

SENTI PENSA RES

EL CO-RAZON-AR
DE LAS FILOSOFÍAS
AMERINDIAS



Tomo III

De Yaya en la Isla de los
Valientes (El Caribe)
a Kóoch en el Chaltén
sagrado de los chónek
(Patagonia)

El Tiempo que Resta a. c.
Centro de Investigaciones y
Estudios Transmodernos
Editorial Praxis 2021



**SENTIPENSARES:
EL CO-*RAZON*-AR
DE LAS
FILOSOFÍAS AMERINDIAS**

**Tomo III.
De Yaya en la Isla de los Valientes (El Caribe)
a Kóoch en el Chaltén sagrado
de los chónék (Patagonia)**

Pedro Reygadas Robles Gil
Juan Manuel Contreras Colín
(Coordinadores)

**SENTIPENSARES:
EL CO-*RAZON*-AR
DE LAS
FILOSOFÍAS AMERINDIAS**

Tomo III.

**De Yaya en la Isla de los Valientes
(El Caribe) a Kóoch en el Chaltén sagrado
de los chónék (Patagonia)**

Reygadas Robles Gil, Pedro Reygadas (Coord.)

Sentipensares: El co-razon-ar de las filosofías amerindias. Tomo III. *De Yaya en la Isla de los Valientes (El Caribe) a Kóoch en el Chaltén sagrado de los chónék (Patagonia)* / Juan Manuel Contreras Colín (Coord.), 1ª ed. México: ETRAC-CIET-PRAXIS, 2021. 224 p.: 16.5x21 cm.

ISBN 978-607-420-290-8

Sentipensares: El co-razon-ar de las filosofías amerindias.

ISBN 978-607-420-293-9

De Yaya en la Isla de los Valientes (el Caribe) a Kóoch en el Chaltén sagrado de los chónék (Patagonia)

1. Filosofía. 2. Filosofía latinoamericana. 3. Filosofía amerindia. I. Título.

Primera edición, 2021

© Derechos reservados por

Pedro Reygadas Robles Gil y Juan Manuel Contreras Colín (coordinadores)

Tratamiento de imágenes: Ramón Portales, con apoyo de Hugo I. Portales, Lisette Gutiérrez, Ismael Mata (dibujos a lápiz). Portada: Hugo Portales.

ISBN 978-607-420-290-8 Sentipensares: El co-razon-ar de las filosofías amerindias.

ISBN 978-607-420-293-9 De Yaya en la Isla de los Valientes (el Caribe) a Kóoch en el Chaltén sagrado de los chónék (Patagonia)

Esta publicación fue aprobada a través de un proceso de dos dictámenes, a doble ciego, de pares académicos, con el objetivo de garantizar su calidad y pertinencia en la contribución a la generación y aplicación del conocimiento.

Índice

Introducción	7
Primera parte: sentipensares de El Caribe	
Capítulo 1. Yaya, cemíes, caciques, areito, tabaco y cohoba en el pensamiento taíno	17
Capítulo 2. Guna Yala: ecología del nainu, arte verbal y filosofía de los neg gunas dulemar	33
Capítulo 3. Ética, justicia y libertad en el cuerpo, la danza y la creación imperfecta wayúu	51

Segunda parte: sentipensares andinos

Capítulo 4. La protofilosofía andina y el sentipensar quechua-aimara	75
Capítulo 5. Yachay, la filosofía y el lenguaje quechua en Mejía Huamán	101
Capítulo 6. Juan Yunpa, filósofo andino	109
Capítulo 7. La imagen como discurso filosófico de Pacha en Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua y Waman Puma	121
Capítulo 8. La filosofía quechua	137
Capítulo 9. Yanantin y masintin: la unidad integral y sus compartes	153

Tercera parte: otros sentipensares del sur

Capítulo 10. Devenir y universo en la piel: diseño de los cuerpos pensantes de los juni kuin (kaxinawa)	163
Capítulo 11. Ñelë y jeguatá: el sentipensar de la palabra y el caminar guaraní	179
Capítulo 12. Srakisuum: cura, palabra y mando en el sentipensar mapuche del territorio	193
Capítulo 13. El sentipensar patagónico: el pueblo de los chónék (tehuelches) y el principio creador de Kóoch	211

Índice de cuadros

Cuadro 1. De la manifestación de Juyá-lluvia wayúu	55
Cuadro 2. Legisigno de la escritura wayúu	57
Cuadro 3. Los emblemas de las castas y su significado	59

Índice de figuras

Figura 1. Yócahu Bagua Maórocoti	30
Figura 2. Cemí Deminán Caracaracol	31
Figura 3. Duho de guayacán	31
Figura 4. El ciclo de los taínos según Robiou	32
Figura 5. Pictografía de Cueva del Hoyo de Sanabe, R. Dominicana	32
Figura 6. Costa y cordillera de San Blas (Comarca de Guna Yala)	49
Figura 7. Sergan mola tradicional con motivos de corales	50
Figura 8. Texto de la piedra aalasü	72
Figura 9. Territorio wayúu	72
Figura 10. Orfebrería Chavín de oro del águila harpía	97
Figura 11. Sitio Chavín de Huantar	97
Figura 12. Mapa de la cultura Chavín	98
Figura 13. Las líneas monumentales de Nazca	98
Figura 14. La figura del Mono, en Nazca	99
Figura 15. la Araña de Nazca	99
Figura 16. Regiones mochica en la costa de Perú	100
Figura 17. El dibujo del altar mayor del Coricancha	122
Figura 18. El mapamundi de Waman Puma de Ayala	132
Figura 19. Niña siendo pintada como kene kuin, en estilo pua kene (diseño cruzado) con motivo nawan kene	177
Figura 20. Itapejá y palmera pindó	191
Figura 21. Mapa del tupí-guaraní y grupos lingüísticos vecinos	192
Figura 22. Mapa de la reducción del territorio mapuche (araucano)	209
Figura 23. Representación de ngen-ngen	210
Figura 24. Representación de ngenumapu	210
Figura 25. Pintura rupestre de La cueva de las manos de Patagonia	223
Figura 26. Boleadoras	224
Figura. 27. Mapa de la Patagonia de 1775 por Juan de la Cruz Cano y Olmedilla	225

Introducción

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras

El presente libro recupera una muestra de conceptos de las filosofías originarias del continente que los *guna* de Panamá llamaron *Abya Yala*. Nos centramos en las regiones de El Caribe y de América del Sur, con acento en el pensamiento andino y el territorio del *Tawantinsuyu*. En el tomo I de la obra general a la que pertenece este texto discutimos en torno a las filosofías originarias, recuperamos los conceptos fundamentales de las mismas y exponemos los sentipensares del norte continental. En el tomo II tratamos el filosofar en Mesoamérica.

En este tomo III y final tratamos una muestra de culturas de El Caribe: los taínos de las Antillas; los *guna* de la actual Panamá, en Centroamérica; y los *wayúu* de Colombia-Venezuela, en Sudamérica. En la región de los Andes (septentrionales, meridionales y peruanos) exponemos algunos elementos de la filosofía andina y los antecedentes de la protofilosofía regional. Finalmente, comentamos otras filosofías del sur: la *juni kuin* (*kaxinawa*) de la región amazónica; la guaraní, que abarca la Selva Atlántica; la mapuche (araucana) que se extendió de Chile hacia la Pampa y la Patagonia, donde tratamos también la filosofía *chónek* (*aónikenk* o tehuelche). Dejamos fuera la región del parque y la llanura boscosa de Gran Chaco (1, 144,520 km²), pero en ella finalmente confluyen los guaraníes, que sí mencionamos.

En la sección andina se incluyen tres fichas personales: sobre Juan Yunpa (filósofo del inicio de la colonia), sobre Joan Santa Cruz Pachacuti y su dibujo del antiguo altar mayor inca de Coricancha, y una breve mención al mapamundi de Waman Puma (o Guaman Poma) de Ayala. La lógica de exposición del texto recorre el pensamiento de El Caribe hacia lo andino y hacia el resto del sur continental. El Dr. Mauricio Guzmán nos ayudó a revisar la ficha sobre los *juni kuin*, contamos con una contribución específica de Josef Estermann para la filosofía quechua y unas útiles notas de Silvia Rivera Cusicanqui.

En América del Sur, el proceso histórico permitiría ya pasar por completo la estafeta a los intelectuales de muchos grupos originarios, así como a los lingüistas, los etnólogos, los historiadores, los arqueólogos y los filósofos especialistas en cada pensamiento profundo, en cada lengua, en cada cultura y en cada región cultural dentro de una obra masiva. Existen o han existido especialistas como los siguientes, en quienes nos basamos: Robiou para los taínos; Turpana para los *guna*;

Finol y Paz Ipuana para los *wayúu*; Els Lagrou para los *juni kuin*; Viveiros de Castro para diversos pueblos amazónicos; León Cadogan, Luis G. Souza Pradella y Meliá para los guaraníes; Salas Astraín para los mapuche, etcétera. En especial en el caso quechua existe ya un conjunto de pensadores mestizos y originarios, que parten de las propias categorías, haciendo contribuciones filosóficas, lingüísticas, históricas y antropológicas que sin duda son ya y serán fundamentales en el diálogo de saberes, como Mario Mejía Huamán, Silvia Rivera Cusicanqui (aimara), Víctor Mazzi, Rodolfo Cerrón-Palomino y otros como David Sobrevilla, Víctor E. Díaz, Antonio Peña Cabrera, María Luisa Rivara de Cuesta o Néstor Godofredo Taípe, por citar algunos. A ellos se suman el texto de Luis Alberto Reyes (2009, 1ª ed. de 2008), que además de mayas y nahuas, trata sobre el pensamiento andino y Elisa Loncon para los mapuches.

El presente tomo se desarrolla en las siguientes vertientes básicas de información:

- 1) La filosofía de cada cultura y subárea cultural.
- 2) Fragmentos breves y auto-contenidos de obras filosóficas cuando los hay, que son casi siempre fuentes ya coloniales e incluso contemporáneas, pero que remiten al núcleo duro originario. Así como también, en su caso, mitos, narraciones, poemas, crónicas, etc., que indican algunos rasgos relevantes del pensamiento filosófico de cada tradición.
- 3) Imágenes ilustrativas de mapas, fotografías, arte, diseños y símbolos filosóficos, en cada caso.

En lo que respecta a las obras recomendadas sobre cada filosofía, incluso en varias fuentes, procuramos remitir a textos disponibles, en especial en México, en la red (que es de acceso cada vez más amplio), en las grandes bibliotecas, y privilegiar textos latinoamericanos o hispanos.

Pero antes de exponer cada filosofía, consideramos importante como parte de esta introducción presentar un bosquejo de lo que se ha dado en llamar el perspectivismo amazónico y amerindio en general, que nos permite ubicar algunos rasgos recurrentes del pensamiento regional. Aunque el perspectivismo no es sino un aspecto de la compleja reflexión filosófica continental.

El perspectivismo amazónico y amerindio

El brasileño Viveiros de Castro (2002, 2010 y otros) ha buscado que se reconozca la importancia de la ontología frente a la epistemología. En ese camino ontológico es fundamental la filosofía amerindia: en ella, en el centro —señala— no hay mate-

ria, sino forma y relación¹. Para comprender la ontología amerindia hay que rebarasar las oposiciones occidentales cultura/naturaleza, subjetivo/objetivo, realidad/representación, etcétera. Esa búsqueda ha dado lugar a lo que se conoce como el “perspectivismo amerindio”: la reflexión acerca de la concepción de numerosas culturas y filosofías, según la cual el mundo está poblado de seres con puntos de vista distintos y que se resume en cuatro puntos: perspectivismo, animismo, multi-naturalismo y el cuerpo “salvaje” en la pluralidad de perspectivas del mundo en la construcción de una diferente teoría de la alteridad.

