



Revisión del concepto de *chuyma* como centro intersubjetivo de la cultura aymara

JUAN CARLOS CALDERÓN CHIPANA  
Universidad Nacional del Altiplano, Perú

JORGE APAZA TICONA 
Universidad Nacional del Altiplano, Perú

ALFREDO CALDERÓN TORRES 
Universidad Nacional del Altiplano, Perú

Historia del artículo / Article Info

Recibido/Received

20 de octubre de 2025

Aprobado/Accepted

20 de febrero de 2026

Publicado/Published online

6 de marzo de 2026

ARTÍCULO DE REVISIÓN

<https://doi.org/10.19053/uptc.0121053X.n48.2026.20149>



Citación/Citation: Calderón-Chipana, J. C., Apaza-Ticona, J. & Calderón-Torres, A. (2026). Revisión del concepto de *chuyma* como centro intersubjetivo de la cultura aymara. *Cuadernos de Lingüística Hispánica*, 48 2026, e20149 <https://doi.org/10.19053/uptc.0121053X.n48.2026.20149>

✉ Correspondencia/Correspondence:

Juan Carlos Calderón Chipana
juancalderon@unap.edu.pe

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar el concepto de *chuyma* como centro intersubjetivo de la cultura aymara, mediante una revisión sistemática de la literatura en diversas bases de datos internacionales. El análisis evidencia que *chuyma* es un *taypi*, o centro sentipensante, ya que integra emociones, sentimientos y pensamientos; por consiguiente, constituye la sede donde se configura la conciencia y se desarrolla la reflexividad. Además, en el medio ambiente natural, *chuyma* se vincula con la parte interna de las semillas de las plantas, el instinto vital de supervivencia de los animales y la confluencia central de lugares. En conclusión, *chuyma* engloba todo lo relacionado con el estado interior y actúa como una categoría primordial de integración, transformación y pensamiento auténtico, características esenciales de la sociabilidad aymara.

Palabras clave: aymara, conciencia, *chuyma*, centro sentipensante, centro intersubjetivo, *taypi*.

A Review of the Concept of 'chuyma' as the Intersubjective Center of Aymara Culture

Abstract

The aim of this article is to analyze the concept of 'chuyma' as an intersubjective center of Aymara culture through a systematic literature review of various international databases. The analysis reveals that chuyma is a 'taypi', or feeling-thinking center, as it integrates emotions, feelings, and thoughts; therefore, it constitutes the seat where consciousness is configured and reflexivity develops. Furthermore, in the natural environment, 'chuyma' is linked to the inner part of plant seeds, the vital survival instinct of animals, and the central confluence of places. In conclusion, 'chuyma' encompasses everything related to the inner state and acts as a primary category of integration, transformation, and authentic thought, essential characteristics of Aymara sociability.

Keywords: aymara, consciousness, 'chuyma', feeling-thinking center, intersubjective center, taypi.

Révision du concept de « Chuyma » en tant que centre intersubjectif de la culture aymara.

Résumé

L'objectif de cet article est d'analyser le concept de « Chuyma » en tant que centre intersubjectif de la culture aymara, à travers une révision systématique de la littérature dans diverses bases de données internationales. L'analyse montre que la Chuyma est un *taypi*, ou centre sentipensant, car elle intègre les émotions, les sentiments et la pensée ; elle constitue donc la base sur laquelle se configure la conscience et se développe la réflexivité. Dans le milieu naturel, il est également lié à la partie interne des graines des plantes, à l'instinct vital de survie des animaux et à la confluence centrale des lieux. En conclusion, la Chuyma englobe tout ce qui est lié à l'état intérieur et agit comme une catégorie primordiale d'intégration, de transformation et de pensée authentique, caractéristiques essentielles de la sociabilité aymara.

Mots-clés: aymara, conscience, Chuyma, centre sentipensant, centre intersubjectif, *taypi*.

Análise do conceito de chuyma como centro intersubjetivo da cultura aimará

Resumo

O objetivo deste artigo é analisar o conceito de chuyma como centro intersubjetivo da cultura aimará por meio de uma revisão sistemática da literatura em diversas bases de dados internacionais. A análise revela que chuyma é um *taypi*, ou centro de sentimento e pensamento, uma vez que integra emoções, sentimentos e pensamentos; consequentemente, chuyma, como espaço interior do ser social, é o local onde a consciência se configura. Além disso, no ambiente natural, chuyma está ligado à parte interna das sementes das plantas, ao instinto vital de sobrevivência dos animais e à confluência central de lugares. Em conclusão, chuyma abrange tudo o que se relaciona ao estado interior e atua como uma categoria primária de integração e transformação com o mundo social, características essenciais da sociabilidade aimará.

Palavras-chave: Aymara, consciência, chuyma, centro de sentimento e pensamento, centro intersubjetivo, *taypi*.

Introducción

El aymara (o aimara), como lengua andina, es un mediador fundamental en la construcción de la realidad, ya que condiciona la manera en que los sujetos perciben, interpretan y otorgan sentido a su *jaqikankaña* o existencia. “Se habla desde tiempos precolombinos en la meseta del lago Titicaca y zonas cercanas al lugar” (Lovón, 2019, p. 59), por lo que está vinculado a las sensibilidades, valores y tensiones que emergen en su práctica comunicativa. Las sensaciones que experimentan los hablantes aymaras son universales y, al mismo tiempo, adquieren un carácter particular según la manera en que son expresadas e interpretadas. En este sentido, “el razonamiento no abstrae la materia, al contrario, enfatiza en la intrincada materialidad de la vida” (Gavilán et al., 2011, p. 592). Un caso representativo de ello es *chuyma*, un concepto asociado al espacio interior del ser, las emociones y el pensamiento. “Pensar desde el *chuyma* nos recuerda que el cuerpo no existe solo” (Sierra, 2024, p. 198), sino que surge de la interrelación entre los pulmones, el corazón, el hígado y el cerebro. *Chuyma* se moviliza en *purapa* o en ambos lados del cuerpo, lo que expresa una oposición complementaria, y adquiere forma en el *taypi* (centro) de la cavidad torácica, desde donde irradia su influencia al organismo en su conjunto. Expresivamente, según Cutipa (2020), es lo que damos a conocer desde el interior de nuestra vida, es la exteriorización del ser tal como quiere ser.

Según Zerda (2019), los aymaras “tienen la capacidad de ‘sentipensarse’ viejos o ancianos aludiendo a su *chuyma*” (p. 25); en consonancia con ello, resalta el término *chuymani* (consciente, personas con *chuyma*, discreción, ideas e intención), expresión común para referirse a los ancianos que son el foco de la memoria colectiva. Estas personas de la tercera edad, generalmente, expresan sus palabras desde su interior o *chuyma*, lo que las distingue como poseedoras de sabiduría. Asimismo, dentro de la estructura compuesta de la palabra se encuentra una serie de conceptos, como *Jach’a chuymani* que se basa en la genuina intención benevolente de actuar de manera incondicional, buscando el bienestar de los demás. De tal modo, *chuyma*, como centro subjetivo del ser social, integra emociones, sentimientos, pensamientos y valores morales; es un saber legítimo, ejercido de manera consciente, y actúa como fuente de voluntad que guía las acciones individuales.

Además, dentro del medio ambiente natural, *chuyma* se extiende a otros componentes o ámbitos. En los vegetales, alude a los núcleos esenciales que canalizan nutrientes y sensibilidad; en los animales, se orienta a sus características interiores, reflejada en su instinto vital de supervivencia. También se asocia con la confluencia central o *taypi* de los lugares, lo que pone de relieve su función como receptáculo de sentimientos y agente modelador del entorno. Según Aedo (2008), la posición topológica de *chuyma* permite actuar como bisagra entre los espacios interior y exterior, y fronteras de mundos visibles e invisibles, en el marco del *taxpacha*, la totalidad del mundo.

