan en el valor económico. Como retribución a esta acción simbólica, material y social, los novios realizan la entrega de la *kanka* acompañada de bebida gaseosa y la pasancalla; las dos primeras, son preparadas con distintos valores para la retribución de acuerdo al valor aproximado de la *t'ipa* y regalos. Esta acción recíproca, es sellada con abrazos, apretón de manos y besos en la mejilla.

La entrega de *Qalapiri* (*lawa* de maíz), también es un acto ritual que viene desde los tiempos de los *awkinaka* (abuelos) y *taykanaka* (abuelas) aunque actualmente han sufrido diversos cambios. Por ejemplo, en la boda de Celso y Paulina se realizó la entrega por parte de los padres del novio a los padres de la novia

en dos bañadores plásticos; en tiempos de *ayta* (organización territorial tradicional) se hacía cocer con piedra en un recipiente de barro (*Kallana*). En la boda de Cesar y Claudina, esta práctica ya no se ha realizado; una de las causas identificadas refiere a que el novio es de otra comunidad, con sistemas culturales diferentes, sin embargo, ha celebrado su boda en la comunidad de la novia; esta fue la primera experiencia que se vivió en la comunidad.

Simultáneamente a la entrega del *qalapiri* se realiza la entrega de la *kanka*; este es un preparado con presas especiales (pierna y brazos de la llama que son horneados). Su entrega se realiza a los padres de la novia y a los padrinos. En la boda de Cesar y Claudina la entrega se realizó únicamente a los padrinos por las causas mencionadas en el párrafo anterior. El proceder de este principio del *thakhi* realizada se fundamenta en la complementariedad (*chacha* y *warmi*). En situaciones donde el padre o la madre de los novios llegaban a fallecer, los que asumían este rol principal del ritual eran los hermanos mayores o en casos extremos los tíos.

Finalmente, un tercer acto ritual refiere a la distribución alimentaria realizada por los novios a todos los asistentes al festejo integral de la boda. Esta es una forma de retribución y agradecimiento por la convivencia colectiva (alimentación socio-espiritual y fisiológico). En la boda caso uno, se redistribuyó la alimentación preparada con ingredientes de fideo y papa, acompañada con trozos de carne de oveja y ensalada compuesta por rodajas de zanahoria y cebolla. En cambio, en la boda caso dos, la redistribución se realizó desde el primer momento del inicio del festejo. Los encargados de esta tarea (garzones), procedieron con la repartición de gelatina y refrescos, después de varios minutos más tardes, se procedió a la repartición de la sopa de quinua sazonada con verduras y trozos de carne de oveja. Por último, se procedió con la repartición del segundo; el cual contenía de ingredientes, fideo y papa cuyos sabores fueron cohesionados con la salsa a base de carne y verduras.

En síntesis, el proceso alimentario (*manq'aña*) de la primera fase está referido al cumplimiento de los principios del *thakhi* de la vida comunitaria, de acuerdo a la Ley de las divinidades de la cosmovisión andina. Es un proceso ritual intersubjetivo en el cual se resalta la alimentación espiritual y social. Es el proceso de transición del ciclo de la vida mediante el enlace sagrado de dos vidas constituidas en uno solo y sujetas a la única voluntad divina. El acto festivo de la segunda fase, en su primer momento refiere al cumplimiento de los usos y costumbres en dos espacios integrales (acto central donde están los novios e invitados y acto reservado únicamente para familiares de la novia) y en el segundo momento se caracteriza por la fusión de ambas en el acto central constituyendo en un festejo espiritual, social y material del nacimiento de una nueva familia que se integra a la familia comunitaria.

Las variaciones en los entramados subjetivos se sumergen en continuas tensiones y contribuyen a procesos de desequilibrio alimentario espiritual, social y material. Es evidente que, en las fiestas familiares, los bienes alimentarios del mercado son cada vez más valorados, entre ellos: las bebidas gaseosas, fideos y condimentos con las que se sazonan durante la preparación. Mientras algunos optan por la desterritorialización (incorporación de las lógicas del consumo y consumismo), otros fortalecen proceso de

revalorización; alimentar el espíritu, para reconstruir las relaciones sociales y el cuerpo fisiológico saludable en interacción recíproca con la Madre naturaleza y las divinidades.