1) El *perspectivismo*: se refiere a la capacidad de entidades humanas de ocupar un punto de vista, pero es inter-específico, más allá de lo humano occidental. Los amazónicos, sobre todo al noroeste del río, los *wari'*, los *juruna*, consideran que otras subjetividades no humanas que pueblan el universo (muertos, animales, dioses, habitantes de otros niveles cósmicos, plantas, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos, objetos, artefactos) ven a los humanos de modo diferente a como los humanos se ven a sí mismos. Los animales predadores, por ejemplo, ven a los humanos como animales predadores. Para los machiguenga que estudió Baer, una serpiente o un jaguar nos ven como tapir o pecarí que matan. Y en sus propias casas los animales (algunos de ellos, grandes predadores y presas de los humanos) se antropomorfizan, viven en forma idéntica a la vida de las instituciones humanas, son como personas: la forma es un envoltorio, una ropa; en ocasiones esas entidades son más personas que los mismos humanos.

Hay constantes “metamorfosis” en el mundo transformable y de predadores-predados del Amazonas. La mitología es una historia del tiempo que recoge un momento originario indiferenciado de animales y humanos (Levi-Strauss y Eribon, 1988, p. 193). Así, el mito anula y exagera la *diferencia* entre puntos de vista. La condición original evolutiva no es la animalidad sino la humanidad de humanos y animales: no se distingue la cultura de la naturaleza, la naturaleza se aparta de la cultura, los animales son exhumanos (Viveiros de Castro, 2002, pp. 355-356), lo que los hace estar dotados de perspectiva, en particular a los grandes predadores de cada cultura (el jaguar, la anaconda, el águila harpía, etc.). La humanidad es una condición no una especie (Descola, 1986, p. 120). El concepto de persona es anterior y lógicamente superior al concepto de humano, donde “humano” no es en estricto una sustancia, sino una relación. La “personalidad” y la perspectividad es “cuestión de grado, de contexto y de posición, antes que propiedades distintivas

1 Aclaremos, sin embargo que ni siquiera el nombre “ontología” es plenamente adecuado para nuestras filosofías originarias, que presuponen el ser y focalizan el estando-haciendo, el proceso, como hemos repetido.

de tal o cual especie” (Viveiros de Castro, 2010, p. 37-38). Por otro lado, lo humano/no humano está al interior de cada existente. En donde, en contraste con la frase de Saussure, ha de decirse “el punto de vista crea el sujeto” —no el objeto— y el punto de vista está en el cuerpo (pp. 49-50).

El mundo en la filosofía, en el sentipensar continental de *Abya Yala* “está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista: todos los existentes son centros de intencionalidad, que aprehenden a los otros existentes según sus respectivas características y capacidades” (Viveiros de Castro, 2010, p. 3). Es decir, todo en el universo está dotado de mente.

En esta filosofía el mito para Viveiros de Casto es el “punto de fuga del perspectivismo”. Remite a un “estado del ser en que los cuerpos y los nombres, las almas y las acciones, el yo y el otro se interpenetran, sumergidos en un mismo medio, presubjetivo o preobjetivo” (p. 49).

El perspectivismo supone una diferente filosofía del lenguaje, más allá de la representación y de la referencia analítica:

El problema del perspectivismo amerindio, pues, no es encontrar la referencia común (por ejemplo, el planeta Venus) a dos representaciones diferentes (“la Estrella de la mañana” y la “Estrella de la tarde”), sino por el contrario, el de contornearse el equipo que consistiría en imaginar que cuando el jaguar dice “cerveza de mandioca” está haciendo referencia a la “misma cosa” que nosotros, simplemente porque quiere decir “la misma cosa”. En otras palabras, el perspectivismo supone una epistemología constante y ontologías variables (multinaturalismo): las mismas representaciones, otros objetos; sentido único, referencias múltiples. (p. 57)

Ahora bien, cabe comentar —distanciándonos un tanto de Viveiros de Castro— que si contemplamos Grecia Antigua, Europa antigua e incluso las diversas perspectivas actuales podemos encontrar muchos aspectos que no son tan diferentes en las costumbres y creencias. Europa no es un monolito de creencia única coincidente con su *main stream*, su corriente dominante. De modo que podemos establecer algunos acercamientos interculturales.

Por otra parte, Els Lagrou (2012: p. 95) considera el perspectivismo también desde las técnicas formales de “pueblos con diseño” como los *juni kuin*, que “permiten al espectador cambiar de punto de vista”. Donde los “quimeras abstractas” (Severi) crean una “tensión entre lo que está dado y lo que no está dado

al ver una imagen”. A partir de lo mínimo, se “supone un involucramiento real del mirar con la imagen”:

las diferentes características formales de la composición de los dibujos constituyen técnicas de focalización del mirar cuyo efecto kinestésico consiste en absorber al observador para dentro del espacio gráfico, haciendo desaparecer la opacidad de la superficie y produciendo movimiento y profundidad en el espacio perceptivo. La línea produce la transparencia de la piel, produce caminos y se abre para la percepción de figuras dentro del dibujo.

2) *Animismo*: es una condición de las filosofías que permite unirse al kosmos porque *todo* está dotado de vida en la mayoría de las filosofías amerindias, desde los *inuit* y los *hopi'sino* hasta los pueblos amazónicos. La naturaleza no es mera materia inerte, inanimada, como en la visión dominante de occidente y en las religiones cristiana, judía y musulmana. Nosotros preferimos utilizar el término vitalocentrismo, para desprendernos de la carga de los términos “alma” y “ánima” (*animus*). Y usar, en todo caso, la noción de centros anímicos.

Los animales y demás no-humanos dotados de alma ‘se ven como personas’, y por consiguiente, ‘son personas’; es decir, objetos intencionales o de dos caras (visible e invisible), constituidos por relaciones sociales y existentes.... El problema filosófico es lo que esas personas ven (Viveiros de Castro, 2010, p. 35). El presupuesto fundamental es que “otros seres que los humanos son personas (p. 67).

3) *Multinaturalismo*: el prespectivismo supone universalidad del espíritu y diversidad de los cuerpos. Visión que se coloca frente al contrario occidental: universalidad del cuerpo y diversidad del espíritu, objetivo de la sustancia, y subjetivo de la mente y el significado (Viveiros de Castro 2002, p. 349).

En esta visión naturaleza y cultura no son regiones del ser, sino que son puntos de vista, perspectivas móviles, configuraciones relacionales. Existe un multinaturalismo ontológico.

4) El *cuerpo “salvaje”* está inserto en ese mundo de perspectivas y de almas, forma parte de él. Lo hace en una filosofía donde la humanidad, la animalidad y la divinidad son distintas a occidente. El cuerpo es opaco. En la perspectiva amerindia, el cuerpo no es algo innato como en Europa, sino transformable, porque lo dado de antemano es el alma. Todos tenemos almas en el continuo socioespiritual

y los cuerpos se hacen (Viveiros de Castro, 2010, p. 30); es decir, unidad del espíritu y diversidad de los cuerpos (p. 34). Existe una continuidad metafísica porque el espíritu es universal y una discontinuidad física de los cuerpos específicos (p. 67) entre las especies de existentes.

En el trabajo de los cuerpos, el chamanismo permite atravesar las barreras corporales entre las especies y adoptar diversas perspectivas (p. 40): toma el punto de vista de lo que es preciso conocer (p. 41), como acontece en la extensa tradición del nahualismo, del teriantropismo.

Es clara la diferencia en la concepción griega y amerindia sobre la naturaleza, como nos instruyen Viveiros o Descola. La naturaleza en Heidegger —por ejemplo— es causada por nuestro involucramiento con ella. El ser de la naturaleza es la condición de sus posibilidades. En Amerindia no es objetiva, desconectada, sino interconexión de seres no humanos con intencionalidades y agencia semejantes a la nuestra, capaces de adoptar un punto de vista, activo. La cultura es universal, la naturaleza es particular. Lo que aparece para unos como naturaleza bien puede ser cultura para otros.

Por otra parte, Viveiros de Castro ha propuesto varios ensayos filosóficos más desde la etnografía amazónica y en un horizonte opuesto a la colonialidad del saber. Entre ellos se encuentran sus destacados ensayos sobre *Metafísicas caníbales* y *Desde el punto de vista del enemigo*. En ellos va a la raíz del reconocimiento de una teoría indígena, de una filosofía propia, de la indigenización de la modernidad. En ellas construye además una perspectiva diferente de lo otro, de lo antropológico y una filosofía diferente, originaria, que embona con la “geofilosofía” de Deleuze y Guattari. En ella, mientras para occidente el sujeto es un objeto insuficientemente analizado, para Amerindia, el objeto es un sujeto insuficientemente analizado (todo es sujeto); en esta gnoseología, hay que personificar para saber, aun el artefacto indica un sujeto (p. 42). En el continente originario, se constituye no sólo otro pensamiento, sino otra imagen del pensamiento mismo (p. 64). Hay otra perspectiva del concepto y una filosofía en donde es fundamental el equívoco y la equivocidad frente a lo unívoco (no frente a la verdad). Como en Deleuze y Guattari, se trata de “la filosofía entendida como la práctica etnoantropológica *sui generis* que consiste en crear conceptos” (p. 79) y de la descolonización permanente del pensamiento, leyendo a los filósofos a la luz del “pensamiento salvaje”. Aunque no podemos dejar de volver a señalar que la construcción filosófica de occidente no es monolítica y presenta también acercamientos hacia la concepción de *Abya Yala*, todavía hoy y en especial en sus fuentes. Tampoco podemos omitir que algunos pensadores como Reynoso (2015, opuesto también radicalmente a

Whorf y al relativismo, a la hermenéutica de Geertz, al pensamiento de Varela, a la versión de la complejidad de Edgar Morin y de Capra, a usos diversos de Foucault, Derrida y Deleuze) hacen críticas descalificadoras totales al perspectivismo de Viveiros de Castro, Descola y Latour, que sin duda tendrá puntos válidos, pero difícilmente se puede refutar la verdad de numerosos plantamientos, investigaciones y descubrimientos perspectivistas. Por eso los exponemos, aunque preferiremos ser descriptivos.

El perspectivismo evidencia en lo filosófico consecuencias ontológicas y epistemológicas de que el continente originario asigne alma y mente a todo en el universo, que todo lo considere sujeto, que no haya una discontinuidad Naturaleza-Cultura y que la imagen corporal sea peculiar a cada cultura, distinta a occidente. Son consecuencias filosóficas clave como los son también el hecho de partir del sentipensar o co-razon-*ar* en lugar de partir de la sola razón, el tener una ontología vitalista, el considerar la intersubjetividad del yo-tú, el privilegiar la escucha y el diálogo, el considerar un principio integral que explica el kosmos, el valorar otro principios del conocer y del siendo, el considerar lo no ordinario (ecúmeno y anecúmeno), el tener peculiares concepciones del tiempo y la trascendencia de tiempos y espacios, el considerar un eje del mundo, el poner en el centro la comunidad y la unidad con el kosmos, etcétera.

Lectura recomendada:

- Viveiros de Castro, E. (2002). Capítulo 7. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. En *A inconstancia da alma salvagem: e outros ensaios de antropologia* (pp. 345-400). Sao Paolo: Cosac & Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales*. España: Katz.

Otras referencias

- Descola, Ph. (1986). *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar*. París: Maison des Sciences de l'Homme.
- Eribon y Levi-Strauss, C. (1988, 1990): *De près et de loins. De cerca y de lejos*, entrevistas con Claude Levi-Strauss. Madrid: Alianza.
- Reynoso, C. (2015). *Crítica de la antropología perspectivista*. Viveiros de Castro. Philippe Descola. Bruno Latour. SB Editorial. E-book.

Primera parte
Sentipensares de El Caribe

Capítulo 1

Yaya, cemíes, caciques, areito, tabaco y cohoba en el pensamiento taíno

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras, a partir de Robiou

Se cuenta que *Cáicibo* tuvo una visión de la ocupación europea: vio gentes vestidas que terminarían con sus descendientes. Así fue, aunque Las Antillas y El Caribe (de *Cari*: “isla de los valientes”, “gente fuerte”¹) constituyen la gran región marítima de *Abya Yala*, no podemos recuperar gran cosa de su filosofía originaria, en tanto la población fue eliminada muy temprano por la guerra de ocupación europea, que empezó precisamente con la llegada de Colón a *Guanabani*, avanzando en su exterminio desde el inicio de la primera mitad del siglo XVI.