Esto revela que *chuyma* actúa como un eje de transición y mediación entre diversos niveles de la realidad, donde se articula la relación entre lo interior y lo exterior, lo

subjetivo y lo social. A la luz de esto, la percepción del territorio se concibe como un marco organizador de la praxis sintética del entrelazamiento transomático y translocal. Esta dinámica se refleja claramente en la representación de la identidad basada en *chuyma*, a través de prácticas de intercambio formalizadas y trayectorias de vida conceptualizadas como *thakinaka* (caminos). Entonces, *chuyma*, como esencia interna o centro subjetivo presente en diversos ámbitos, se entiende como una fuerza dinámica que estructura y mantiene contextos complejos, y favorece una conexión coherente y significativa con el entorno social. De acuerdo con Orta (1999), esta combinación de indexicalidad espaciotemporal, subjetividad e historicidad hace que *chuyma* sea profundamente social, ya que *chuyma* y acción social son interdependientes.

En virtud de lo anterior, el artículo analiza el concepto de *chuyma* como centro intersubjetivo de la cultura aymara y destaca su papel fundamental en la consolidación de las características internas del ser en el nivel individual, así como en la formación de vínculos afectivos comunitarios y en la comprensión del entorno físico-natural.

1. Marco teórico

La nación aymara es una sociedad andina milenaria que se originó alrededor del lago Titicaca, en lo que hoy es parte de Perú, Bolivia, el norte de Chile y el norte de Argentina. De hecho, se estima “que Tiahuanaco habría sido creado por pueblos de habla aimara, cuya lengua habría estado allí desde tiempos primordiales en distribución cotérmina con el puquina y el uro-chipaya” (Cerrón-Palomino, 2000, p. 133). Esta cultura preincaica, liderada por hablantes de aymara, incorporó a los pueblos de habla puquina y uro-chipaya en su estructura, y conformó una federación plurilingüe con una clara hegemonía aymara. Desde entonces, el aymara, como lengua andina, ha logrado preservar su esencia y vitalidad a pesar de los intentos de marginación y asimilación, y se ha mantenido como un medio de comunicación, identidad y resistencia cultural.

Por ello, el aymara sigue siendo en la actualidad una forma legítima de *lup'ña* o *amuyt'aña* (pensamiento), pues encarna una cosmovisión propia basada en los principios de “relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad, los cuales se abstraen de la contingencia” (Hermosilla, 2021, p. 83), que articula conocimientos ancestrales y sensibilidades, y enriquece así la manera en que sus hablantes perciben su *jaqikankaña* (existencia o ser del hombre). *Jaqi* se refiere al varón o la mujer (persona en general) que asume derechos y responsabilidades ante la familia y la comunidad, y cuya realización plena se da a través del *chuyma*, lo que le confiere un cierto grado de consideración; mientras que *kankaña* puede traducirse como condición de ser, estar o acontecer, es decir, la forma en que el ser se manifiesta en un *jiwasanaka* (nosotros).

Desde esta perspectiva, el cuerpo no es solo una estructura física vinculada con el *jaqikankaña*, sino una manifestación viva de este, el lugar donde se integran las emociones. Según Gavilán *et al.* (2011), “la estructura orgánica del cuerpo opera sobre procesos que van más allá de lo estrictamente biológico” (p. 588); es un símbolo y un

hacer-sentido afectivo. Aunque el cuerpo actúa como un marcador relativamente preciso entre los seres (Cuelenaere, 2011), más complejo resulta comprender los componentes anímicos e internos de la persona (Branca, 2018), ya que de ellos se desprende una condición energética, la cual garantiza la armonía del conjunto corporal.

2. Metodología

El constructo metodológico se sustentó en la guía PRISMA, que consiste en un conjunto de directrices, las cuales se siguieron para efectuar la revisión sistemática (Page et al., 2021). De este modo, el proceso de revisión sistemática incluyó la identificación, que consistió en la búsqueda de investigaciones en diferentes bases de datos (WOS, Scopus, Scielo, Redalyc y Google Scholar), enfocadas en analizar el concepto de *chuyma* desde su estructura primigenia con una perspectiva cultural, social e histórica. Dentro de los criterios de inclusión, se tomaron en cuenta estudios en español e inglés que analizan el concepto de *chuyma*. Con respecto a los criterios de exclusión, se descartaron artículos duplicados, investigaciones que no consideraron la categoría central de análisis, estudios sin acceso completo al texto. Tras prescindir de los duplicados y llevar a cabo una evaluación preliminar, se revisaron en total 138 estudios. De estos, 114 fueron excluidos por no cumplir con los criterios de inclusión. Finalmente, se seleccionaron y analizaron exhaustivamente 24 estudios relevantes, para identificar las categorías relacionadas con el concepto de *chuyma* como centro intersubjetivo de la cultura aymara.

3. Resultados

En aymara, el término *lluqu* designa el corazón como órgano muscular o físico. Por ejemplo, *lluqu usuto* se traduce como “me duele el corazón”, en referencia a problemas cardíacos. De esta manera, se reconoce que *chuyma* no es visible, pero adquiere forma al vincularse con los pulmones (bofe o *chima*), el corazón (*lluqu*), hígado (*k'iwcha*), el cerebro (*lixwi* o *laxwi*) y el interior del cuerpo en su totalidad. “Los pulmones y el corazón están relacionados con la respiración y la proliferación de la vida” (Burman, 2010, p. 459). Mientras que el cerebro y la médula espinal conforman la parte central de control del cuerpo, son responsables de procesar la información sensorial y motora, coordinar respuestas nerviosas y mantener en equilibrio las funciones vitales.

En esta interacción entre los distintos sistemas y órganos, los aymaras destacan la importancia de los pulmones, el corazón y el hígado. Si bien reconocen que el *lup'ña* (pensar de forma clara) y el *aru* (habla) se articulan en la cabeza, sostienen que la intencionalidad, la reflexividad y la aptitud para significar tienen su origen en los órganos principales mencionados. Por consiguiente, no conciben el alma o el espíritu como una entidad inmaterial añadida al cuerpo, en contraste con los conceptos post-platónicos de un arquetipo ideal. En su lugar, consideran que el alma no es algo ideal ni externo a las cosas, sino un fluido físico que, en ocasiones, describen como vapor o resuello, y que encuentra su morada en el *chuyma*. Por esta razón, *ajayu* (sombra oscura principal, base indispensable para la vida y para toda forma de existencia) y *animu* (sombra semioscura,

fuerza anímica) se utilizan indistintamente para referirse a una condición energética (motor), concebida como un vapor —un aliento vital— que fluye a través del cuerpo, se manifiesta en la vitalidad de un ser vivo y otorga así *ch'ama* (fuerza).

Tabla 1. Categorías emergentes sobre *chuyma*

Autor	Identificación de constructos teóricos sobre <i>chuyma</i>
Sierra (2024)	Pensar desde el <i>chuyma</i> nos recuerda que el cuerpo no existe solo, donde la respiración y el latido constituyen el ritmo de ese pensar.
Bussi (2024)	El concepto de <i>chuyma</i> refiere al locus personal del desarrollo del conocimiento, la experiencia y el habla, en el marco del colectivo en el que se habita, y está vinculado con los <i>thaki</i> .
Buckingham (2022)	El sentimiento está íntimamente relacionado con el <i>chuyma</i> , y la conexión entre <i>chuyma</i> y <i>thaki</i> indica el estrecho vínculo entre caminar y respirar, y expresa una forma de sentir-saber.
Pareja (2021)	El vocablo <i>chuyma</i> (bofes) está relacionado con la sabiduría y el entendimiento.
Büsches et al. (2021)	<i>Chuyma</i> es el asiento interior de la voluntad, una fuente de acción auténtica en el mundo.
Gavilán (2020)	Los humanos maduran en razonamiento y sentimientos al asumir nuevos roles y adquirir nuevos aprendizajes; esta idea se expresa en la capacidad de tener o no <i>chuyma</i> .
Cutipa (2020)	<i>Chuyma</i> es lo que damos a conocer desde el interior de nuestra vida, es la exteriorización del ser tal como quiere ser.
Zerda (2019)	Los aymaras tienen la capacidad de “sentipensarse” viejos o ancianos aludiendo a su <i>chuyma</i> .
Lovón (2019)	Morfológicamente, en la formación de palabras compuestas, el complemento se antepone al núcleo, como se observa en <i>jach'a chuymani</i> ('bondadoso').
Rivera-Cusicanqui (2018)	Otro modo de pensar es el <i>amuyt'aña</i> , un modo de pensar que no reside tanto en la cabeza, sino en el <i>chuyma</i> .
Branca (2018)	<i>Chuyma</i> está relacionada con lo emocional y lo sentimental; su naturaleza es sentimental, ya que <i>chuyma</i> no se ve, se siente.
Medina (2016)	La palabra clave es <i>chuyma</i> , uno de los conceptos mayores de la inteligencia emocional aymara.