4.4. Actividad Funeral, Caso de Ex Autoridades Comunitarias: Mariano y Cirilo.

Así como se celebra y se festeja la recreación continua de la vida integral, también se lloran las partidas. Esta dinámica cíclica es un proceso de transición configurado en el sistema *Thakhi* articulado al Cosmos y Pacha. Para el presente se ha observado dos casos de la comunidad de Cotuhuma: a) Ex autoridad difunto Mariano (*awki* sabio); b) ex autoridad difunto Cirilo. Ambos casos son expuestos en tres momentos siguientes: a) lavatorio, culto evangélico y preparación de los alimentos. b) Excavación de la tumba, culto evangélico, entierro del ataúd y compartimiento colectivo de los alimentos. c) Entrega de la *kanka* y distribución de alimentos a todos los participantes del duelo durante el día.

La actividad inicia con la organización en grupos con tareas distintas pero que son complementarias unas con otras. El primer grupo conforman los ahijados del difunto y son designados de realizar el lavatorio de los restos mortales. El segundo grupo es conformado por familiares del difunto, los hermanos de la iglesia y comunarios en general, quienes amenizan el culto evangélico; en el cual se hace mayor énfasis a procesos de reflexión sobre el ciclo de la vida en el *Akapacha* (mundo terrestre donde habitan los seres vivos), el regreso del resto biológico al *Manqhapacha* (mundo de la vida de abajo o subsuelo) y la restitución del espíritu al *Alaxpacha* (mundo de la divinidad dónde está Dios y los astros) (Campohermoso et al., 2015). El tercer grupo fue conformado por familiares y comunarios para realizar la tarea de la preparación de los alimentos (asado de llama al horno y sopas de quinua). Cada uno de los tres momentos refleja significados distintos, por ejemplo; la primera constituye la relación de reciprocidad entre padre (difunto) e hijos (ahijados). El segundo se constituye en la fuente alimentaria que fortalece el espíritu de los dolientes, a través del diálogo intersubjetivo. Lo último, se constituye en el acto de redistribución y retribución como elementos cohesionadores de la convivencia comunitaria.

En horas de la tarde, se conforma nuevamente otro grupo de jóvenes, quienes se dirigen al campo santo cargado de herramientas (pala, pico y sogas) para la excavación de la tumba. Posterior a la conclusión de dicho trabajo, se procede al traslado del ataúd hasta el camposanto con una caminata. Al llegar al camposanto, se vuelve a reorganizar el culto dirigido por el pastor y la congregación de la iglesia evangélica; actividad que es desarrollada con la oración, cánticos y la predica. La actividad se constituye en un espacio donde se valora la vida pasada de los difuntos, incluso es el momento en el cual la subjetividad entra en crisis, es decir, el cuerpo espiritual de los dolientes se debilita. Sin embargo, esta es fortalecida mediante la cohesión de los entramados subjetivos por los acompañantes; refiere al proceso de co-alimentación con acciones de consuelo y compartir el dolor colectivamente.

Posterior al entierro del ataúd, la familia doliente extiende la invitación a todos los acompañantes en el campo santo. Los ahijados e hijos de los difuntos, comienzan a desatar el aguayo donde está contenida la merienda compuesta por chuño *phuti*, papa, mote de haba y maíz acompañada con trozos de panza de oveja (Las familias entrevistadas indican que, comer panza en el campo santo después del entierro, es una

tradición y característico de la comunidad, que se viene practicando desde los tiempos inmemoriales). Asimismo, realizan rondas para redistribuir la pasancalla con par de caramelos, acompañado de un vaso de refresco gaseosa y hervido. Después de haber nutrido el espíritu también se nutre el cuerpo fisiológico y se fortalece los nudos sociales reflejando la convivencia colectiva comunitaria categorizado en la lengua aymara como; *suma qamart'avi*.