La cultura actual de varios países caribeños es producto del desarrollo europeo en América, de las culturas africanas de los esclavos y de vestigios de los pueblos originarios. Daremos, de cualquier modo, algunos detalles de la cultura taína, proveniente tal vez de los *arabuaecos*. La lengua taína es de la familia *arawak*. El nombre “taíno”, quizá una autodenominación proveniente de *-taí*: “bueno”, “noble”, “pacífico”, más el sufijo pluralizador de gente *-no*, en una voz que usaban los taínos frente a los españoles para ser distinguidos de los indios flecheros; fue esta, irónicamente, la asignación española, pero el nombre pacífico no los libró de la matanza y de la filosofía del *Ego conquiro*.²

La población se desarrolló desde el siglo VIII en las Antillas Mayores —en realidad, herederos de una tercera oleada a El Caribe, desde 300 años antes de la era común hasta cerca del 1300 *e. c.*—, hasta ser violentada drásticamente con la invasión europea. Los taínos son un grupo próximo a los *caribes*, quienes llegaron más tardíamente a las islas. Su población quizá es procedente del Amazonas, de Guayana y Venezuela, manifestando otro de los importantes continuos culturales de *Abya Yala*. A estos pueblos debemos contribuciones a las voces del mundo como *tabaco* (que empleaban ceremonialmente, según detallaremos adelante) y otros vocablos del castellano que vale la pena ubicar en su contexto taíno origina-

1 La colonialidad y el DRAE asignan a Caribe significados peyorativos, y de ellos se derivó al parecer también la palabra caníbal.

2 Para el taíno moderno véase, por ejemplo, <http://www.taino-tribe.org/tsdict.html>. Para la rebelión taína, puede consultarse la publicación abanderada por Robiou para el 5° centenario del levantamiento, ya que el texto más conocido de Rouse tiene una posición más bien enmascaradora del exterminio.

rio (como batata, caimán, caníbal, carey, colibrí –también, onomatopéyicamente, *zum-zum-*, guajiro, sabana, tiburón).

El poblamiento de El Caribe, con los *guanahatebeyes* y luego los *siboneyes* (“habitantes de cuevas”), viene de más de cuatro mil años antes de la era común y continuó por cerca de mil quinientos años. Al momento de la guerra europea, los taínos de más alta cultura (Rouse, 1993) habitaban en las llamadas islas de La Española (*Quisqueya* –“Madre de las tierras”, quizá de raíz maya-táina–, Haití-República Dominicana) y Puerto Rico (*Boriken*, vocablo que identifica a los “boricuas”), y habían desplazado ya a los *siboneyes*; al oeste se encontraban en Cuba oriental y parte de Jamaica (ocupada también por *macorixes* y *ciguayos*), así como hubieron algunos que llegaron a asentarse en Bahamas. Más los que habitaban islas más pequeñas – las Vírgenes y algunas de Sotavento– al este.

Rouse sostiene que al momento del contacto europeo existían, conforme a la información lingüística, cultural y biológica, tres grupos étnicos: los guanahatebeyes en el oeste de Cuba, los caribes insulares en el sud-oeste de las Antillas menores, y los taínos propiamente en las Antillas mayores y las Bahamas; estos últimos habrían migrado desde el valle del Orinoco y Sudamérica cerca del 2000 *a. ec.*

Los taínos eran productores agrícolas, eran también recolectores de frutos silvestres, pescadores y marginalmente cazadores, actividades en las que empleaban arco y flecha, piedras, macanas, lancetas arrojadas con propulsores y trampas, además de cazar roedores mediante quema y perseguir iguanas (otra voz táina).

Utilizaban puntas de espina de pez raya, astillas de hueso de manatí (*Manatusp.*) o madera del copey (*Clusia rosea*), anzuelos de hueso o concha de tortuga. Además usaban redes de algodón silvestre –*nasas*. En el mar usaron el pez *guaicano* (*Eucheneis naucrotus*), la rémora, que se adhería a otros peces mayores.

El lugar de siembra táina se denominaba *conuco*. Sembraban en montículos, ayudados por el hacha pulida con mango de tronco de palma o madera, y pullón (*coa* con punta endurecida sometida al fuego). Cultivaban yuca (*Manibot esculenta*) que comían en *cazabe* (producto del rallado de yuca, escurrida en costales, puesta en cazuelas planas –*burenes*– y tostada como pan seco) como alimento principal, así como en bebida agria o dulce. Comían también “ajes” y papas (*Ipomoea batatas*) tostadas. Manejaban también raspadores de concha. El sistema de roza-quema se utilizó para el maíz (*Zea mays*), cuya voz significa “lo que sustenta la vida”; el maíz se plantaba en luna llena, cosechándose dos veces al año y comiéndose tierno, seco, en potaje y en bebida fermentada de *nikú*.

Compenetrados con su medio natural, los taínos cosechaban diversos frutos silvestres y cultivaban asimismo otras plantas. Empleaban también atados de

hojas secas, llamados *tabaco*, para quemar como incienso en ceremonias, colocándole una caña hueca y aspirando por el otro extremo. El *tabaco* fue central en su cultura ritual y mágico-curativa, así como también se empleaba para el placer y el cansancio tras las caminatas. El rapé —polvo de tabaco— formaba parte de la mezcla alucinógena de la *coboba* (la especie criolla original de tabaco era en sí misma un enteógeno).

En la forma de vida, la *hamaca* (otra voz entregada al mundo) de algodón o maguey era la cama colgante taína, sujeta al extremo por *hicos* o cuerdas de *cabuya* (*Furcraea hexapetala*) o de henequén (*Agave sisalana*) y transportada en *jabas* (cestas). Las enramadas temporales bajo las cuales dormían en las *hamacas* durante los viajes, eran llamadas *barbacoas*.

Los taínos conocían las temporadas de lluvias, empleaban irrigación y acequias. Utilizaban el fuego para alumbrarse, para preparar el alimento, para la cerámica y para la fabricación de *canoas* pequeñas y grandes, hasta para 50 personas, que eran movidas por *nabes* (remos).

La *canoa* (voz que pasó al castellano y a otras lenguas, como también *piragua*’ o “barco largo”) era no solo una embarcación sino un símbolo mítico-filosófico: “un operador que el héroe *Guabayona* usa para unificar los opuestos vertical-horizontal, lo cercano-lejano, el oeste-este” (Robiou, 1992, p. 59).³

Domesticaron el *aon* (“perro mudo”), que comían, y los niños capturaban cotorras (*biguacas*: *Amazona ventralis*), que eran enseñadas a hablar. Emplearon jaulas para aves y estacas, cañas o bejucos para captura de las especies acuáticas en aguas superficiales tranquilas. También dormían a los peces con raíces majadas de *baiguá*, y apresaban manatíes para comida y usos varios, tortugas, crustáceos y moluscos, de los que aprovechaban las conchas.

Gracias a sus técnicas, los taínos producían un excedente agrícola que permitía un desarrollo artesanal. Eran alfareros y talladores de piedra, madera, concha y hueso. Fabricaban hachas de piedra pulida, cestería y tejidos de algodón silvestre con tinte de *jagua* (*Genipa americana*) y *bija* (*Bixa orellana*). Los tintes eran también empleados en la pintura corporal: amarillo achiote, azul añil, blanco, rojo y negro de las caras y los cuerpos casi desnudos, salvo ligas o fajas de hilos de algodón en piernas y brazos, y faldillas (llamadas *nagnas*, que es otra voz taína), de algunas mujeres casadas y a veces de algunos jefes. La pintura corporal era decorativa y también repelente de mosquitos.

En prácticas que seguramente tendrán alguna explicación cerebral-filosófico-espiritual, como la de los mayas, se deformaba el cráneo de los niños con ban-

3 Seguimos a Robiou y a Pané en lo general para la redacción del texto.

das de algodón y dos tablillas de palma, en el frontal y en el occipital, para anchar la frente. Se utilizaban además orejeras (*taguagnas*).

El pensamiento taíno se expresó tanto en la medicina herbolaria que refleja el conocimiento de la naturaleza como en el arte naturalista, abstracto o estilizado. Su lenguaje era altamente poético (el arcoíris, por ejemplo, era nombrado: “serpiente de collares”). En su arte es fundamental la escultura. En el juego, como en Mesoamérica el juego de pelota, destaca el *batú* (juego de pelota de goma –desconocida por los españoles–, hecha de raíces y yerbas, que se golpeaba con el cuerpo –menos manos y pies–, o rebotando contra el *yuke* o cinturón ceremonial grabado con símbolos sagrados para evitar dejarla caer). En la fiesta sobresalen los *areitos* (fiesta de bailes y cantos fraseados coralmente).

Utilizaban en los *areitos* instrumentos como las maracas de madera o higuero, el *mayohabao* (tambor) y trompetas de caracol, ocarinas de barro, flautas de caña o hueso, así como el sonido de semillas como sonajas en los adornos corporales. El *areito* se complementaba con los relatos de hechos y hazañas. Era un mecanismo de cohesión e identidad con funciones amorosas, de duelo, guerra, religión, llanto. Era usado en bodas, aniversarios, ritos. Era también mecanismo de transmisión de los mitos. Entre taínos, dar a otro una canción era un regalo precioso, una conexión con el mundo de los espíritus.

En la escultura se fabricaban monolitos de aros e instrumentos rituales (de la *coboba*, empleada para la comunicación espiritual), pero tienen un lugar aparte las representaciones de *cemíes* (llamados eurocéntricamente ídolos) y de los bellísimos *dubos* o asientos ceremoniales.

Los *cemíes*, que recrea en su literatura Lezama Lima, podemos clasificarlos, según Robiou (1992), en tres tipos de *cemíes*:

- 1) del parto,
- 2) de las lluvias y
- 3) de los sembrados, los más populares, los trigonolitos, relacionados con la fecundidad.

Pero Pané (1932, p. 59-60) reseña que “hay algunos que hablan; otros que hacen nacer las cosas de comer; otros que hacen llover, y otros que hacen correr los vientos”. Hace mención también al “parto de mujeres preñadas” y a que estos *cemíes* “extraen los médicos del cuerpo”. Otros tienen “forma de nabo, con las hojas extendidas por tierra”.

Para la escultura, los taínos tallaban el granito, la diorita, el basalto, el mármol y la serpentina, así como varias maderas (como guayacán –*Guaiacum officinale*– o caoba –*Svietenia mahagoni*–) y los huesos de manatí, fémures y cráneos humanos.

En su estética orgánica consideraban la adaptación al entorno, el color y las vetas, así como el pulido. También fabricaban amuletos y collares (de piedra, caracol y colmillo). Además convertían en piezas artísticas muchos objetos cotidianos como manos de morteros, vasijas, hachas, etcétera.

Se consideraba que el *cemí* (*Ꞥeme*, *Ꞥemi*) influye en la vida y el entorno natural, compartiendo espacio con los humanos e incluso reproduciéndose a través de ellos. Era una representación divina: ente mítico, fuerza natural, espiritual y antepasado divinizado. En la estética taína al arte se le atribuye una función performativa útil: tallar con maestría para lograr reflejar lo mejor posible la representación del *cemí* y en razón de ello, aumentar la efectividad emotiva de vínculo con los creyentes y el desempeño adecuado de sus propiedades espirituales.

Filosóficamente consideraban varias fuerzas operantes en los *cemies*. Entre ellas, la dimensión ética: el representante del bien *Yukijú*—habitante del monte NE—opuesto al mal de *Juracán*—habitante de las hoy Islas Vírgenes, origen de los ataques de los Caribes y de los huracanes. La voz huracán significa en taíno “centro del viento” (de *hura*—“viento”— y *ca’n*—centro—).

Los taínos consideraban la vida después de la muerte y dejaban por ello alimentos y agua junto a las tumbas; en ocasiones se enterraba a la esposa de un cacique fallecido. Tenían diversos rituales reseñados por fray Ramón Pané, durante los cuales sostenían que los muertos hablaban. Mucho de lo que sabemos de las costumbres, la religión y el pensamiento taíno se debe a su *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, que fuera en 1496 el primer tratado sobre *Abya Yala*, basado en la cultura taína de La Española, escrito por encargo de Cristóbal Colón, en esa común dualidad colonial de conservación y exterminio.