Mamani (2012)	Durante el desarrollo del ritual, el yatiri emplea la expresión <i>manqhi chuyma</i> para aludir al pensamiento más profundo.
Gavilán et al. (2011)	El razonamiento no abstrae la materia; por el contrario, enfatiza la intrincada materialidad de la vida. <i>Chima</i> , término equivalente a <i>chuyma</i> en la lengua aymara.
Burman (2011)	<i>Chuyma</i> es un órgano con cualidades específicas, y su significado se extiende no solo a los pulmones, sino a todo el tórax.
Bertonio (2011)	<i>Chuyma</i> : todo lo perteneciente al estado interior del ánimo, ya sea bueno o malo, virtud o vicio, según lo precediere.
Burman (2010)	<i>Chuyma</i> y <i>lluqu</i> están vinculados con la respiración y la proliferación de la vida y, por ende, con el ajayu. Este no es una entidad fija, sino una fuerza dinámica que impregna el ser.
Fernández-Osco (2009)	Todos los entes tienen <i>chuyma</i> , su centro vital comunicativo. Podría decirse que se razona y se piensa con el <i>chuyma</i> , que es el centro de la acción comunicativa entre las subjetividades.
Orta (2008)	En el caso de recordar, la fuente somática de la memoria y el asiento del ser es un complejo de órganos internos llamado <i>chuyma</i> .
Aedo (2008)	El corazón de un espacio (<i>chuyma</i>) es una entidad distinta del corazón orgánico, denominado <i>lluqu</i> , localizado en las vísceras del cuerpo.
Sichra (2004)	<i>Chuyma</i> se refiere, sobre todo, a la prudencia que la persona desarrolla tras una amplia experiencia en la vida social y política.
Fernández (2004)	El corazón de los seres humanos, <i>chuyma</i> , parece alojar un conjunto de sombras y es un objeto de deseo para los seres tutelares andinos.
Bastien (1989)	Los aymaras perciben el interior de la tierra como una matriz, con riachuelos y corrientes subterráneas que actúan como venas conectadas al <i>chuyma</i> , base de las montañas.
Orta (1999)	En el uso común entre los aymaras, <i>chuyma</i> implica un lugar interior del ser, el centro somático y subjetivo del ser social.

3.1 *Chuyma* configura la interioridad del sujeto

El término *chuyma* toma forma en el *taypi* o centro de la cavidad torácica y, desde allí, irradia sus funciones a todo el organismo. Como un núcleo auténtico y oculto, se concibe como “el locus personal del desarrollo del conocimiento, la experiencia y el habla” (Bussi, 2024, p. 21). No obstante, *chuyma*, según el *Vocabulario* de Bertonio, tiene múltiples acepciones. Una de ellas señala que se refiere, propiamente, a los bofes, aunque también se aplica al corazón, al estómago y, en general, a casi todo el interior del cuerpo (Gavilán et al., 2011). Además, Bertonio registra la expresión *manqhi chuyma* con el significado de lo interior del corazón o pensamiento (Mamani, 2012). En los actos rituales, *manqhi chuyma* expresa el pensamiento profundo, lo que permite que el oficiante y los participantes hagan peticiones a las deidades desde un estado de reflexión.

Siguiendo a Bertonio (2011), *chuyma* representa “todo lo perteneciente al estado interior del ánimo, bueno o malo, virtud o vicio” (p. 128), según el contexto que lo preceda. Relacionado con la conciencia o la reflexividad, da origen a términos como *chuymachasiña/sitba* (comenzar a tener entendimiento, discreción, valoración personal), *chuymawisa/nisa* (tonto, sin juicio), *ch'ikhi chuymani*, (ingenioso, inteligente, perspicaz), “*chuymaruchaña* (encomendar a la memoria) implica un acto que despliega una consideración emocional positiva o negativa” (Choque, 2013, p. 141), *chuymaxtara* (sabio, entendido), “*chuyamatatba* (trazar en su pensamiento) implica un nivel de representación gnoseológica” (Arrieta, 2021, p. 9), *chuyma k'aphit'itu* (sentir malestar o aprieto del corazón, lo que a veces provoca el desmayo) y *chuyma chbhaqhasiña* (perder el juicio). Asimismo, “*chuyma amajasitu* significa acordarse; y, memoria, como potencia del alma se nombra *chuyma amajasiña, amutaña*” (Gavilán et al., 2011, p. 592). Estos vocablos sugieren que, en la lengua aymara, el conocimiento se concibe con relación al cuerpo, mientras se metaforiza y se sitúa en su interior (Mignolo, 1995).

Al estar dentro del cuerpo (o considerado como parte interna del ser) y en contacto con los principales órganos corporales, *chuyma* configura de manera evidente la interioridad del sujeto. En este aspecto es donde adquiere relevancia la idea de que es el lugar donde residen las sombras “ch'iwi” o componentes anímicos de la persona. Como señala Fernández (2004), “el corazón de los seres humanos, *chuyma*, parece alojar al conjunto de sombras y constituye el objeto de deseo de los seres tutelares andinos» (p. 281). Estas sombras, con distintos niveles de intensidad, serían el *ajayu*, el *animu* y el *kuraji*, las cuales son anheladas por los *saxramaka* (seres malignos), quienes intentan apropiarse. Cuando estas sombras son *katsata* o agarradas, la persona afectada experimenta malestares que se manifiestan en síntomas como desgana, sensación de fatiga, tics nerviosos, pérdida de apetito y somnolencia, entre otros. En algunos casos, este desequilibrio anímico puede generar conflictos y agresiones en el entorno familiar. Ante ello, los aymaras recurren a los *yatirinaka*, especialistas rituales, quienes atienden a los afectados mediante ceremonias específicas y *qulla arunaka* (palabras curativas) con el propósito de recomponer el equilibrio. Según Burman (2011), “*las qulla arus* residen

en el *chuyma* de quien realiza el ritual; son palabras que poseen el poder de sanar” (p. 171). Por otro lado, los especialistas rituales, con voz firme y menos condescendiente, exhortan a los seres malignos a marcharse, liberan así el componente anímico retenido y lo reintegran al individuo..

Si bien es cierto que, para los campesinos aymaras, el *animu* se percibe como una “sombra semioscura o intermedia”, esta se movilizaría como fluidos emocionales. Dichos fluidos, aunque invisibles, estarían cargados de una energía similar a la electricidad, la cual aporta vitalidad al cuerpo. De este modo, el *animu* y otras sombras también serían símbolos de los fluidos en los ciclos de humedad y sequedad del cuerpo, donde *mulljasiña* (susto o asustarse) se asociaría con la suspensión temporal de estos fluidos. Los fluidos emocionales constituyen sistemas complejos de respuesta a estímulos externos que activan al organismo y generan reacciones subjetivas y conductuales con un propósito adaptativo. Estos fluidos, cuyo origen se encuentra en el centro del cuerpo, no solo son considerados instintos fundamentales, sino también una fuente esencial para el desarrollo personal, la construcción del sentido de vida y la interacción con los demás.

En el mundo andino, el concepto de salud no se restringe al bienestar físico y psíquico, pues también abarca el equilibrio y el bienestar social de la persona, su relación armoniosa con la familia y la comunidad, con sus difuntos, sus espíritus protectores, la Madre Tierra, así como una convivencia correcta y afectuosa con la chacra, el ganado, el hogar y la naturaleza; es un sistema de relaciones (Valdivia, 2009).