Para el desarrollo de las actividades en el tercer momento, la familia doliente extiende la invitación en el campo santo a toda la comunidad a congregarse nuevamente en el domicilio del difunto. En ambos casos observados se ha identificado la actividad de redistribución de la *kanka* a los grupos de trabajo priorizando a los excavadores de la tumba, cargadores del ataúd y a los que encargados de preparar los alimentos. Una vez cumplida con esta primera parte de acción de retribución se procede a la retribución a todos los asistentes al duelo. Esta práctica tradicional está basada estrictamente en los principios de solidaridad, reciprocidad y complementariedad, fundadas en los saberes y conocimientos reconstruidos desde los tiempos de los abuelos en continua recreación, generación tras generación.

En las actividades funerales, el proceso de transición del *Akapacha* al *Alaxpacha* y el regreso biológico del cuerpo al *Alaxpacha*, se vivencia comunitariamente. La partida de los seres, es también un acto ritual donde la dinámica del *Thakhi* se reconstruye y se renueva continuamente. Es donde las formas de vida se van recreando de manera cíclica articulado el Cosmos y Pacha. Son procesos de transición en la cual las subjetividades entran en crisis por lo que el cuerpo espiritual se debilita y refleja desequilibrios. Motivo por el cual, es fundamental el acompañamiento del entorno familiar y la presencia de toda la comunidad, porque, estos actores rearticulan las subjetividades con la finalidad de co-alimentar el cuerpo espiritual de los dolientes. Asimismo, esta acción recíproca es retribuida con comidas y bebidas, constituyendo la cohesión de los entramados sociales que configuran la esencia de la convivencia comunitaria.

5. DISCUSIÓN

A partir de los resultados se ha evidenciado que el acto alimentario va más allá de la dinámica estructurada del consumo (ingesta, digestión y expresión). La definición que realiza Bauman (2007) respecto al consumo queda en la posición excluyente de otras realidades, por ejemplo; la categoría de consumo no existe en la lengua aymara; la categoría *maq'aña* no refiere al consumo, su contenido y esencia refiere al alimento constituido por la triada de cuerpos que no son consumidos si no que, refieren a un proceso ritual dialógico y recíproco con el comensal como el *Jaqi* (ser gente). Incluso la abstracción analítica de la categoría reduce el acto alimentario a la nutrición fisiológica ahistórica del actor social (Delgado & Delgado 2014). En la comunidad de Cotuhuma la acción del comer es un proceso dinámico ritual y sagrado, es profundamente histórico, es decir; lo que se comía en tiempos de ayta poco o nada se come en tiempos de parcela, por tanto, se dan variaciones y transformaciones en los patrones alimentario.

La categoría espiritual que refiere a la ritualidad y simbologías (Tapia, 2016), hace posible la comprensión del proceso intersubjetivo del acto alimentario. En la exposición de los resultados los

alimentos tienen espíritu, son sujetos con vida, por tanto, el acto ritual del comer no puede ser reducido a la acción del consumo, sino más bien, es un diálogo espiritual con los alimentos. Desde la cosmovisión andina el comensal entra en interacción con el conjunto de seres articulados de la Pachamama, en cambio desde la cosmovisión cristiana son el conjunto de seres divinos que constituyen a Dios como el autor de la vida.

Por un lado, el proceso alimentario de la vida espiritual consiste en la sacralización de los tres componentes del cuerpo de los seres. Desde la cosmovisión cristiana son realizadas mediante actos de oración, los cánticos y la prédica durante el acto ritual del comer. Desde la cosmovisión andina, alude a los rituales de correspondencia mutua intersubjetiva mediante los actos de la *wilancha*, *k'oa* y *ch'alla* en agradecimiento a la Madre Tierra por la reproducción de la vida de los alimentos. En la vivencia andina, la dimensión subjetiva se constituye en esencia para la reconstrucción de los entramados sociales a partir de procesos alimentarios. Por ejemplo, un actor social con profunda depresión aislado de los otros, comerá poco y con mal preparación de los alimentos, incluso puede permanecer varios días sin comer; lo cual comienza a degenerar aún más al cuerpo biológico, mientras la crisis espiritual se ve agudizando lentamente.