Mientras los *cemies* habitaban el *Turey*, los muertos—que carecen de ombli-go— iban al *Coaybay* y sus *opías* (especie de espíritus, habitantes de los árboles), reclusos en el día, salían de noche a comer guayabas (“guabaza”, en Pané). Además los *cemies* eran importantes especies de fuerzas personificadas, pues cada *cacique* tenía un *cemí* particular.

La dimensión suprema y protectora espiritual se asignaba a *Yúcabu Bagua Maórocoti* (transcrito también como *Yocabu Vagua Maorocoti*), “Entidad, agente o ‘espíritu’ de la yuca y del mar, ser sin antecesor masculino”⁴. Ser máximo que resi-

⁴ Los distintos autores ponen diferente grafía y acento. Su nombre ordinario es *Yocabú*, *Yúcabu* o *Yucabú-Guamá* (*Guamá*, “señor”), probablemente luego *Bagua* y *Maórocoti*: “yuca”, (-*bu*, sufijo nominalizador, probablemente de valor protofilosófico), “mar” (*bagua*) y “sin abuelo o antecesor masculino” (*ma*, “sin”-*óroco*, “abuelo”-*ti*). El cubano Arrom (1967) indica que la grafía I=Gi=Y es equivalente y que debe ponerse prosódicamente el acento en la “o” de *Yócabu* (“Espíritu de la Yuca” o “Yucador”, el dador del alimento diario, lo que

de en el cielo, invisible, inmortal, sin principio ni fin, importante en la agricultura y representado en trigonolitos generalmente antropomorfos con la boca abierta, que se enterraban en los plantíos (simbolizando la avidez por los nutrientes).⁵ Es entonces señor de la yuca y del mar (fundamental para los taínos), de valor masculino, hijo de *Atabey*, la Madre de las Aguas y protectora de las parturientas, de valor femenino. Es decir, no tiene inicio, pero tiene una madre. En la zona caribeña la dualidad masculino-femenino es muy relevante, incluso en la mitología y la diferencia de lengua de acuerdo al género (véase el mito de las primeras mujeres, en los fragmentos de texto).

Quizá el dios de la yuca revela un avance filosófico y también de unificación religiosa y política, marcando la aparición de estamentos antes de la llegada española, según Veloz Maggiolo (REEA, 5, p. 331).

La principal ceremonia taína era la de la *coboba* (Robiou, 1992, p. 63): inhalación de polvos de enteógenos de *Anadenanthera peregrinay* (árbol de *cojobna*) con conchas de caracoles quemados y rapé, para lograr el trance de comunicación con los *cemíes*, previo vómito ritual con ayuda de una espátula para evitar indigestión (el cultivo de la *Piptadenia* permitía producir los polvos para la *coboba*). El polvo alucinógeno se colocaba en el plato en la cabeza de los *cemíes* de la *coboba* y se inhalaba con unos canutos en Y que entraban en las narices. El *cacique* de la aldea era encargado de tocar el tambor *mayohabao* y luego consultaba al *cemí*. La gente, en cuclillas, seguía el ceremonial para rendir honor a los *cemíes*, a los muertos o conocer el porvenir. Además de en las predicciones, se usaba la *coboba* en las guerras y en los rituales de la salud.

La kosmogonía de la creación taína es explicada por Robiou a partir de un esquema de círculos concéntricos: al centro reside el concepto filosófico central *Yaya*: el comienzo, sumo espíritu, esencia, causa primera de la vida (Robiou, 1992, p. 75).

Así, *Yaya* está rodeado primero por tres ciclos míticos –Yayael-Deminán Caracaracol-Guahayona–, y luego por otros tres en los que se representa la doble oposición de la mitología.

refrenda la relevancia filosófica de la comida, del sustento, en gran parte de Amerindia). La variación “o” y “u” es la del español del siglo XVI.

⁵ Marcio Veloz Maggiolo ha intentado reclasificar y pensar estas representaciones, que parecen haber migrado de Santo Domingo a Puerto Rico y corresponder a la última etapa de poblamiento *arawak* (también hay en la isla San Vicente y el norte de Venezuela): *Los trigonolitos antillanos: aportes para un intento de reclasificación e interpretación*. Véase <http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/viewFile/REAA7070110317A/25542>.

Yayael, hijo de *Yaya*, fue desterrado cuatro meses (el tiempo del maíz). Se asocia a Orión, al agua terrestre horizontal y al número tres, la creación manifestada en expansión, que se originan del Uno y lo dual.

Deminán Caracaracol es líder de quienes robaron el fuego, el secreto del *cazabe* y el rito de la *coboba*. Es líder de los cuatro gemelos divinos (el cuatro es el número simbólico, también de la creación, de los puntos cardinales, de los elementos). En la mitología, gracias a él se derrama la calabaza que contiene el mar y los peces, y de su espalda surge una tortuga hembra (Robiou, 1992, p. 64).

Guabayona es el héroe cultural ya mencionado.

Según Robiou explica, los tres círculos exteriores a los círculos míticos, expresan también conceptos opuestos clave del sentipensar taíno: arriba-abajo contra abajo-afuera; balance contra desbalance; rebeldía de los héroes (sacrificio o muerte) contra la rebeldía de la naturaleza. En este proceso, la navegación en canoa permite la comentada comunicación interior-exterior, cercano-lejano. Además, en la mitología, la expansión taína la hacen cuatro mujeres que navegan en canoa.

A diferencia de la canoa, el laberinto representa un proceso iniciático interno, que debe ser interpretado para llegar al centro y comprender integralmente el universo taíno. En esta concepción, la ceiba era el eje del mundo (como en la tradición maya colonial). También constituía un conductor de energía y se le depositaban ofrendas. Debía pedírsele permiso para descansar y al dormir conectaba con el inconsciente en sueños curativos y proféticos. Al colocar la cabeza en el tronco daba respuesta a las consultas. Y en el nacimiento de un niño se sembraba una ceiba para garantizar su protección y conexión a la tierra. La mujer, por su parte, colocaba huevos en las grietas del tronco para ser fértil.⁶

Estas prácticas se ubican en una muy desarrollada concepción del espíritu contrastante con occidente. Los taínos participan de una ejemplar concepción de lo espiritual: el espíritu *-i'* es generalizado, *Naniki* es un espíritu o ser activo, cada persona viva tiene su espíritu o *goeiz*, se identifican hombre y mujer con su espíritu. Hay espíritu de los muertos y los mencionados espíritus de los árboles (*opías*): *i'*: espíritu; *operi'ito*: “espíritu de los muertos”; *i'naru*: “mujer” o “espíritu de mujer”; *i'ro*: “hombre” o “espíritu de hombre”. *Yaya* es el Gran Espíritu, y a través del regalo del canto y de la *coboba* se entra también en contacto con el espíritu. En ese talante, los taínos tienen el dicho “*Taino-ti'*”: “Que el Gran Espíritu bueno esté contigo!”.

6 Piénsese al considerar estas costumbres y kosmopercepciones en la actual neurobiología, en las terapias con árboles y bosques, en los estudios de Burr sobre los campos vitales de los árboles, en las fotografías Kirlyan del aura arbórea, en el pensamiento celta europeo.

Por otra parte, en el plano material, la lengua y filosofía política taína, la más elaborada en la región caribeña, heredó al castellano la voz “cacique”, dirigente (héroe ejecutor de un hecho extraordinario o poseedor hereditario del cargo por línea materna) de las unidades territoriales (cacicazgos) que agrupaban a varias *yucayeques* (aldeas), situadas predominantemente a orillas del agua y que alcanzaban hasta unos 600 habitantes. En 1492 existían en *Quisqueya* cinco cacicazgos. En una hermosa fusión política-arte, los caciques intercambiaban canciones como mecanismo de enlace con otros grupos y con su gente.

Simbólicamente, el cargo de *cacique* era distinguido con el *guanín* o disco pectoral de oro, con cinturones de algodón trenzado con cuentas de piedra y conchas, y con cintas para lucir en la cabeza (ambos, cinturones y cintas, con una *guaíza* o carátula al centro). En la tradición, en sus viajes, el *cacique* era transportado en una litera de madera y paja, y sus hijos eran llevados en hombros.

En la jerarquía político-económica y la división social, el *cacique* recibía la asistencia de principales llamados *nitainos* (grupo social del que provenían los caciques), mientras que la labor del campo y otros trabajos correspondían a los *naborías*. La función especializada de medicina y espiritualidad, de sabiduría, así como de memoria de la vida taína, era cubierta por el *behique* (o *bobique* —“bohuti”, “buhuitihu” en Pané—; también símbolo lunar, de la noche, de lo húmedo). El *behique* era tallador de diversos objetos rituales y de las figuras de los *cemies* a partir del diálogo con los árboles que se manifestaban a la gente como poseedores de un “esíritu”; era el filósofo o sabio taíno, en suma. En su preparación, según Las Casas, pasaba en ayuno cuatro meses o más, ingiriendo solo un bebedizo de yerbas.

Frente al cacique, de carácter solar, el *behique* se ligaba entonces a la luna y también a la astronomía, no solo a la medicina. La enfermedad entre taínos asociaba lo físico y lo espiritual. En la enfermedad opera la presencia de una sustancia que era obra divina para castigar al enfermo por incumplimiento de obligaciones. El *behique* conocía en trance la causa del mal. Efectuaba una representación, chupaba en el cuerpo del paciente, tosía y escupía carne (significando falta de oración o templo) o una piedra (que se guardaba). También entonaba canciones y tocaba el sonoro instrumento de madera llamado *mayohavan* por Pané.

En la agrupación familiar en la base de la organización social, los *yucayeques*, se formaban por unidades habitacionales de madera: *caneyes* caciquiles (en ocasiones rectangulares) con techos de dos aguas y marquesina al frente; y *bobíos* (o *eracras*) circulares de techo cónico y cañas sujetadas por *bejuocos* con techos de hojas de palma o paja, con un respiradero alto. En ellos podían vivir varias familias, pues las hijas casadas vivían en las casas de sus padres, dentro de una estructura poligámica.

La plaza o *batey* frente a la casa del cacique era el centro ceremonial o de reunión, al parecer orientada astronómicamente. El *caney* ocasionalmente fungía como templo y guardaba los *cemés*.

La mujer ocupaba un rol clave en la sociedad taína, además de que el poder se heredaba por línea materna, la mujer podía eventualmente ser “cacica”, se asociaba al barro, a la alimentación, y participaba en los cantos y danzas de los areitos. Cultural, lingüística y filosóficamente es relevante que como en otras lenguas caribeñas, la mujer de los taínos tenía su propio lenguaje (*eracra*: “casa”; *eiri*: “hombres”, por ejemplo).

Lectura recomendada

- Pané, Fray Ramón. (1932, original c. 1496). *Relación de Fray Ramón acerca de las antigüedades de los indios, las cuales, con diligencia, como hombre que sabe el idioma de éstos, recogió por mandato del Almirante*. Recuperado de: <http://digicoll.library.wisc.edu/cgi-bin/IbrAmerTxt/IbrAmerTxt-idx?type=HTML&rgn=div1&byte=10469679> (1° de enero 2011).
- Robiou, S. (1992). *Encuentro con la Mitología Taína*. San Juan, Puerto Rico: Punto y Coma.
- García, O. (2010). *Cuentos de los dioses Taínos: cómo se creó el mar Caribe*, ed. multilingüe. Bloomington, Indiana: Xlibris Corporation.