Chuyma está relacionado, además, con lo emocional y lo sentimental. Por ejemplo, en la expresión *uka waynaxa chuymawa usuyitu*, que significa “ese joven me hizo doler el corazón”, o en *janiwa jaqiru chuyma usuqallañati*, que se traduce como “no hay que hacer doler el corazón a las personas o semejantes” (Branca, 2018). Así, la palabra *chuyma* se asocia al dolor emocional y la empatía, entendiendo el sufrimiento como un impacto del *chuyma*; y refuerza un principio moral que destaca el respeto por el *chuyma* de los demás, por eso indica que dañar a otra persona afecta la armonía social. Los sentimientos también se reflejan en expresiones como *chuymaniña* o *chuymaniñawa* (tener entendimiento, bondad, sentimientos), *tataru mamaru chuymampi uñjaña* (ver a los padres con respeto y cariño), *chuymachaña* o *chuymacht’aña* (brindar apoyo emocional a una persona con pena o aflicción, ofrecer consuelo). Asimismo, *chuyma* se moviliza en los ámbitos de la autoestima y la confianza en uno mismo. Mantener el equilibrio interior o valorarse implicaría *chuymachasiña*, término que hace referencia al proceso de desarrollar entendimiento, discreción y autovaloración.

Además, *chuyma*, desde la perspectiva de Büschges *et al.* (2021), se entiende como un asiento interior de la voluntad, una fuente de acción auténtica en el mundo, que se origina desde el *chuyma* de cada persona, así como un registro de las experiencias vividas, almacenadas en el espacio interior. Esto se resalta en las labores productivas que realizan los aymaras, donde se suele escuchar frases como *taqi chuymampiwá lurata* (trabajar con toda voluntad, entusiasmo). Por ende, para la cultura aymara, la voluntad y

la determinación son rasgos internos que están ligados a un espacio tanto corporal como espiritual, donde las decisiones y acciones surgen de ese centro interno.

Las palabras derivadas de *chuyma* reflejan un proceso de sufijación, un mecanismo de formación léxica mediante el cual se añaden sufijos a la raíz para modificar su significado o función gramatical. En este caso, los sufijos que terminan en vocal desempeñan diferentes roles y permiten la creación de sustantivos, adjetivos y verbos que expresan una variedad de conceptos vinculados con el estado interior.

Tabla 2. Sufijación de *chuyma* y su significado lingüístico

<i>Chuyma</i> (perteneciente al estado interior-conciencia)	
Palabra	Significado del sufijo y la palabra
<i>Chuymani</i>	- <i>ni</i> denota posesión o cualidad, “consciente, persona que tiene corazón o sensibilidad, discreción, sensatez, coherencia, prudencia”.
<i>Chuymaruchaña</i>	- <i>ruchaña</i> acción de confiar, “encomendar a la memoria”.
<i>Chuymaxtara</i>	- <i>xtara</i> indica grado elevado o cualidad, “sabio, entendido, de gran entendimiento”.
<i>Chuymaniña</i>	- <i>niña</i> indica acción de poseer, “tener entendimiento, sentimientos, blandura”.
<i>Chuymapisi</i>	- <i>pisi</i> indica carencia o deficiencia, “falta de juicio de un individuo”.
<i>Chuymachaña</i>	- <i>chaña</i> indica acción, “brindar consuelo o apoyo emocional para aliviar la aflicción”.
<i>Chuymachasiña</i>	- <i>chasiña</i> indica un proceso de adquisición o llegada a un estado, “comenzar a tener entendimiento, discreción o valoración personal”.
<i>Chuymawisa</i>	- <i>wisa</i> indica carencia o deficiencia de una cualidad, “sin juicio, tonto, torpe, necio”.

Nota: al añadir sufijos a la raíz *chuyma* se forman nuevas palabras o variaciones del término, que agregan matices relacionados con emociones y acciones.

Las palabras se forman a través de la derivación morfológica, proceso lingüístico mediante el cual se crean nuevos vocablos a partir de una raíz añadiendo sufijos. En el caso de *chuyma*, este proceso ocurre principalmente por sufijación, un mecanismo que altera su significado o función gramatical. Dentro de esta formación, se distingue la sufijación verbal, donde los sufijos convierten *chuyma* en un verbo; la sufijación nominal, que da lugar a sustantivos o adjetivos; y la composición léxica, que une dos o más términos en una sola unidad de significado.

La escritura es un medio eficaz para transmitir el conocimiento aymara acumulado hasta hoy (Llanque & López, 1987), y permite desarrollar nuevas ideas que, a su vez, generan otros pensamientos inéditos. No obstante, es necesario comprender que, si se escriben las palabras de acuerdo con el razonamiento lingüístico, se seguirán directamente las leyes lingüísticas, mientras que seguir los patrones culturales constituye otra cuestión. Tal como sostiene Laime (2017), “escribir el aymara de acuerdo a la cultura es algo diferente de lo que se escribe según la óptica social y lingüística” (p. 182), pues las normas culturales no siempre coinciden con lo lingüístico, ya que dependen de usos sociales, tradiciones históricas o convenciones compartidas que regulan la comunicación.

Tabla 3. Clasificación de palabras derivadas y compuestas con *chuyma*

Palabras	Explicación
<i>Chuyma k'apbit'itu</i>	<i>k'apbit'itu</i> denota una sensación de presión; al combinarse con <i>chuyma</i> (estado interior), adquiere el significado de malestar o presión en el corazón.
<i>Chuyma chbbaqbasña</i>	<i>chbbaqbasña</i> expresa la idea de extravío o pérdida; al combinarse con <i>chuyma</i> (estado interior), adquiere el significado de perder el juicio u olvidar.
<i>Chuyma amajasiña</i>	<i>amajasiña</i> se refiere a la memoria; al unirse con <i>chuyma</i> (estado interior), se considera una potencia del alma.
<i>Chuyma apiri</i>	<i>apiri</i> significa “el que lleva”; al combinarse con <i>chuyma</i> (estado interior), se utiliza para describir a una persona afectuosa y querida por todos.
<i>Chuyma nayra</i>	<i>nayra</i> significa “ojo” (órgano de la vista); al unirse con <i>chuyma</i> (estado interior), hace referencia a los “ojos de la conciencia”, es decir, a una percepción profunda desde el <i>chuyma</i> .
<i>Chuyma phusa</i>	<i>phusa</i> significa “cosa hueca o sin contenido”; al combinarse con <i>chuyma</i> (estado interior), adquiere un sentido figurado de “falta de seso” y se emplea para describir a personas carentes de reflexión.
<i>Chuyma ch'allxtayaña</i>	<i>ch'allxtayaña</i> implica hacer estremecer o vibrar; al combinarse con <i>chuyma</i> (estado interior), adquiere el significado de conmover o generar una profunda emoción.

Nota: las palabras formadas con *chuyma* pueden derivarse mediante sufijación o como compuestos léxicos, donde un segundo término modifica el significado de *chuyma*.

Chuyma engloba un amplio horizonte semántico que va desde la enfermedad del corazón hasta su vínculo con la memoria, la inteligencia o su ausencia, y abarca también aspectos relacionados con los componentes anímicos. De ese modo, *chuyma*

no es un órgano ni tiene funciones estrictamente delimitadas, “implica un lugar interior del ser, el centro somático y subjetivo del ser social” (Orta, 1999, p. 872), que favorece el intercambio de fluidos e integra las emociones y el pensamiento a través de su complementariedad. “Considerar al *chuyma* como generador de pensamiento disloca la dualidad mente/cuerpo, característica de la filosofía occidental” (Sierra, 2024, p. 198). En el aymara, la transmisión dinámica y la recepción del conocimiento se expresa añadiendo sufijos al verbo “conocer” *yatiña* (Arnold & Yapita, 2006). Esta dinámica se desarrolla dentro del procesamiento corporal del conocimiento interactuando con la memoria en las dos principales sedes del saber: el *chuyma* y el *p’iqi* (cabeza). En muchos casos, el acto de *lup’iña* (pensar de manera clara) se asocia con lo racional y se ubica en la cabeza. Sin embargo, otro modo de pensar, según Rivera-Cusicanqui (2018), “es el *amuyt’aña*, un modo de pensar que no reside tanto en la cabeza, sino en el *chuyma*, que se suele traducir como corazón” (p. 111); y, en realidad, tampoco es eso, sino que tiene que ver con la respiración (absorción y purificación) y el latido (vitalidad y la expresión del espíritu interno). Debido a esto, el conocido dilema filosófico del “cerebro en una cubeta” se vuelve aún más complejo al considerar en el análisis no solo el cerebro, sino también los pulmones, el corazón y otros órganos, ya que conocer implica respirar y latir.