Por otro lado, cuando se dice que los alimentos tienen espíritu refiere a que “[...] todos son vivos [...] la comida también se constituye en persona; incluso la cáscara de la papa ya cocida continúa estando viva, por tanto, no se la debe arrojar al río porque lloraría” (Machaca, 2008, p. 68). En la acción del comer el alimento, el actor social no la consume, sino que, establece el proceso dialógico intersubjetivo con el alimento, por lo que al ingerir la esencia material interioriza también la subjetividad; el cual llega a alimentar el cuerpo espiritual. Esta dinámica cíclica está estrictamente articulada al sistema del *Thakhi*; todo ser vivo procede con la transición del *Akapacha*, por ejemplo; el ser humano cuando inicia su transición al mundo del *Alaxpacha* sus restos del cuerpo material vuelven a la tierra (*Manqhapacha*) y se constituye en alimento para los microorganismos del suelo (acto de retribución).

Desde la categoría del consumo que define Bauman (2007), también se identifica que existe la masiva fabricación de alimentos objetivados (mercancías). Entre ellos, las más frecuentes en las actividades familiares y comunales de la Comunidad de Cotuhuma son: refrescos gaseosos, fideos, condimentos, etc. El contenido de estos alimentos mercancía seducen la subjetividad del comensal mediante el sentido del gusto (Estrada & Méndez, 2017). Además, orientan al comensal a perseguir la falsa satisfacción de las necesidades fabricadas, es decir; la subjetividad endógena del comensal es seducida por las subjetividades exógenas y vinculadas a la dinámica del consumismo (Pérez-Gil & Romero, 2012). Por lo tanto, la ingesta alimentaria ofertada por el mercado ha ido desocializando ser humano, desplazando su identidad cultural, con la finalidad de obtener un mejor nivel de vida” (Leyva & Pérez, 2015, p. 878). Por tanto, son acciones que profana el cuerpo integral (espiritual, social y fisiológico) del ser humano y la Madre Tierra (los desechos generan contaminación ambiental).

La vida material es entendida como aquel conjunto articulado de componentes perceptibles constituidos y reconfigurados mediante procesos los entramados intersubjetivos. En los resultados del

estudio se han identificado la esencia material a aquellos componentes alimentarios representadas en cuerpos diferentes: el conjunto de alimentos materiales, el comensal y los componentes de la madre tierra que son palpables en toda su complejidad. Estos tres cuerpos constituyen sistemas fisiológicos diferentes. Desde la cosmovisión andina, situándose en el proceso alimentario; su dinámica integral depende de la articulación del cuerpo espiritual ya que es la fuente esencial para la vida del ser.

En la comunidad de Cotuhuma se han identificado, conjunto de cuerpos que constituyen los alimentos, por un lado, están las que son reproducidas con nutrientes naturales del suelo y de la vida del agricultor mediante los cuidados de los sembradíos. Por otro, están los alimentos adquiridos en los mercados, cuyo origen desconocido la constituye en objetos fabricados sin esencia de vida y con vicio de contenido histórico (Camacho et al., 2019). Según Marx (1932) para la producción alimentaria, el mismo trabajador al vender su fuerza de trabajo en las agroindustrias, se constituye en mercancía, Por tanto “es un ser deshumanizado tanto física como espiritualmente” (Marx, 1932, p. 123-125). Así como la vida del trabajador es subsumido, también la vida de los alimentos son subsumidos por el sistema capital (Arcos, 2016). En ese entendido, los alimentos fabricados están destinados para ser consumidos y esta lleva a la alimentación de “la lógica racionalidad económica de la empresa capitalista” (Camacho et al., 2019, p. 9), a costa de la vida social, espiritual y material.