Otras referencias

- Arrom, J. (1967). *El mundo mítico de los taínos (Notas sobre el ser supremo)*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Rouse, I. (1993). The Taínos: Rise and Decline of People Who Greeted Columbus. Yale University Press. Comentario en Delle, J.A., (1993). “*The Taínos: Rise and Decline of the People Who Greeted Columbus* by Irving Rouse, Yale University Press, New Haven, 1992,” en *Bulletin of the History of Archaeology*, 3(2): pp.13–14. DOI: <http://doi.org/10.5334/bha.03205>
- Veloz, M. (s/f). Los trigonolitos antillanos: aportes para un intento de reclasificación e interpretación. REEA, 5, pp. 317-344. En <http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/viewFile/REAA7070110317A/25542>
<http://www.pueblosoriginarios.com/centro/antillas/taino/taino.html>
<http://www.jmarcano.com/mipais/historia/tainos.html>
http://www.salonhogar.com/est_soc/pr/tainos/contenido.htm
<http://www.jmarcano.com/mipais/historia/tainos2.html#top>
http://www.proyectosalonhogar.com/Enciclopedia_Ilustrada/Indios_Tainos.htm

Fragmentos de texto sobre los taínos

Relación de Fray Ramón acerca de las antigüedades de los indios, las cuales, con diligencia, como hombre que sabe el idioma de éstos, recogió por mandato del Almirante.⁷

Yo, fray Ramón, pobre ermitaño de la Orden de San Jerónimo, por mandado del ilustre señor Almirante, Virrey y Gobernador de las islas y de la tierra firme de las Indias, escribo lo que he podido averiguar y saber acerca de las creencias e idolatría de los indios, y cómo veneran a sus dioses, lo cual trataré en la presente relación.

Cada uno, al adorar los ídolos que tienen en casa y les llaman *cemíes*, guarda un modo particular y superstición. Creen que hay en el Cielo un ser inmortal, que nadie puede verlo y que tiene madre, mas no tiene principio; a éste llaman *Yocahu Vagua Maorocoti* y a su madre llaman *Atabex*, *Iermaoguacar*, *Apito* y *Zuimaco*, que son cinco nombres. Estos de los que escribo son de la isla Española, porque de las demás islas no sé cosa alguna, pues no las he visto. También saben de qué parte vinieron, y de dónde tuvieron su origen el sol y la luna y cómo se hizo el mar y dónde van los muertos. Creen que los muertos se aparecen por los caminos cuando alguno va solo, porque cuando van muchos juntos, no se les presentan. Todo esto les han hecho creer sus antepasados, porque ellos no saben leer, ni contar hasta más de diez.

Capítulo XVI: de lo que hacen dichos *bubitibus*

Cuando alguno está enfermo, le llevan el *bubuitibu*, que es el médico; éste es obligado a guardar dieta, lo mismo que el doliente, y a poner cara de enfermo, lo cual se hace así para lo que ahora sabréis. Es preciso que el médico se purgue también como el enfermo, y para purgarse toma cierto polvo llamado *cohoba*, aspirándolo por la nariz, el cual les embriaga de tal modo que luego no saben lo que se hacen, y así dicen muchas cosas fuera de juicio, afirmando que hablan con los *cemíes*, y que éstos les han dicho de dónde provino la enfermedad.

...

Cuando van a visitar a algún enfermo, antes que salgan de su casa toman hollín de los pucheros, o carbón molido, y con él se ponen negra toda la cara, para hacer creer al enfermo lo que quieran acerca de su dolencia. Luego toman algunos huesecillos y un poco de carne, y envolviendo todo aquello en algo para que no se

⁷ El original del opúsculo se perdió. “El almirante” es Cristóbal Colón.

caiga, se lo meten en la boca, estando ya el enfermo purgado con el polvo que hemos dicho. Entrado el médico en casa del doliente se sienta y todos callan; si allí hay niños los echan fuera, para que no impidan su oficio al *bubitibu*, no quedando en la casa sino (p. 61) uno o dos de los más principales. Estando ya solos, toman algunas matas del gueyo, anchas, y otra hierba, envuelta en una hoja de cebolla, media cuarta de larga; la de las matas de gueyo es la que toman todos comúnmente; amasada con la mano la reducen a pasta, y luego se la ponen en la boca por la noche, para vomitar aquello que han comido, a fin de que no les haga daño. Entonces comienzan a entonar el canto mencionado, y tomando una antorcha beben aquel jugo. Hecho esto lo primero, después de poco tiempo se levanta el *bubitibu*, va hacia el enfermo, que está solo en medio de la casa, como se ha dicho, le da dos vueltas, como le parece; luego se lo pone delante, le toma por las piernas, le palpa los muslos y de allí hasta los pies; después, tira de él fuertemente, como si quisiera arrancar alguna cosa; va a la puerta de la casa, la cierra, y habla diciendo: “Vete luego a la montaña, o al mar, o donde quieras”, y da un soplo como si despidiese una paja; vuelve de nuevo, junta las manos, cierra la boca; le tiemblan aquéllas (p. 62) como si tuviese frío; se las sopla; aspira el resuello, como cuando chupa la médula del hueso, y sorbe al enfermo por el cuello, el estómago, la espalda, las mejillas, el pecho, el vientre y por otras partes del cuerpo. Hecho esto comienza a toser, y a poner mala cara, como si hubiese comido alguna cosa amarga, escupe en la mano y saca lo que ya hemos referido que se puso en la boca en su casa, o por el camino, sea piedra o hueso o carne, como ya se ha dicho. Si es cosa de comer dice al enfermo: “Has de saber que tú has comido una cosa que te ha producido el mal que padeces; mira cómo te lo he sacado del cuerpo, donde tu cemí te lo había puesto porque no le hiciste oración, o no le fabricaste algún templo, o no le diste alguna heredad”. Si es piedra dice: “Guárdala muy bien.” Algunas veces, por estar cierto de que estas piedras son buenas y ayudan a parir a las mujeres, las tienen muy custodiadas, y envueltas en algodón, las ponen en cestillas, y les dan de comer lo mismo que a ellos; igualmente hacen con los cemís que tienen (p. 63) en casa. Si algún día solemne llevan mucho de comer, ya sean peces, carne, pan o cualquier otra cosa, ponen todo en la casa del cemí, para que coma de ello el ídolo. Al día siguiente, llevan toda esta provisión a sus casas, después que ha comido el cemí. Y así les ayuda Dios, como el cemí come de aquello, ni de otra cosa, porque el cemí es obra muerta, hecha de piedra o de madera.

Fuente: fray Ramón Pané, pp. 60-64.

Del origen del mar y los peces

... Dicen que fue tanta el agua que salió de aquella calabaza que llenó toda la tierra, y con ella salieron muchos peces; y de ahí dicen que ha tenido origen el mar...

Fuente: fray Ramón Pané, consultado en Robiou, 1992, p. 17.

Del origen de las mujeres

E igualmente tomaron a aquellas mujeres sin sexo de varón ni de hembra, y les ataron los pies y las manos, y trajeron el pájaro mencionado (*inriri cabu babayel*), y se lo ataron al cuerpo. Y éste, creyendo que eran maderos, comenzó la obra acostumbrada, picando y agujereando en el lugar donde ordinariamente suele estar el sexo de las mujeres y de este modo dicen los indios que tuvieron mujeres, según cuentan los más viejos.

Fuente: fray Ramón Pané, en Robiou, 1992, p. 29.

Cómo hacen y guardan los *cemíes* de madera o de piedra

Los de madera se hacen de la siguiente manera: Cuando alguno va de camino y le (p. 68) parece ver algún árbol que se mueve hasta la raíz, aquel hombre se detiene asustado y le pregunta quién es; el árbol responde: “Trae aquí un *buhitihu*; él te dirá quién soy”. Aquel indio, llegado al médico, le dice lo que ha visto. El hechicero o brujo va luego a ver el árbol de que el otro le habló, se sienta junto a él y hace la *coboba*, como arriba hemos dicho en la historia de los cuatro hermanos. Hecha la *coboba*, se levanta y le dice todos sus títulos como si fueran de un gran señor, y le dice: “Dime quién eres, qué haces aquí, qué quieres de mí y por qué me han hecho llamar; dime si quieres que te corte, o si quieres venir conmigo, y cómo quieres que te lleve; yo te construiré una casa con una heredad.” Entonces, aquel árbol o *cemí*, hecho (69) ídolo o diablo, le responde diciendo la forma en que quiere que lo haga. El brujo lo corta y lo hace del modo que se le ha ordenado, le edifica su casa con una posesión, y muchas veces al año le hace la *coboba*, cuya *coboba* es para tributarle oración, para complacerle, para saber del *cemí* algunas cosas malas o buenas, y también para pedirle riquezas.

... Los *cemíes* de piedra son de diversas hechuras; algunos hay que suponen sacados por los médicos del cuerpo de los enfermos; de éstos guardan aquellos

que son mejores para el parto de mujeres preñadas. Hay otros que hablan, los cuales son de figura de un grande nabo con las hojas extendidas por tierra, y largas como las de las alcaparras. Estas hojas se parecen generalmente a las del olmo; otras, tienen tres puntas y creen que ayudan a nacer la yuca; su raíz es semejante al rábano, la hoja tiene generalmente seis o siete puntas; no sé a qué cosa compararla, (71) porque no he visto alguna que se le parezca en España, ni en otro país. El tallo de la yuca es de la altura de un hombre. Digamos ahora de la fe que tienen en lo que se refiere a sus ídolos y *cemíes*, y de los grandes engaños que de éstos reciben.

Fuente: fray Ramón Pané, capítulo XIX, pp. 67-72.

Texto moderno del cacique Ca Ciba Opil*

Creo en Dios y su nombre dado por mis antepasados es *YaYa*; *Yocabú* es vida, tiene el poder sobre el espíritu y la materia, todos los *cemíes* le obedecen y le temen porque tiene toda la autoridad dada por *YaYa*. Creo que *Atabey* es mi madre, la madre tierra, a la cual volveré el día que *Maquetaurie*** venga por mí. Los *cemíes* son como los ángeles que obedecen al más grande, a *Semign* –Dios–, *Yaya*. Este sentimiento nos fue arrebatado, y hay que traerlo de este modo para que el pueblo entienda lo que creemos y se supone que todo aquel que siente verdaderamente como taíno tradicional crea así.

Fuente: recuperado de www.pueblosoriginarios.com

* Miles de taínos sobrevivieron en las montañas o se mestizaron, de ahí la existencia de cierta continuidad taína, como la del cacique Ca Ciba Opil.

**El señor de los muertos

Algunas palabras del diccionario taíno moderno

Batey: plaza ceremonial y juego de pelota sagrados.

Borike'n: Gran Tierra Del Valiente y Noble Señor.

Boya: espíritu marino.

Caguana: Madre de la Fertilidad.

Cemí: frente del Señor.

Cojiba: tabaco enrollado, mezcla ceremonial.

Cuey: objeto sagrado.

Cu': sitio sagrado.

Choreto: abundancia.

Dujo: asiento del jefe.

Eiri': hombres, en el lenguaje de las mujeres de los taínos.

Goeiz: el espíritu de una persona viva.

Guani': hombre noble.

Heketi: uno.

I': espíritu; *operi'to*: “espíritu de los muertos”; *i'naru*: “mujer” o “espíritu de mujer”;

i'ro: “hombre” o “espíritu de hombre”.

Ke': tierra.

Naca'n: centro.

Shingr: el río Amazonas.

Uicu': bebida fermentada ritual.

Yaya: Gran Espíritu o Creador.

Zuimavo: nombre de la Madre de los Espíritus de Tierra.