Como centro sentipensante, *chuyma* orienta la manera en que los individuos experimentan procesos afectivos y reflexivos, que les permiten reconocerse y fortalecer o modificar ciertos aspectos de su personalidad. Ello ocurre en un contexto donde las personas van madurando en términos de razonamiento y sentimientos, a medida que asumen nuevos roles y adquieren aprendizajes para la vida; dicha idea, en opinión de Gavilán (2020), se expresa en la capacidad de tener o no *chuyma*, entendida como “una virtud asociada a la prudencia que se cultiva a lo largo de la vida social” (Sichra, 2004, p. 91). Zerda (2019), por su parte, sostiene que el concepto de *chuyma* “se posiciona como uno de los más importantes en la autoconciencia del envejecimiento” (p. 25). Quienes mejor encarnan esta conjunción son los *chuymani* (consciente, personas con *chuyma*, discreción, sensible, ideas e intención), término común para referirse a los ancianos y ancianas, reconocidos por su experiencia y sabiduría. Las palabras que expresan provienen del *chuyma nayra* (ojos del *chuyma*), lo que genera admiración. De ahí que en ellos “*chuyma* se relacione con la sabiduría y el entendimiento” (Pareja, 2021, p. 59), fundamentos de su conocimiento (Arnold & Yapita, 2006). Así, por ejemplo, la expresión *chuyma-chasiña* designa el proceso de adquisición de entendimiento, y, en sentido contrario, *chuyma-pisi* enfatiza la falta de juicio (Aedo, 2008).

El entendimiento, también llamado *chuymaniña*, como facultad racional, organiza la experiencia y permite ponerse en el lugar del otro, captar matices y actuar con *ari chuymani* (criterio o juicio agudo). Es aquí donde se constituyen las intenciones genuinas del *jach’a chuymani* (persona de gran corazón o buenas intenciones), guiadas por el deseo de hacer el bien sin condiciones. Morfológicamente, según Lovón (2019), en la formación de palabras compuestas, el complemento se antepone al núcleo, como en *jach’a chuymani* (‘bondadoso’), donde *jach’a* (‘grande’) es el complemento y *chuymani* (‘persona que tiene corazón, ideas e intención’) es el núcleo. El *jach’a chuymani* o *suma*

jaqi se guía por la empatía, la compasión y el respeto; suele escuchar activamente sin juzgar, solidarizarse con causas que buscan equidad y priorizar el bien común (que consiste en satisfacer las necesidades y carencias de la comunidad) en sus acciones y decisiones, de modo que actúa con *aski chuyma* (corazón benévolo). En la formación de palabras con *chuyma*, la estructura morfológica sigue un patrón en el que, en ocasiones, el núcleo se posiciona a la derecha, mientras que los complementos se sitúan a la izquierda y cumplen una función modificadora que amplía el significado del conjunto.

Tabla 4. Estructura de palabras compuestas con *chuyma* y *chuymani*

Palabra compuesta	Complemento y su significado	Núcleo (<i>chuymani</i> / <i>chuyma</i>)	Significado general
<i>Jach'a chuymani</i>	<i>Jach'a</i> (Grande, elevado)	Persona con <i>chuyma</i> (consciente)	Bondadoso, de gran corazón
<i>Jani chuymani</i>	<i>Jani</i> (No en sentido imperativo)	Persona con <i>chuyma</i> (consciente)	Inconsciente, sin sensibilidad
<i>Ch'ikbi chuymani</i>	<i>Ch'ikbi</i> (Inteligente, astuto)	Persona con <i>chuyma</i> (consciente)	Inteligente e ingenioso
<i>Aski chuyma</i>	<i>Aski</i> (Bueno, valioso, positivo)	Estado interior (conciencia)	Benévolo, afable
<i>Taqi chuyma</i>	<i>Taqi</i> (Todo, completo, íntegro)	Estado interior (conciencia)	Actúa con esmero y plena conciencia
<i>Qhana chuyma</i>	<i>Qhana</i> (Claro, transparente)	Estado interior (conciencia)	Sincero, sencillo
<i>Manqbi chuyma</i>	<i>Manqbi</i> (Interior, profundo)	Estado interior (conciencia)	Interiormente reflexivo, interior del pensamiento
<i>Ari chuymani</i>	<i>Ari</i> (Juicio agudo)	Persona con <i>chuyma</i> (consciente)	Agudo sentimiento o ingenio, sutil conciencia
<i>Chacha chuymani</i>	<i>Chacha</i> (Varón, fuerte, recio)	Persona con <i>chuyma</i> (consciente)	De ánimo varonil, valiente

<i>Cb'ullqi chuymani</i>	<i>Cb'ullqi</i> (Duro, firme, inquebrantable)	Persona con <i>chuyma</i> (consciente)	Insensible, que no se conmueve fácilmente
<i>K'aja chuymani</i>	<i>K'aja</i> (Brillante, radiante, resplandeciente)	Persona con <i>chuyma</i> (consciente)	De espíritu luminoso y carácter brillante
<i>Llamp'u chuymani</i>	<i>Llamp'u</i> (Apacible, tranquilo, dócil)	Persona con <i>chuyma</i> (consciente)	De temperamento sereno y pacífico

Nota: las palabras muestran cómo *chuyma* y *chuymani* funcionan como núcleos modificados por diferentes complementos que expresan cualidades emocionales, morales e intelectuales.

De tal manera, *chuyma*, como estructura interna de sentido o centro subjetivo de acción, fusiona emociones, sentimientos, pensamientos y recuerdos, lo cual refuerza principios morales (centrado en la integridad de la comunidad) y se configura como fuente de voluntad. Esta última, como una fuerza instintiva, permite al individuo tomar decisiones conscientes, elegir entre diferentes cursos de acción y perseverar en ellos.

Por ende, las acciones auténticas y afectivas emanan del *chuyma*. Por ejemplo, en un modismo de interacción social, el acto de ofrecer y recibir implica un posicionamiento subjetivo del *taqi chuyma* (de todo corazón) y se percibe con frecuencia como una transacción de afecto pleno. Mientras que, para Fernández (1998), el “*taqi chuymaxampiwa* (con todo el corazón) es la expresión utilizada en el deseo de satisfacer con la entrega, empeño y dedicación necesaria cualquier tipo de actividad” (p. 153). Su funcionalidad radica en hacer las cosas con cariño o sensibilidad. Esto se evidencia cuando los aymaras ofrecen coca con *qhana chuymani* (sinceridad, sencillez), lo que le confiere un sabor dulce y simboliza la autenticidad del gesto, actitud que también se manifiesta al compartir alimentos u otros enseres. De ahí que para Romero (2006), “el afán del aymara es siempre ‘dar más’ al otro, no tanto en un sentido cuantitativo para predominar, sino para expresar al otro su respeto” (p. 64). Este “dar más” trasciende lo material y adquiere un profundo sentido humano, pues implica “darse” a sí mismo. Por otro lado, “aceptar con cariño algún don o responsabilidad implica un desprendimiento completo, sin aparente ánimo de lucro, ni egoísmos de ninguna especie, por parte del receptor” (Fernández & Pedrosa, 2008, p. 127). Es por ello que, en las conversaciones, se suele emplear la frase “*chuymaru katuqasita*” (recibir con afecto o con el corazón).