El componente fisiológico del comensal se constituye en el cuerpo que hace posible la conjugación del conjunto de alimentos reproducidos y fabricados. Es un sistema biológico que cumple con el proceso de ingesta, digestión y excreción (Bauman, 2007), cuya reconfiguración se funda en los hábitos y la cultura alimentaria; soporte de actuación para decidir qué y cómo comer, qué es apropiado e inapropiado hacer” (Díaz & García, 2014, p. 36). De esta depende la figura o imagen corporal, es decir, el comer y consumir tipos de alimentos determinarán también, la dinámica del equilibrio y desequilibrio del sistema fisiológico, por ejemplo; el segundo articulado al consumismo constituye al comensal en sujeto sumergido en el mar de confusión consigo mismo (Díaz & García, 2014). Un cuerpo sano refleja signos de independencia y control de la subjetividad por el comensal sobre su organismo, de lo contrario, refleja la pérdida de la autonomía intersubjetiva por la subsunción del sistema mercantil alimentario mediante la “función del costo/beneficio” (Franco, 2010 p.143).

La vida espiritual y material se constituyen en fundamentos de la vida social. Los procesos alimentarios en la subjetividad y en el cuerpo fisiológico, son las que determinan la dinámica de las interacciones y relaciones sociales entre actores, con las entidades divinas y los componentes de la Madre Tierra. En los resultados expuestos, los procesos sociales se han identificado a partir de formas de organización en la actividad de cambio de mando de autoridades, trabajo comunal, celebración de bodas y actividades funerales. Cada una de estas presentan características variadas en sus entramados sociales, fundadas en las dinámicas de usos y costumbres de la comunidad.

En los entramados sociales de la organización de cada actividad, se pueden analizar y explicar, los equilibrios y desequilibrios alimentarios. Cuando se presentan conflictos o *ch'axwas* en el trabajo comunal,

es evidente que las interacciones generadas entre ciertos actores han sufrido profanaciones en lo espiritual articulado a la vida material, por lo que se generan tensiones que inestabilizan la reconfiguración social. En la mayoría de los casos, estas tensiones dinamizan procesos de reconstrucción de los nudos; mediante el diálogo intersubjetivo, los cuales contribuyen al fortalecimiento de la convivencia colectiva.

En algunos casos donde las subjetividades exógenas toman mayor fuerza respecto a las tensiones, la organización social llega a reflejar anomalías. Esto significa que se generan rupturas en el sistema de normas alimentarias que pueden ser a nivel familiar o comunitaria, por ejemplo, en la celebración de bodas y trabajos comunales emergen desacuerdos, contradicciones, envidias (*uñisiñanaka*) y otros. A raíz de estas dinámicas se llegan a desestructurar los patrones alimentarios endógenos, consiguientemente se modifican de manera gradual en el transcurso del tiempo dando lugar a las subjetividades exógenas que cosifican la esencia viva de los entramados sociales.

En suma, las relaciones que están en constante tensión, son impulsadas por los procesos intersubjetivos. Esto sucede porque en las fiestas familiares (funerales, celebración de bodas) y actividades comunitarias (ritual de cambio de mando de autoridades y trabajos comunales), también entran en juego las reconfiguraciones del aspecto ético y el ego. Desde la cosmovisión andina, en general, se llega a priorizar el prestigio del cuerpo social y espiritual del actor, responsable directo en los procesos de redistribución y retribución alimentaria. Por ejemplo, en la celebración de una boda, si la familia del varón no retribuye con un buen menú y calidad de los alimentos o tratos con amplia gama de dimensión afectiva, su prestigio queda degradado y debilitado por la subjetividad comunal. Desde la cosmovisión occidental, el prestigio se centra en la exhibición de los alimentos mercancía, quien ofrece una mayor cantidad de bebidas edulcoradas refleja el status social, pero si analizamos con amplia crítica, el prestigio es constituido en medio que es instrumentalizado para sus fines de y no sería social sino más bien, es apropiada por las subjetividades objetivantes.