Fuente para el taíno moderno: <http://www.taino-tribe.org/tsdict.html>

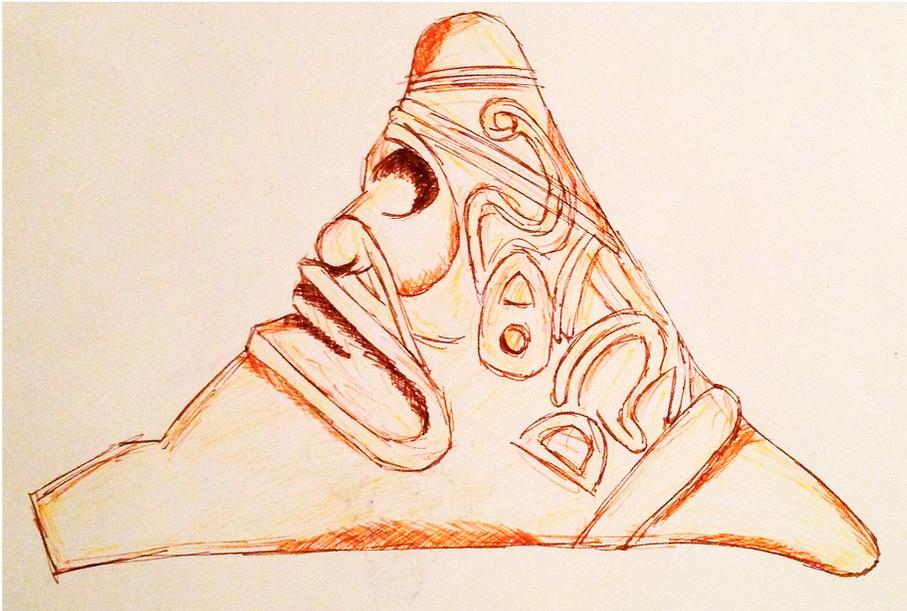


Figura 1. Yócahu Bagua Maórocoti
Fuente primaria: www.pueblosoriginarios.com



Figura 2. CemíDeminán Caracaracol



Figura 3. Duho de guayacán

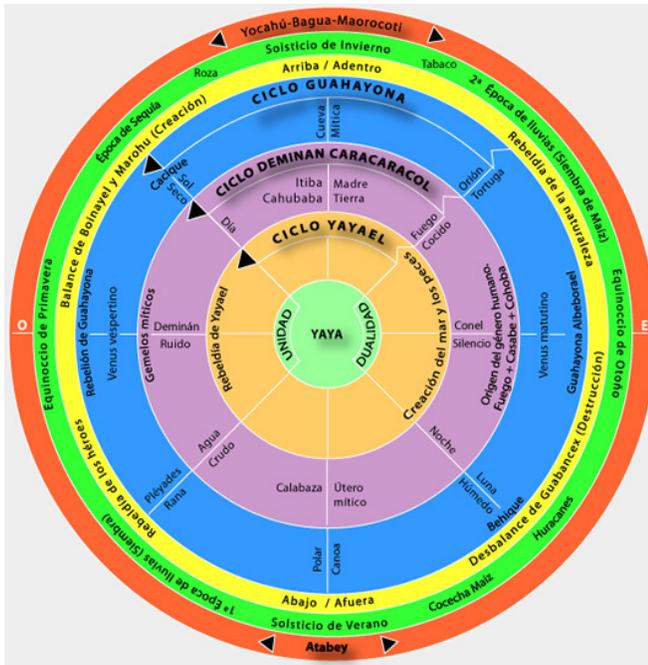


Figura 4. El ciclo de los taínos según Robiou
Fuente primaria: Robiou, 1992, p. 75

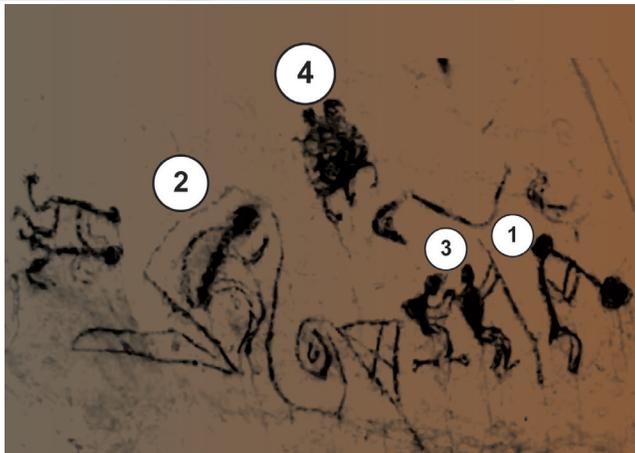


Figura 5. Pictografía de Cueva del Hoyo de Sanabe, R. Dominicana
1. Bayamanaco inhala coboba. 2. Deminán Caracaracol con la espalda encorvada. 3. Un hermano de Deminán Caracaracol le ayuda a librarse de la joroba. 4. La tortuga emerge de Deminán Caracaracol al abrir su joroba.

Fuente: Robiou, 1992, p. 64. En <http://pueblosoriginarios.com/mapas/mapas2.html> puede encontrarse el mapa de Haití y las islas vecinas en 1492, según Jacques Nicolas Bellin (1754).

Capítulo 2

Guna Yala: ecología del nainu, arte verbal y filosofía de los neg gunas dulemar

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras, a partir de Aristeydes Turpana

Los *neg gunas dulemar* (“hijos de la Madre Tierra”) o grupo *guna*¹ se ubican históricamente, en su propia tradición oral, como expulsados de Colombia para refugiarse en el Darién panameño y en el cerro *Tagarkuna* (*Tagarguna*). Después, por la presión colonial española, emigraron de nueva cuenta hacia sus actuales zonas de habitación en Panamá. Denominan su región como *Guna Yala* y el continente entero es nombrado por ellos como *Abya Yala*: tierra madura, tierra de sangre vital. La lengua *guna* (*tulekaya*, *dule gaya*) es una lengua Caribe, con algunos elementos *arawak* (lenguas de Guyana y Surinam, sobre todo), al igual que el taíno, de manera que se expresa un continuo lingüístico continental-caribeño.

La comarca de *Guna Yala* es como una gran tira de 10-20 km de ancho y corre por la costa atlántica panameña, entre la frontera colombiana de cabo Tiburón y un punto a 120 km de Puerto Colón. Comprende una gran extensión de tierra y mar, que abarca más de 365 islas de origen coralino. Su población censal asciende a 32,446 habitantes de 14 comunidades costeras y 60 islotes².

Históricamente, tras largos problemas, en 1925 los *guna* atravesaron una revolución. Ahora, la región de *Narganá* presenta una autogestión compartida, según sus propias normas administrativas y su propia economía, en la que no existe la propiedad privada y las comunidades reparten equitativamente los beneficios, pero se respetan derechos de posesión. La autogestión inicia con diálogos ambientales en los *onmaketnegan* (Congresos Locales). Y el manejo político general corresponde al *Congreso General Guna* (CGK). Cualquier institución ajena requiere permiso de las autoridades *guna* para desarrollar actividades en las islas y tierras del grupo. Pero no están exentos de la entrada del capital, del consumo e incluso del paso de la droga colombiana.

1 En noviembre 2011 se determinó el cambio gráfico de *Kuna* por *Guna*, así como el de de la “t” por “d”, como en *dulemar* y la alternancia “p” por “b” (como en *palu* por *balu*); es decir, se escriben ahora los sonidos sonoros oclusivos (b,d,g). También se encuentran grafías con “w” o con “u”.

2 En el censo 1990 hubo 34,044 habitantes en la comarca *Guna*, en el 2000, 32,446 y en el 2006, 36,848. Pero se calculaban unas 30,000 personas del grupo *guna* en las urbes (Valdés, 2006, pp. 95-96).

Los sabios *guna*

El grupo cuenta con un *Congreso General de la Cultura Guna*, de manera que tiene la gran ventaja frente a otros grupos continentales de contar con territorio, autonomía, gobierno propio y una institución colectiva que trasmite las costumbres, la lengua, las creencias, los conocimientos médicos y los métodos agrícolas.

Aunque en las últimas décadas el saber *guna* está en riesgo, los *guna* mantienen una gran cantidad de sabios, especialistas de diversas materias, que se asociarían en ocasiones al dominio del filósofo en occidente, en cuanto a la elaboración del pensamiento en sus respectivos ámbitos. Empezando por el hecho de que cada comunidad cuenta con un *saila*³ (autoridad desde la perspectiva *guna*, pero también especie de sacerdote y cantor, filósofo) que junto con sus colaboradores administra el desarrollo del pueblo:

... el *saila* es una autoridad moral, un poeta, un cantor, un sabio, uno de los depositarios de las tradiciones del País Dule. Carlos Figueroa, un dirigente de la Nación Pemán, de Venezuela, dijo: “*Nosotros los indígenas tenemos otro concepto de lo que es un Jefe de la Comunidad, porque un jefe de la comunidad no es un jefe, sino un servidor de los demás*” (Turpana, 2009, p. 69).

Aunque el *saila* es hombre, el grupo *guna* es matriarcal y realza la importancia de la mujer en la cultura. Se considera que la tierra es el vientre materno de donde nacen los humanos y hay una equivalencia mujer-“naturaleza”. La mujer en lenguaje chamánico es *punolo* (cacao) y el hombre *nusu* (gusano de mar).

La medicina *guna* –como señala Bernal D. Castillo, 2005– no es mera cuestión humana, es dada por *Bab Dummad* (Gran Padre) para el humano y viene desde el vientre de las madres. El aprendizaje del médico dura varios años siguiendo la enseñanza del *gana* (maestro), quien al final entrega el *burba* o secretos, que no deben ser divulgados a otras personas. El proceso es altamente complejo e individualizado, porque los *guna* poseen un médico para cada dolencia y en la curación deben viajar a través del cuerpo para encontrar la enfermedad con apoyo del canto. Cada uno debe aprender de memoria sus cantos. Cada chamán o *nele* tiene que conocer todos los elementos del “alma” en la que es especialista entre el conjunto de las “almas” *guna*, cuya caracterización conforma un peculiar núcleo filosófico. La labor del chamán conlleva en ocasiones trances de hasta semanas.

³ El plural *guna* es *sailagan*. A veces aparecen como *saklas* o *sabilas*.

De modo que en materia del uso de biodiversidad, los *guna* cuentan con un gran cúmulo de especialistas, varios de ellos con funciones médicas (Castillo, 2005, p. 6):

- *Inadule*, *inaduled* o *indurgan*; médico-botánico o fitoterapeuta, que cura enfermedades físicas y espirituales, especialistas en el uso de la biodiversidad. Es especialista en un *Igar* o canto terapéutico chamánico.
- *Inagana*, maestro o sabio que enseña a los *inadulegan* sobre los elementos científicos de la biodiversidad. Es el especialista de los tratados de la medicina *guna*.
- *Nele* o *nelegan*, vidente que tiene contacto con el mundo espiritual (por ejemplo en las ceremonias de curación con los *nuchugan* o muñecos tallados de madera) y de los sueños. También conoce las plantas y trata- dos para la cura de enfermedades.
- *Absoged*, especialista en el diagnóstico, controla y evita las epidemias en la comunidad, por el desequilibrio con el entorno.
- *Sigui gaed* es la partera, anciana, por lo general, responsable del cuidado de la gestación y del parto.
- *Igar wismalad*, son médicos tradicionales.
- *Naibe igar*, especialistas en curar mordedura de culebra.
- *Gar igar*, une los huesos.
- *Grugin igar*, especialista en tratamiento psicológico.
- *Sia igar*, especialista en elementos curativos y sacramentales del cacao.
- *Abisuagan*, especialista en cantos terapéuticos.
- *Gammdur*, especialista en las ceremonias del *inna* o *chicha*.

Estos sabios, como hemos señalado, no se improvisan. Para obtener los conocimientos se debe pasar por muchos años de estudios y cumplir con las normas de aprendizaje:

responsabilidad, moral y ética, ser obediente de su maestro y en el hogar, tener conocimiento del arte, es decir, aprender a confeccionar canastas y abanicos (artesanía) antes de iniciar sus estudios; porque las plantas medicinales solamente se cargan con canastas, por ser seres vivos y con espíritu, no se pueden usar otros materiales. Tener preparación física y mental, es decir, bañarse en medicina o plantas medicinales para fortalecer su espíritu. (p. 6)

Castillo señala que la autoeducación de los conocimientos ancestrales es fundamental en la tradición *guna*, a través de la cultura oral y el uso del lenguaje figurado. Turpana (2009, p. 70) indica además de los médicos, la complejidad de especialistas que intervienen en la cultura de los textos de la tradición oral. En la filosofía de la retórica no basta un retórico, sino varios con funciones especializadas en el desarrollo del canto del *saila namaked*:

- el *saila* en rol de cantor que conoce el *Bab Igar*;
- el *abinnsued* o respondedor que responde *degii* (“así es”), y es también un *saila*;
- el *argar* o descodificador, el hermeneuta que interviene al final, dada la carga de figuras retóricas;
- los *suaribgan* o vigilantes, que gritan: *nue itomarye/ gabidamalarke* (“pres-ten mucha atención/cuidadito con quedarse dormidos”); y
- el *gvebur* o auditorio oyente.