3.2 El concepto de *chuyma* se extiende a otros ámbitos

En el *Vocabulario* de Bertonio (2011), *chuyma* también se relaciona, entre otros aspectos, con “el corazón de los árboles y de otras cosas, las pepitas de las frutas” (p. 329). Por lo que, en árboles (*quqanaka*) y plantas (*ali, k'ita*), señala sus núcleos esenciales y sensibilidad, situada dentro de las semillas. Según Portugal (2023), “en una planta, la

fuerza vital se encuentra en la raíz” (p. 116), donde se concentran los flujos vitales que canalizan nutrientes y facilitan el enraizamiento en la tierra. En los animales (*uywa*, *sallqa uywanaka*, *pusi kayuni* o de cuatro patas), remite a ciertas características interiores que se manifiestan en su instinto vital de supervivencia, orientando sus comportamientos esenciales, como la búsqueda de alimento y la preservación de la especie. Así, “todos los entes tienen *chuyma*, su centro vital comunicativo” (Fernández-Osco, 2009, p. 65); y, además, los seres “inertes” también poseen *chuyma* (Branca, 2014).

En consonancia con lo anterior, *chuyma* también alude a la confluencia central de lugares y destaca su función como receptáculo de sentimientos y modelador del entorno. De acuerdo con Aedo (2008), “el corazón de un espacio (*chuyma*) constituye una entidad diferente del corazón orgánico” (p. 124). Su ubicación en el espacio físico le permite desempeñar su rol de nexo entre lo interior y lo exterior. Así, por ejemplo, los aymaras perciben el interior de la tierra como una matriz, donde los riachuelos y corrientes subterráneas se consideran venas que conectan con el *chuyma*, un punto crucial de la estructura geológica que constituye la base de las montañas (Bastien, 1989). En el entorno geográfico, la tierra, para los aymaras, no es solo el suelo que los sustenta ni simplemente un recurso para la supervivencia; es, ante todo, desde la perspectiva de Romero (2006), una madre cariñosa que los protege y orienta en la vida. Es la base sobre la cual se afirma la identidad histórica de los aymaras. Por ello, es honrada mediante diversos rituales, respetada y cuidada, ya que, como entidad viva primordial, acoge a todos los seres (Llanque, 1969; Ponce & Casazola, 2023).

Desde esta óptica, la percepción del territorio se configura como un organizador de la praxis sintética, donde convergen prácticas rituales, espirituales y sociales que permiten a los sujetos experimentar una conexión corporal que trasciende su individualidad e incorpora emociones colectivas. Así, “sentipensar con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente” (Escobar, 2020, p. 4). Es un acto de razonar juntos que entrelaza emoción y pensamiento, memoria y presente. Es la forma en que las comunidades rurales cultivan el arte de vivir, reconociendo que el saber también nace de la unión de sentir y pensar, enraizado en el territorio y la cultura. Esta lógica se manifiesta en la construcción de prácticas subjetivas e identidades ancladas en el *chuyma*, mediante trayectorias de vida concebidas como *thakinaka* (caminos). El *thaki* delimita la posición subjetiva de los actores frente a otros posibles recorridos y encarna la identidad como un proceso dinámico de experiencia. “La conexión frecuentemente establecida entre *chuyma* y *thaki* indica la íntima conexión entre caminar y respirar juntos, y ayuda a expresar un modo de sentir-saber que se despliega a través de los movimientos correspondientes” (Buckingham, 2022, p. 37).

Por tanto, *chuyma* se convierte en el eje central de la subjetividad y la autoconciencia, al integrar emociones, reflexiones y recuerdos en una unidad significativa que orienta la experiencia tanto individual como colectiva. Esta perspectiva reafirma una visión del mundo donde el sentir y la razón no se oponen, sino que se complementan, y actúan como una fuerza instintiva que moldea las decisiones. Se basa en la noción de

compartir un principio de acción común, lo que fortalece los lazos comunitarios dentro del entramado complejo de la sociedad.

4. Discusión

La lengua aymara continúa siendo un medio fundamental de comunicación en la familia, la comunidad y las ciudades andinas. Su ductilidad y polisemia, según Rivera-Cusicanqui (2018), ofrecen modos de pensar entrelazados y, al mismo tiempo, brindan herramientas para revivir y subvertir su huella, una huella de creatividad que permite reflexionar sobre aquello que resguarda una riqueza. Desde el descubrimiento de América, de acuerdo con Vizcarra *et al.* (2024), comprender el pensamiento andino ha sido un desafío para la epistemología occidental, ya que la cosmovisión aymara trasciende los límites del pensamiento clásico. Romero (2006) señala que, al resistir a lo moderno, la cultura aymara conserva una sabiduría axiológica que, a través del lenguaje simbólico, proporciona una visión holística de la relación humana con el entorno.

Para los aymaras, nada está desprovisto de vida: todo vive y, en esa vitalidad compartida, las relaciones se configuran de sujeto a sujeto. Sus modos de vida están centrados en la naturaleza, donde se reconocen como parte y protector. Coincidiendo con Bustamante (2022), quien indica que “el hombre andino no se aísla de la naturaleza, sino que se considera como parte; por eso, protegerla también significa protección de sí mismo” (p. 8). Esta forma de vida armónica entre humanos y naturaleza (o *suma jaqaña*) constituye, para los aymaras, la expresión de un proyecto de vida que integra (en un *mä wawaqitanwa*: un solo ser indivisible) en la práctica la existencia humana, una *jaqikankaña* que antecede los marcos de la racionalidad moderna. Desde la perspectiva de Galeas (2023), el pensamiento andino es un proceso cognitivo integral que articula la racionalidad, los sentimientos, la intuición y la memoria, a diferencia del pensamiento occidental, donde la racionalidad solo se desarrolla en la mente, separada del cuerpo.

En palabras de Escobar (2020), es necesario desarrollar prácticas de diseño que no repliquen estrategias antropocéntricas universalistas, sino que se centren en prácticas locales y se extiendan luego a la pluralidad social, superando así el dilema del *pä chuyma* (doble vínculo). “El pensamiento latinoamericano precisa de una apertura capaz de recoger, traducir y proyectar la ingente diversidad étnica y cultural que apareja al sujeto social” (Hermosilla, 2021, p. 81). Esto se sustenta en una necesidad fundamental y en los valiosos aportes de diversas representaciones respecto a los alcances conceptuales, como se ejemplifica en la ampliación del concepto de *chuyma* (centro corporal de la conciencia). De acuerdo con Orta (1999), *chuyma* se mantuvo invisible e intacto frente a la evangelización colonial; representa la base corporal de la persona (asiento somático), en constante interacción con un contexto cambiante.

Chuyma expresa nociones fundamentales para entender la naturaleza del cuerpo humano en relación con experiencias interoceptivas dinámicas que implican a los órganos principales (bofe o *chïma*, *lluqu*, *k'iwcha*, *lixwi*); por lo que *chuyma*

no equivale estrictamente al corazón en su acepción biomédica, sino que abarca un ámbito semántico más amplio. Como indica Medina (2016), “la palabra clave es *chuyma*, uno de los conceptos mayores de la inteligencia emocional aymara” (p. 61). Esto muestra que *chuyma* alberga una forma de pensar sustentada en una memoria activa. En relación con el acto de *amtaña* (recordar), Orta (2008) señala que “la fuente somática de la memoria y el asiento del ser es un complejo de órganos internos llamado *chuyma*” (p. 105). El *amtaña* puede entenderse como “pensar en” o “traer al *chuyma*”, que en ocasiones se relaciona con *chuymajanki*. Por su parte, Branca (2017) sostiene que *chuyma* es un sentimiento asociado al corazón y, por analogía, a la interioridad; cuestiona así la idea occidental como parámetro para entender, medir y construir el mundo.