Estas dinámicas que constituyen al status social, es instrumentalizado por la lógica del mercado. Mientras las familias opten a comprar más mercancías alimentarias, cuyas subjetividades (hábitos alimenticios) son transformadas y articuladas a la dependencia, es decir, al deseo de consumir, cada vez en mayores cantidades para reflejar el mayor prestigio social frente a otros (aparentar ñas condiciones económicas en la compra de mercancías para las fiestas familiares y comunales) (Leyva & Pérez, 2015).

6. CONCLUSIONES

Las actividades festivas de la comunidad de Cotuhuma son espacios de co-alimentación que articulan lo espiritual, material y social. Se constituyen en estrategias que cohesionan la convivencia comunitaria mediante la recreación de redes o entramados intersubjetivos frente a las subjetividades de la modernidad alimentaria.

El ritual de la acción del comer, es un proceso cíclico articulado al sistema del *Thakhi* por lo tanto, construye y reconstruye huellas históricas. Mientras que, el consumo y consumismo se caracterizan por ser ahistórica y contenedora de subjetividades objetivantes, incluso se ha constituido en un marcador de

prestigio aparente del status social. En tiempos de ayta este era fuertemente cuestionado, ya que, los que decidían optar por elementos fabricados por la industria eran categorizados como flojos carentes de principios del *thakhi*.

Los actores locales fusionan los alimentos constituidos sujetos con los objetivados, a partir del cual se generan tensiones intersubjetivas. Estas a su vez, al ser determinantes en la reconfiguración del cuerpo biológico y social, generan anomalías o desequilibrios que en la vida del sujeto se traducen en enfermedades y a nivel de la organización familiar y comunal se traducen en conflictos internos o *ch'axwas*.

Desde la vivencia cotidiana de los actores locales de la comunidad de Cotuhuma, comer es un diálogo ritual intersubjetivo.

7. REFERENCIAS

- Aguirre. (2004). Ricos flacos y gordos pobres. La alimentación en crisis. *Claves para Todos*, 1 - 41.
- Arcos, F. I. (2016). En torno a la subsunción de la vida en el capital: dominación, producción y perspectivas críticas sobre el capitalismo presente. *Oxímora revista internacional de ética y política*(9), 126 - 145.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de Consumo*. (R. & Mirta, Trad.)
- Camacho, V. J., Cervantes, E. F., Cesín, V. A., & Palacios, R. M. (2019). Los alimentos artesanales y la modernidad alimentaria. *Revista de alimentación contemporánea y desarrollo regional*, 29(53), 1-18. Obtenido de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=41760730033>
- Campohermoso, R. O., Soliz, S. R., & Campohermoso, R. O. (2015). Lógica aimara trivalente y cosmovisión andina. *Cuadernos*, 56(2), 89-97.
- Corbetta, P. (2007). *Metodología y técnicas de investigación en sociología*. (U. M. Diaz, & U. S. Diaz, Trads.) Mc Mraw Hill.
- De Grande, P. (2013). Aportes de Norbert Elías, Erving Goffman y Pierre Bourdieu al estudio de las redes personales. *Andamios*, 10(22), 237-258.
- Delgado, F., & Delgado, M. (2014). *El vivir y comer bien en los Andes Bolivianos. Aportes de los sistemas agroalimentarios y las estrategias de vida de las naciones indígena originario campesinas a las políticas de seguridad y soberanía alimentaria*. Plural editores.
- Díaz, M. C., & García, E. I. (2014). La mirada sociológica hacia la alimentación: análisis crítico del desarrollo de la investigación en el campo alimentario. *Política y Sociedad* , 51(1), 15 - 49. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.5209/rev_POSO.2014.v51.n1.42472
- Dussel, E. (1999). Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales. *Revista Pasos*(84), 1-18.
- Pérez-Gil, R. S., & Romero, J. G. (2012). Percepción corporal y alimentación en mujeres rurales de México. En M. Gracia Arnaiz, *Alimentación, salud y cultura: encuentros interdisciplinarios* (págs. 135-152). Tarragona.