Es decir la retórica *guna* no es dual como en la dialéctica (proponente-oponente) ni aumenta solo el tercero del oyente o el auditorio universal retórico, ni considera la misma carga del rol que occidente, sino que supone: El Cantor (en vez del retórico o hablante) con toda la significación espiritual y sanadora del canto; El Respondedor activo (más que el oponente); incluye El Descodificador y su función metalingüística; El Vigilante, en una función común en diversos rituales, de garantizar la eficacia de la participación; y El Oyente. Es decir, se centra en el proceso colectivo y su garantía.

La ecología del *nainu* de *Guna Yala*

Si bien la entrada de costumbres occidentales, lo mismo que la práctica de producir desechos, dañan la vida tradicional y la naturaleza en *Guna Yala*, en especial en el mar, la cultura *guna* mantiene una estrecha relación con el kosmos y con el entorno ambiental, expresión de un saber sistemático histórico para el aprovechamiento de la región y de un elaborado saber espiritual asociado a ese entorno. De hecho, en los bosques vírgenes y en el propio mar se declaran sitios sagrados, donde se impide molestar a la naturaleza y se denominan *kalu* (*kalugan*, en plural).

De acuerdo a la cultura *guna*, cuando los sitios sagrados o los ecosistemas son trastocados, se producen epidemias o enfermedades en la comunidad. El mencionado *absoged* es el especialista encargado de dialogar a través de sus cantos con *Napguana* (la Madre-Tierra) para calmar y mitigar las enfermedades o epidemias.

Además del mar, el territorio *guna* cuenta con bosques de alcornoque, cativo y manglares (Castillo, 2005, pp. 8 y ss.). Los *guna* practican la pesca, el trabajo agroforestal y el cultivo de *nainu*, que significa “tierra propia” y remite a parcelas de policultivos y a una agricultura migratoria. Éste es un sistema de producción agroforestal tradicional *guna*: la administración agroecológica del terreno boscoso, el conocimiento en él de los ciclos de barbecho y la práctica de policultivos que se asemejan al propio bosque, en lo que tiene un sorprendente parecido con la productiva propuesta radical del recientemente fallecido Fukuoka (1978) para la “agricultura natural” en Japón.

Existen varios sistemas agrícolas de *nainu*. El *nainu* sigue un ciclo de conservación, hasta llegar a la etapa de *neg serred* (el bosque original), por un período de recuperación de 20 años o más.

En el *nainu* no se emplean agroquímicos, se utiliza el principio de “cero labranza”. Se emplea materia orgánica natural como abono. También se usan desechos provenientes de hormigueros, que deben estar a cierta distancia. El *nainu* se asocia a la propiedad individual y familiar. Supone gran conocimiento del suelo y las especies, del clima. De acuerdo a ese saber, el *guna* zonifica el terreno dentro del *nainu*, que en realidad es también la unidad de trabajo social básico de la comunidad. Una idea que lejos de ser parte del pasado, bien podría ser una parte de un futuro no capitalista mundial.

Nainu es entonces filosóficamente polivalente: propiedad (“tierra propia” individual y familiar), sistema de producción agroforestal, unidad ecológica de conservación, unidad de trabajo social. El *nainu* conlleva además una dimensión filosófica-espiritual. Los *sailagan* cantan que *Baba-Nana* (El Gran Espíritu), antes de enviar a la Tierra por primera vez a *Wago*, el primer ser humano, creó las plantas, los ríos, los animales, el aire, los árboles, toda la vida para que *Napguana* sea habitable (Herrera *et al* 2006, en Castillo, 2005, p. 5).

La agricultura actual *guna* indica el mestizaje, pero sigue los cultivos históricos también: los más importantes son guineo (plátano), yuca y maíz, pero también se cultiva ñame, arroz, aguacate, naranja, mango, guaba, guanábana, pejiballe y coco para exportación.

La conservación *guna* de la naturaleza se manifiesta a través de los cantos orales, en la memoria histórica, en la medicina tradicional, en los *dodoged*: cantos de reflexión y enriquecimiento de los saberes *guna*, que inculcan el valor cultural y natural de la vida en *Napguana*, de la flora y de la fauna. No se corta una planta sin pedir permiso. Cuando una planta medicinal se prepara, el *inaduled* invoca el *unaed* (espíritu de las plantas) o aconseja a la planta para la cura.

Como señala Bernal D. Castillo (2005), el manejo de la “naturaleza” entre los *guna* convoca lo que podemos llamar Ontología Vitalista: la ontología donde todo está vivo, la creación de los seres, del *burma* (viento), el *dii* (agua), el *soo* (fuego), los *sapinalamar* (plantas) y los *inmar durgan* (animales); desde los primeros seres humanos y desde la primera comunidad que aprendió la dimensión ética y moral, desde la Tierra y desde la muerte que resalta la vida.

Los *guna* tienen una consideración central por el Sol, *Tad Ibe* (*Dad Ibe*), semilla de fuego. La luna, por su parte, está ligada a la menstruación: *ammuka—pir’ria willa* (profundo remolino interior).

El concepto del *axis mundi* como *balu uala* (o *palu wala*, árbol de sal, árbol del mundo) del pueblo *guna*, remite al equilibrio entre *Napguana* y los seres humanos, en respeto y equidad, dentro de la producción comunitaria, para mejorar la vida de acuerdo al propio conocimiento, que estaba protegido en la copa del árbol *balu uala* y un día se esparció a todos los habitantes de la tierra (Castillo, 2005, p. 5).

Cada *guna* es de algún modo productor, artesano y científico que sabe explotar los recursos de su entorno de manera sustentable. El Congreso busca mantener el equilibrio ecológico y la biodiversidad, que se asocia a la concepción profunda de la vida. De acuerdo a ella, *Muu* es la placenta, *Muu* es las entrañas de la tierra, *Muu* es la tierra original que solo da bienes y es el fondo marino.

La ecología del mar *guna*

Los *guna* entienden su nacimiento y vida en asociación con el agua (Martínez, 2003). Cada persona conoce lugares secretos donde abunda una determinada especie de peces: los *ya* (“agujero”) y éstos son parte del conocimiento familiar.

En la lengua *tulekaya* (*dule gaya*) —nos dice Martínez— la acción de atrapar los peces depende de la técnica empleada: *ua makeke* (cazar el pez con arpón, en un término igual al de la caza), *saki mie* (tirar la red), *ua kae* (agarrar el pez), y *ua soe* (pesca con anzuelo).

Para los *gunas*, señala la autora, un hombre sabio es aquél que se dedica a la agricultura y a la pesca. La oralidad mantiene un *igar* (canto) que recuerda la creación mítica de los recursos marinos:

Debajo del mar, en el cuarto nivel del universo, donde vive *Muu*, existe un mundo paralelo. En este lugar hay islas habitadas por sirenas, tiburones, pulpos, pargos, rayas, etc., gobernados por sus respectivos jefes. También hay un río salado (*Osiskun dinar* o *Palu dinar*) donde abun-

da todo tipo de animales marinos. Cuando hay escasez de peces en las aguas de *Kuna Yala*, los que viven en *Osiskun Diuar* llegan a la superficie del mar a través de unos tubos (*cammu*)... Luego los vientos y las corrientes marinas les ayudan a repoblar los mares... Los tubos (*cammu*) corresponden a los remolinos (*piria*) que aparecen en algunos puntos del mar. En la primera etnografía moderna sobre *Kuna Yala*, el barón Erland Nordenskiöld (1928) sostiene que para los *Kunas* los remolinos (*piria*) son lugares sagrados. En ellos viven los *ponigana*, seres con cola de pez, o con dos cabezas y ojos debajo de los brazos. Son peligrosos, ya que se apoderan de la fuerza (*niga*) o del alma (*purba*) de los humanos (Nordenskiöld, 1928). Según Mac Chapin, para los *Kunas* los remolinos que se forman en los ríos durante la estación lluviosa y las turbulencias del mar de los meses de viento, representan la sangre menstrual de la madre tierra que anuncia el nacimiento de los peces (Chapin, 1983: 432). Los *Kunas* enfatizarían la naturaleza maternal de la tierra llamando al océano *Muu* (abuela) y a los ríos *Nana* (madre) (Chapin, *op. cit.*: 431)... la palabra *apalisa* (de *apa*: “cuerpo”, y *lisa*: “líquido”) significa agua, en el lenguaje coloquial *aplis* significa sangre. Para los *Kunas* todas las criaturas nacen por medio del agua, ya que esta representa la sangre menstrual de la tierra. (Chapin *op. cit.*: 432). En *Kuna Yala* los bebés no los trae la cigüeña, los trae el delfín... El feto se desarrolla espiritualmente en el cuarto nivel del universo, en la casa de *Muu*. (Martínez, 2003: 12)

Asociado a este pensar hay diferentes tabúes, para evitar complicaciones del parto. El pensar *guna* –sugiere Martínez– conlleva el pensamiento filosófico de que “somos lo que comemos”. Se considera existen malos y buenos espíritus marinos. Esto conlleva una determinada ecología. Se comen las especies con relación a prácticas de salud: a las mujeres se les da *yarbi* (morena) para un parto rápido y *ua matargua* (lenguado) para evitar crecimiento excesivo de la panza. En las prácticas se incluyen dimensiones emotivo-mentales: si un niño *guna* come *tulup nan* (cigarro español) o *sug nan* (cangrejo moro) se puede volver tímido y vergonzoso como ellos. Es decir, el alimento afecta nuestro espíritu (*purba*), lo cual por lo demás, en ciertos casos, no es solo creencia. Las prohibiciones, señala la autora, obedecen a esta lógica. Por ello, no se come tiburón, porque transmite su agresividad. Otros seres que pueden producir muerte o locura son la sirena (*ansu* y *saiba*) y el *nia* (demonio).

El arte verbal *guna*

En el *dule gaya*, hay dos variantes sociolingüísticas: el idioma hablado por el pueblo y el idioma ritual, usado por los sabios e intelectuales. Existe, además, un lenguaje al revés, para evitar ser entendido por otros, este lenguaje secreto se nombra *epurba kaya*.

El arte verbal, la retórica *guna* es de una riqueza enorme. La cultura privilegia en forma remarcable la dimensión del diálogo. Se sigue (dice Bernal D. Castillo) entre los ancianos *guna* una metodología del diálogo, del acompañamiento de los consejos y orientaciones. La enseñanza oral –señala Castillo, 2005– es fundamental para la preservación de los conocimientos tradicionales:

Estas enseñanzas se manifiestan en los *dodoged* o cantos de diversión o juegos tradicionales sobre su entorno, la tradición, costumbres e historia, diseñadas para que la comunidad lo entienda, la cual hace que los *uagas*, solo se centren en la estructura lingüística, otros en el significado de la historia y estructura del lenguaje mismo (Brown y Martínez 2006). Los *dodoged* son cantados en momentos de recreo, trabajo, de entretenimiento. (Castillo, 2005, p. 6)

El *dodoged* o *dogoged igar* es un equivalente de la fábula, en un mundo donde cada hogar, dice Turpana (2009), es como un pequeño zoológico. Y donde a diferencia de en occidente –remarca siguiendo a Vossler– en las fábulas *guna*: “*El indio ve en el animal sobre todo y ante todo lo humano, mientras que el griego ve preponderantemente lo animal en el hombre*”, ya que el animal está dotado de alma y razón, cómo se ve en la historia del molusco marino *Dad(a) Aran*, transcrito en los textos más adelante.