Al desglosar la acción de sentir-pensar a partir de *chuyma*, se plantea un concepto de mayor nivel de abstracción que desafía la dualidad cartesiana mente/cuerpo. Según Contreras y González (2024), “el sentipensamiento es un saber, un sentir, un crear sentido a partir del cuerpo” (p. 146), lo que sitúa la experiencia del cuerpo que siente en el núcleo de la reflexión ética. El sentipensar es, entonces, una experiencia ética colectiva, cultivada en la relación con el otro y expresada en un “nosotros sentipensante”. Además, en la confluencia central de lugares, *chuyma* se concibe como una extensión vinculada al *taypi* —el centro articulador de sentimientos y modelador del entorno—. A juicio de Aedo (2019), se trata de un punto de inflexión topológico, un pliegue elástico que conecta múltiples sitios y diversos pasados materiales, lo que le confiere una interioridad propia. La construcción del *taypi* es una dimensión clave en la práctica social aymara, no como “el punto de mayor insularidad local, sino más bien como un sitio de notable alcance espacio-temporal, que condensa la interrelación de la localidad con procesos y fuerzas extralocales” (Orta, 2002, p. 485). Esta dinámica resalta la interdependencia entre los cuerpos, sus cualidades intangibles y los vínculos entre lugares, así como el flujo de personas, ideas y bienes, lo cual genera identidades ancladas al *chuyma*.

A través de la lengua aymara se puede describir y comprender el entorno, entendido como un lugar tanto físico como metafísico (Branca, 2014), considerando la relación entre cultura y cognición (Mamani, 2018). Lo cual conlleva interacciones entre *jaqinaka* (personas), su vínculo con seres tutelares y con el medio geográfico, ya que el concepto de *chuyma* no separa los niveles de léxico, morfología y sintaxis, sino que los concibe como un conjunto que se materializa en la cognición de los aymaras a través de prácticas discursivas que emergen de su entorno, lo que constituye un marco cognitivo compartido. *Chuyma*, por lo tanto, engloba todo lo relacionado con el estado interior y actúa como un principio integrador que conecta el mundo interno del individuo con su entorno social y natural, y permite comprender la realidad desde una lógica relacional subjetiva. Esto muestra que las comunidades locales generan formas de pensamiento auténticas y adaptadas a sus realidades y, a partir de ellas, proponen un enfoque pluralista que fortalece modelos de convivencia basados en sus particularidades culturales.

Conclusiones

Para los aymaras, *chuyma* representa un *taypi*, o centro sentipensante, donde los procesos afectivos y los pensamientos conforman una unidad indisoluble, lo que constituye la sede que configura la conciencia y facilita el desarrollo progresivo de la reflexividad. En el medio ambiente natural, *chuyma* alude al interior de las semillas de las plantas, que les otorga la capacidad de generar raíces, así como al instinto de supervivencia de los animales y a los lugares de convergencia central, donde se entreteje una relación ecológica favorable. Por lo tanto, *chuyma* abarca un amplio campo semántico, ya que, además de ser la base corporal y esencial para el desarrollo de la autoconciencia de la persona, se actualiza en la interacción con el entorno como un proceso relacional mediante el cual se organiza un centro intersubjetivo.

Financiamiento:

Investigación financiada con recursos propios de los autores.

Contribuciones:

Juan Carlos Calderón Chipana: conceptualización, análisis formal, investigación y escritura (revisión del borrador y revisión/corrección).

Jorge Apaza Ticona: conceptualización, análisis formal, investigación y escritura (revisión del borrador y revisión/corrección).

Alfredo Calderón Torres: conceptualización, supervisión y escritura (revisión del borrador y revisión/corrección).

Declaración de conflicto de intereses:

Los autores declaran que no tienen ningún conflicto de intereses que pueda influir en la imparcialidad, objetividad o en la información presentada en este artículo.

Implicaciones éticas:

Esta investigación no presenta implicaciones éticas.

Declaración de datos:

Este artículo no tiene datos abiertos asociados a la investigación.

Referencias

Aedo, J. A. (2008). Percepción del espacio y apropiación del territorio entre los aymara de Isluga. *Estudios Atacameños*, 36, 117-137. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432008000200007>

- Aedo, J. A. (2019). Where Places Fold: The Co-Production of Matter and Meaning in an Aymara Ritual Setting. *Journal of Material Culture*, 24(1), 101-121. <https://doi.org/10.1177/1359183518803385>
- Arnold, D., & Yapita, J. (2006). *The Metamorphosis of Heads: Textual Struggles, Education, and Land in the Andes*. University of Pittsburg Press. <https://doi.org/https://doi.org/10.2307/j.ctt5hjrnn0>
- Arrieta, J. (2021). El pensar, el mero vivir, la intersección. Una perspectiva poscolonial. *Nuevo Itinerario*, 17(1), 1-31. <https://doi.org/10.30972/nvt.1715348>
- Bastien, J. W. (1989). A Shamanistic Curing Ritual of the Bolivian Aymara. *Journal of Latin American Lore*, 73-94. <https://www.pueblos-origenarios.ucb.edu.bo/Record/106000316/Details>
- Bertonio, L. (2011). *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara* (publicado originalmente en 1612). Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas (ILLA-A). https://www.libreriasur.com.pe/libro/transcripcion-del-vocabulario-de-la-lengua-aymara_118865
- Branca, D. (2014). La lengua jaqi aru (aymara) como elemento de identidad. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 19(2), 10-24. <https://www.raco.cat/index.php/QuadernseICA/article/view/292815>
- Branca, D. (2017). Notas sobre antropología y traducción. *Pluralidades: Revista para el Debate Intercultural*, 5-6, 77-94. <https://pluralidades.casadelcorregidor.pe/pluralidades.php>
- Branca, D. (2018). Una aproximación a la noción de humanidad en el altiplano aymara de Puno, Perú. En M. Ventura et al. (eds.), *Humanidad. Categoría o condición. Un viaje antropológico* (pp. 183-199). <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7856118>
- Buckingham, B. A. (2022). *Sobre a micropolítica do pachakuti Histórias de ruptura e retorno do mundo andino contemporâneo em La Paz e El Alto, Bolívia* [Dissertação de Mestrado]. Universidade de São Paulo. <https://doi.org/10.11606/D.8.2022.tde-03102022-212103>
- Burman, A. (2010). The Strange and the Native: Ritual and Activism in the Aymara Quest for Decolonization. *Latin American and Caribbean Anthropology*, 15(2), 457-475. <https://doi.org/10.1111/j.1935-4940.2010.01094.x>
- Burman, A. (2011). *Descolonización aymara Ritualidad y política* (1.a ed.). Plural Editores. <https://lup.lub.lu.se/search/publication/da097e51-8ed1-4f48-ae5-0a392949783f>

- Büschges, C., Müller, A., & Oehri, N. (2021). *Liberation Theology and the Others: Contextualizing Catholic Activism in 20th Century Latin America*. Bloomsbury Publishing. <https://boulderbookstore.net/book/9781793633637>
- Bussi, M. (2024). Idólatras y extirpadores: breve síntesis sobre el problema católico en las etnografías andinas. *Sociedad y Religión*, 64(34), 1-27. <https://ojs.ceil-conicet.gov.ar/index.php/sociedadreligion/article/view/1180>
- Bustamante, J. J. (2022). La naturaleza como sujeto de derechos: reflexiones en torno al constitucionalismo andino. *Tesla Revista Científica*, 2(2), 1-19. <https://doi.org/10.55204/trc.v3i1.e135>
- Cerrón-Palomino, R. (2000). El origen centroandino del aymara. *Boletín de Arqueología PUCP*, (4), 131-142. <https://doi.org/10.18800/boletin-de-arqueologia-pucp.200001.005>
- Choque, C. (2013). “Amt’añ thakhi” en Socoroma: significado y expresiones del uso de la memoria en una comunidad aymara del norte de Chile. *Confluente. Rivista di Studi Iberoamericani*, 5(1), 136-157. <https://doi.org/10.6092/issn.2036-0967/3765>
- Contreras, D. S. & González, X. (2024). Hacia una ética sentipensante: cultivando experiencias encarnadas de bienestar solidario. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (92), 145-159. <https://doi.org/10.6018/daimon.492381>
- Cuelenaere, L. (2011). Aymara Forms of walking: A Linguistic Anthropological Reflection on the Relation between Language and Motion. *Language Sciences*, 33(1), 126-137. <https://doi.org/10.1016/j.langsci.2010.07.007>
- Cutipa, N. (2020). La teoría fundamentada en busca de un modelo educativo Qulla-Aymara. *Revista Polyphonía*, 31(1), 264-285. <https://doi.org/10.5216/rp.v31i1.66961>
- Escobar, A. (2020). Sentipensar con la tierra. Transiciones: puentes transatlánticos para diseñar redes entre Sures y Nortes. *Re-Visiones*, (10), 1-18. <https://revistas.ucm.es/index.php/REVI/article/view/96918>
- Fernández, G. (1998). Iqiqu y anchanchu: enanos, demonios y metales en el altiplano aymara. *Journal de La Société des Américanistes*, 84(1), 147-166. <https://www.jstor.org/stable/24605376>
- Fernández, G., & Pedrosa, J. M. (2008). *Antropologías del miedo. Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón* (1.a ed.). Calambur. <https://www.digitaliaphublishing.com/a/872/antropologias-del-miedo>
- Fernández, J. G. (2004). Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas. En *Ajayu, Animu, Kuraji. La enfermedad del “susto” en el*