- Elías, N. (1982). *La sociedad Cortesana*. (G. Hirata, Trad.) Fondo de cultura económica.
- Estrada, J. M., & Méndez, G. E. (2017). El Tejate, expresión ancestral de nutrición de la cultura Zapoteca en el Estado de Oaxaca, México. En V. E. Licona, L. I. García, & P. A. Cortés, *Alimentación, cultura y territorios: Acercamientos etnográficos* (págs. 119-138). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Franco, P. S. (2010). Aportes de la Sociología al estudio de la alimentación familiar. *Revista Luna Azul*, 139 - 155.
- Haesbaert, R. (2012). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y representaciones sociales*(15), 9-42. Obtenido de <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/mx/>
- Leyva, T. D., & Pérez, V. A. (2015). Pérdida de las raíces culinarias por la transformación en la cultura alimentaria. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, 6(4), 867-881.
- Machaca, M. G. (2008). La Seguridad y la soberanía alimentaria: Reflexiones en el marco de la cosmovisión andina sobre los alimentos y la alimentación. En M. Pérez, & M. del Mar, *Volver a la Mesa Volver a la Mesa Volver a la Mesa. Soberanía alimentaria y Cultura de la comida en la América Profunda* (págs. 65-92). PRATEC - Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas.
- Marx, K. (1932). *Manuscritos de Economía y Filosofía*. (F. R. Llorente, Trad.) Alianza Editorial.
- San Martín, J. (1997). *UK"AMÁPI: en la búsqueda del enfoque para el desarrollo rural autosostenible*. Cochabamba: Plural editores.
- Sarovich, G., & Bilbao, J. (2000). Los Talleres comunales. En F. Delgado, E. Serrano, & J. Bilbao (Edits.), *Metodologías participativas hacia el diálogo de saberes. Memoria del curso taller: metodologías de investigación participativa para el rescate de tecnologías locales*.
- Stake, R. E. (1999). *Investigación con estudio de caso*. Madrid: MORATA.
- Tapia, N. (2016). Dialogo de saberes y la investigación participativa revalorizadora: contribuciones y desafíos al desarrollo sustentable. En F. Delgado, & S. Rist, *Aportes teóricos y metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo* (págs. 89 - 118). Plural.
- Tapia, P. N. (2012). *Procesos de transformación en la gestión de la tierra, el territorio y la producción agropecuaria. El caso del ayllu Majasaya Mujily, provincia Tapacarí, departamento de Cochabamba-Bolivia*. Plural.
- Taylor, S. & Bodgan, R. (2009). La entrevista en profundidad. En C. d. Docencia, *Introducción a los métodos aplicados 2. Secretaría de educación y cultura servicios educativos del Estado de Chihuahua. Centro de Investigación y Docencia. Maestría en Educación [Antología]* (págs. 194-216).

FINANCIACIÓN

El autor no recibió financiación para el desarrollo de la presente investigación.

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara que no existe conflicto de intereses

CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

En concordancia con la taxonomía establecida internacionalmente para la asignación de créditos a autores de artículos científicos (<https://credit.niso.org/>). Los autores declaran sus contribuciones en la siguiente matriz:

		Zenon Manai Fili		
Participar activamente en:				
Conceptualización	X			
Análisis formal	X			
Adquisición de fondos	X			
Investigación	X			
Metodología	X			
Administración del proyecto	X			
Recursos	X			
Redacción –borrador original	X			
Redacción –revisión y edición	X			
La discusión de los resultados	X			
Revisión y aprobación de la versión final del trabajo.	X			

RECONOCIMIENTO A REVISORES:

La revista reconoce el tiempo y esfuerzo del editor Verenice Sánchez Castillo, y de revisores anónimos que dedicaron su tiempo y esfuerzo en la evaluación y mejoramiento del presente artículo.