- altiplano de Bolivia* (1.a ed., pp. 279-304). Abya-Yala. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=559818>
- Fernández-Osco, M. (2009). *El ayllu y la reconstitución del pensamiento aymara* [Tesis doctoral]. Universidad de Duke. <https://hdl.handle.net/10161/1645>
- Galeas, D. S. (2023). La estética andina del textil y el procedimiento del zurcir en Cuando Sara Chura despierte. *Palimpsesto*, 13(22), 78-96. <https://doi.org/10.35588/pa.v13i22.6090>
- Gavilán, V. T. (2020). Prácticas matrimoniales y relaciones de género en dos comunidades aymaras del altiplano del norte de Chile. *Estudios Atacameños*, (65), 339-362. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2020-0037>
- Gavilán, V., Viguera, P., Parra, M., Madariaga, C., Morales, N., Arratia, A., & Andrade, R. (2011). La sociedad y la cultura andina contemporánea: estudio de los saberes para la salud y la enfermedad en los pueblos originarios del norte de Chile. *Revista de Indias*, 71(252), 571-600. <https://doi.org/10.3989/revindias.2011.019>
- Hermosilla, P. (2021). El antropocosmicismo como soporte ontológico de la identidad cultural aymara. *Cultura Latinoamericana*, 33(1), 80-93. <https://doi.org/10.14718/culturalatinoam.2021.33.1.5>
- Laime, T. (2017). Escribir el aymara, ¿de acuerdo a la comunidad o según el sistema lingüístico? *Americania: Revista de Estudios Latinoamericanos*, 177-187. <https://www.upo.es/revistas/index.php/americania/article/view/2868>
- Llanque, D. (1969). Valores culturales de los aymaras. *Allpanchis*, 1(1), 123-133. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v1i1.317>
- Llanque, D., & López, L. E. (1987). El desarrollo de un sistema de escritura para el aymara. *Allpanchis*, 19(29/30), 539-571. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v19i29/30.988>
- Lovón, M. A. (2019). Las palabras compuestas en el aimara de Conima. *Lexis*, 43(1), 55-85. <https://doi.org/10.18800/lexis.201901.002>
- Mamani, A. E. (2018). Las metáforas de personificación en “Qalachuyma, canciones tradicionales aymaras”. *Boletín de La Academia Peruana de la Lengua*, 211-227. <https://doi.org/10.46744/bapl.201801.008>
- Mamani, M. A. (2012). El discurso religioso en el aymara de Bertonio y el discurso ritual en el aymara de la provincia Camacho. *Revista Ciencia y Cultura*, 16(28), 237-261. <https://cienciaycultura.ucb.edu.bo/a/article/view/396>

- Medina, J. (2016). Copacabana de los incas: aymaru o aymara. *Estudios Bolivianos*, (25), 49-64. http://revistasbolivianas.umsa.bo/pdf/rieb/n25/n25_a04.pdf
- Mignolo, W. D. (1995). Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 21 (41), 9-31. <https://doi.org/10.2307/4530794>
- Orta, A. (1999). Syncretic Subjects and Body Politics: Doubleness, Personhood, and Aymara Catechists. *American Ethnologist*, 26(4), 864-889. <https://doi.org/10.1525/ae.1999.26.4.864>
- Orta, A. (2002). Burying the Past: Locality, Lived History, and Death in an Aymara Ritual of Remembrance. *Cultural Anthropology*, 17(4), 471-511. <https://doi.org/10.1525/can.2002.17.4.471>
- Orta, A. (2008). Catechists at the Crossroads: Neo-Catholicism, Neoliberalism and the Shifting Sociopolitical Landscape of Aymara Life. *Revista de Política y Religión*, 2(2), 99-120. <https://doi.org/10.54561/prj0202099o>
- Page, M. J., McKenzie, J. E., Bossuyt, P. M., Boutron, I., Hoffmann, T. C., Mulrow, C. D., Shamseer, L., Tetzlaff, J. M., Akl, E. A., Brennan, S. E., Chou, R., Glanville, J., Grimshaw, J. M., Hróbjartsson, A., Lalu, M. M., Li, T., Loder, E. W., Mayo-Wilson, E., McDonald, S., ... Alonso-Fernández, S. (2021). Declaración PRISMA 2020: una guía actualizada para la publicación de revisiones sistemáticas. *Revista Española de Cardiología*, 74(9), 790-799. <https://doi.org/10.1016/j.recesp.2021.06.016>
- Pareja, M. E. (2021). La concepción de la locura en el mundo Aymara. *Revista de Investigacion Psicologica*, 53-61. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8996377>
- Ponce, G. R., & Casazola, J. (2023). Fundamentos filosóficos de los derechos de la naturaleza: filosofía andina y filosofía de la liberación. *Revista Catalana de Dret Ambiental*, 14(2), 1-53. <https://doi.org/10.17345/rcda3671>
- Portugal, G. I. (2023). La Wilancha en Jesús de Machaca: tradiciones que delatan otras interacciones en torno al sacrificio en el mundo aymara. *Avá. Revista de Antropología*, (43), 104-124. <https://ojs.ava.unam.edu.ar/index.php/files/article/view/181>
- Rivera-Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis* (1.a ed.). Tinta Limón. <https://traficantes.net/libros/un-mundo-chixi-es-posible>

- Romero, V. (2006). El significado socio-comunitario y ecológico de los valores aymaras. *Punto Cero*, 11(12), 59-68. <http://www.scielo.org.bo/pdf/rpc/v11n12/v11n12a06.pdf>
- Sichra, I. (Comp.) (2004). *Género, etnicidad y educación en América Latina*. Morata. <https://repositoriointerculturalidad.ec/xmlui/handle/123456789/33430>
- Sierra, P. (2024). El pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui: propuestas andinas para transformar el mundo conociéndolo. *Valenciana*, 17(33), 193-222. <https://doi.org/10.15174/rv.v16i33.755>
- Valdivia, M. P. (2009). Cosmovisión aymara y su aplicación práctica en un contexto sanitario del norte de Chile. *Revista de Bioética y Derecho*, (7), 1-5. <https://doi.org/10.1344/rbd2006.7.7870>
- Vizcarra, E., Tipula, F., Yana-Salluca, M., Montesinos, J., & Cueva, M. (2024). Interpretation of Nature Fauna and Flora in the Agricultural Culture of Aymara People: A Qualitative Study. *Estudios Evolutivos en Cultura Imaginativa*, 1952-1967. <https://doi.org/10.70082/esiculture.vi.1889>
- Zerda, M. M. (2019). Factores protectores de envejecimiento patológico en la cultura aymara. Estudio con personas mayores de la ribera del lago Titicaca en La Paz, Bolivia. *Revista Kairós-Gerontología*, 22(1), 9-32. <https://doi.org/10.23925/2176-901X.2019v22i1p9-32>