En la actualidad existen tratados para enseñar a cantar a los hijos y aprender los cantos espirituales, de botánica, de zoología, terapéuticos. La palabra *igar* que aparece en estos cantos terapéuticos –señala Turpana– significa también camino, calle, ruta, senda, vía, tratado, conocimiento, ley, objetivo, asunto, línea. Las *namake* (canciones), como indicó Reverté, se llaman también *igala* (camino). Un *igar* destacado es el ligado al cacao:

- *Sia igar*, usado en el tratamiento terapéutico a base de semillas de cacao (*sia*). Donde *igar* es el espíritu que le da la vida al cacao para actuar en determinadas enfermedades. Los *abisnagan*, conocedores de los cantos terapéuticos, los clasifican en cuatro:

a) *sia igar suid*; y *sia igar gaburbalid*,

- b) *sia igar gialed*; y *sia igar gialed nibarbalid*,
- c) *sia igar argangined*; y *sia igar argangined unaled*, y
- d) *sia igar inabalid*.

En el arte verbal destacan mitos, leyendas, cantos chamánicos, cantos épicos, fábulas, cuentos, chistes, adivinanzas, arrullos. Describiremos algunos de los géneros resumiendo el trabajo de Arysteides Turpana (2009), primer escritor *guna* en lengua castellana.

Un género central es el *bab igar*, los cantos venerables, colección de mitos y leyendas que debe ejecutar el *saila* y que corresponden al mundo ordinario. Su canto –indica Turpana– se llama *namaked* y es ejecutado en el *onmaked nega* (en la Asamblea del Pueblo), convertido en academia. “Al arrancar la sesión, los dos *Saila* se sientan en la hamaca, y se acuestan al finalizar, o sea, cuando el *Argar* o el descodificador toma la palabra. Durante ese momento, los *Suaribgan* o vigilantes se mantienen en silencio.” (p. 70). El auditorio se dedica a labores creativas durante la representación: las mujeres tejen sus *morra* y los hombres objetos.

Otro género central es el *Muu igar*: un canto chamánico para ayudar a un parto difícil. Turpana recuerda que en 1949, Claude Lévi-Strauss, conoció este canto e hizo una larga anotación sobre él en el ensayo *La eficacia simbólica* (1949, 1968), que transcribimos como texto más adelante.

Bernal D. Castillo (2005, p. 4) cita las investigaciones de Sherzer para catalogar conocimientos y prácticas de *igargan* (cantos curativos y terapéuticos, que nos recuerdan el también alto desarrollo analógico de cura mediante cantos de los lacandones). Entre ellos:

- *gurgin igar*: “camino sobre el cerebro”, canto sobre el cerebro usado para desarrollar la inteligencia y/o aliviar el dolor de cabeza,
- *gabur igar*: (el camino o canto al ají conguito), usado para la fiebre,
- y *bised igar* (el camino o canto a la albahaca), usado para asegurar una buena caza.

Por otra parte, además de los géneros del arte verbal, nos dice Sherzer (1990, 1992) que entre los *guna*, una historia puede escucharse en forma repetida, ya que el interés reside en la forma del relato más que en el contenido: importa el tono, el vocabulario, la posición del narrador; es decir, la retórica remarca la función emotiva y poética.

La Biblia *guna*, por analogía, es el *Babigala* o *Anmar daniggid igala*: un complejo sistema de tratados con un lenguaje y una lógica propios. Y esa tradición oral *guna* no está exenta de una gran dimensión de lucha, como señala Aiban Wagua: “La historia que cuentan nuestros ancianos es precisamente la de los muertos que

no mueren y de los vivos que ahora están muertos. Es la historia viva, violentada, silenciada y resistente” (Wagua, 1992, p. 73, en Castillo, Bernal D., 2005).”

Bernal D. Castillo (2005, pp. 10-11) menciona los tipos de cantos curativos o *igargan* en general:

- *Sia igar* (canto al cacao y al rescate del alma)
- *Gabur igar* (canto al ají conguito y al proceso de rescate del alma)
- *Burua igar* (canto contra la epilepsia)
- *Sergan igar* (canto contra los malos sueños)
- *Sabdur igar* (canto a la Jagua y para la prevención de las enfermedades)
- *Nia igar* (canto contra la locura y para la revitalización del cuerpo y del alma)
- *Akuanusa igar* (canto a la piedra “preciosa” y para la revitalización)
- *Gurgin igar* (canto para desarrollar la capacidad de la inteligencia y/o canto para aliviar el dolor de cabeza)
- *Muu igar* (canto contra el parto difícil y/o canto a la vida)
- *Masar igar* (canto funerario y/o canto al comportamiento humano)
- *Gammu igar* (canto para la flauta dulce)
- *Naibe igar* (canto contra el veneno de la serpiente)
- *Absogued igar* (canto contra las epidemias en una comunidad).

Otros tipos de *igargan* que se efectúan en las comunidades como los *dodoged* en las ceremonias de las *chichas* fuertes o *innagar*:

- *Uiboged igar* (canto para no emborracharse)
- *Disla igar* (canto a las tijeras)
- *Esuar gaed igar* (canto al arpón)
- *Buibu igar* (canto secreto, para tomar la *chicha* en la coladora).

El arte verbal *guna* es una filosofía como forma de vida que cruza la mitología, la salud y la elevación espiritual.

Lectura recomendada

Turpana, A. (2009). El arte verbal de los *Neg Gunas Dulemar*: teoría y praxis. En *Revista Cultural Lotería* 485, pp. 66-90.

Otras referencias

Castillo, D. (octubre 2005). Fortalecimiento de los conocimientos medicinales del pueblo Kuna en Panamá. Proyecto Recuperación de los cantos medicinales orales kunas (Igaragan). *Centro de Documentación de las Minorías Lingüísticas de Panamá, Primer Foro*

- Salud Indígena, San José de Costa Rica*. Recuperado de <http://www.binal.ac.pa/panal/kuna>
- Castillo, G. (2005). *Protegiendo sus valores culturales, biodiversidad y tierra: área protegida de Kuna Yala*. Recuperado de http://www.silene.es/documentos/Protegiendo_valores_culturales.pdf
- (octubre 2006). Gestión del patrimonio inmaterial y la diversidad cultural. En VII Encuentro para la promoción y difusión del patrimonio inmaterial de países iberoamericanos. Venezuela: Memorias, Bogotá: Dupligráficas.
- Fukuoka, Masanobu. (1978). *The one-straw revolution, an introduction to natural farming*. Rodale Press.
- Levi-Strauss, C. (1949). La eficacia simbólica. En *Revue de l'histoire des religions*, 135, (1), pp. 5-27.
- Martínez, M. (2003). El Mar *kuna*. Representación y uso de los recursos marinos en *Kuna Yala* (Panamá). En *Periferia – revista de recerca i investigació en antropologia*-. Recuperado de <http://www.binal.ac.pa/panal/kuna/downloads/el%20mar%20kuna%20m%20martinez.pdf>
- Sherzer, J. (1990). *Verbal Art in San Blas: Kuna Culture Through its Discourse*. University of New Mexico Press.
- Sherzer, J. (1992). *Formas del habla kuna: Una perspectiva etnográfica*, trad. Tatiana Racines. Quito: Abya-Yala.
- Valdés, R. (2006). Crecimiento y desplazamiento de la población *Kuna* durante el Período Republicano de Panamá. En *Revista Cultural Lotería*, 485, pp. 91-101.
- Wagua, A. (1992). *Desde el silencio indio*. Panamá, Ustupu, Tule Yala: Fe y Alegría.

Fragmentos de texto del grupo *guna* Leyenda del *Bab Igar* ('Temblor')

La maldad afeaba el rostro de la madre tierra. Uno de los que más le afeaba era *Biler*, el primer hombre que *Bab Dummad* (Dios) había creado y Él le había dado el nombre de *Olonagaliler Olobillipiler*. Un día, *Dad(a) Ibe* despachó un heraldo con el fin de extenderle una invitación a que viniera a su domicilio a visitarle. En vez de agradecer dicho gesto, *Biler* montó en cólera y a gritos le dijo al correo:

- Dile a *Dad(a) Ibe* que sea él quien venga a visitarme.

Al enterarse *Dad(a) Ibe* de dicha ira y de la contra invitación tomó las cosas con sabiduría. Antes de emprender el viaje para ir a visitar a *Biler* metamorfoseó a dos venadas en mujeres y las llevó consigo. A llegar a la vivienda, *Biler* les recibió

4 Turpana (2009, p. 74) indica que “cuando ocurre un temblor, los *Dulemar* suelen gritar, hacen sonar todos los objetos metálicos, golpean todas las maderas y, finalmente, toman un baño no importándoles la hora que sea. Los *Dulemar* creen que con ese barullo despiertan el alma de los objetos que duermen, porque si no están atentos *Biler* se va a sus espíritus.”

con entusiasmo y los hizo pasar al piso superior donde, sentados, en sendas hamacas, hablaron del esplendor de *Bab Dummad*, como se solía hacer en aquel tiempo. Llegó la noche. Las dos personas seguían platicando.

Al ir entrando de más en más la oscuridad, *Biler* creyó que *Dad(a) Ibe* se había quedado dormido, y por ello le preguntó:

- ¿Estás despierto, *Dad(a) Ibe*?

Al ver que su huésped nada decía, *Biler* aprovechó el silencio para descender y ver a las mozas, a quienes les preguntó si podrían salir con él. Ellas se negaron. Le dijeron que *Dad(a) Ibe* las vería. El corazón de *Biler* era un paraíso de lo enamorado que estaba: se encontraba completamente hechizado por la presencia de las dos flores-venadas. Con toda su frustración por las negativas de las muchachas, volvió a escalar el recinto y se puso a dormir. A la alborada del día siguiente, las cuatro personas descendieron al río para tomar sus respectivas abluciones. Estando allí, *Biler* le dijo a su visitante lo placentero que hubiera sido para él el haberle invitado a compartir un suculento desayuno, pero que en ese momento él carecía de todo.

- En todo caso, podemos intentar pescar, para ver qué sacamos- dijo *Biler*.

Los dos hombres se sumergieron. Al reflotar, *Biler* había atrapado cuatro peces, y *Dad(a) Ibe*, dos.

Ja, ja, ja,- se burló *Biler*- Eres un chambón. Conozco una gruta donde los hay a montones. Podemos ir allá. Tan pronto como llegaron al lugar señalado, *Dad(a) Ibe* introdujo la mano y quedó atrapado como si un potente imán le hubiera paralizado del todo. Estando en dicho estado, *Biler* hizo temblar la tierra. Con este movimiento, *Dad(a) Ibe* fue a dar al fondo del río, donde su imagen quedó grabada, pero él en persona comenzó a descender por las diferentes capas de la tierra hasta encontrar la patria de la cuarta dimensión, un sitio llamado *Neg Billi Bake*. En su itinerario pasó por *Galu Durvagna*, sitio del primer nivel; pasó por el *Galu Gayba Billi*, del segundo nivel; pasó por el *Galu Olonu Billi* del tercer nivel, y finalmente llegó a la patria de la cuarta dimensión, al *Neg Billi Bake*, donde levantó una mansión, la cercó de flores aromáticas, de árboles nobles, colgó una hamaca y dejó a sus dos compañeras para que cuando llegara *Biler* le atendieran con el mérito que se merecía.

Después de haber pasado una temporada en el *Neg Billi Bake* quiso retornar al *Neg Gunas*, a la superficie de la tierra, para ello se reunió con sus acólitos: llamó a *Dede*, llamó a *Wigsi*, llamó a *Yarbiy* llamó a *Gebgeb*. Estos cuatro asistentes le cons-

truyeron un túnel que comunicaba la patria de la cuarta dimensión con el *Neg Gunas* y cuando quiso utilizarlo llamó a su cuñado *Olourganileler*, el cabecilla del viento del norte, de los ciclones y de los fuertes vientos para que lo impulsara con sus elementos. De esta manera, *Dad(a) Ibe* volvió a la superficie de la tierra, es decir, al *Neg Gunas* y llegó exactamente a un sitio conocido como *Goskun Dimar*. Allí *Dad(a) Ibe* decidió ir a visitar a *Olonaijaliler Olobillibipiler* simplemente a *Biler*. Pero antes tomó otro cuerpo. Se hizo obeso y de facciones desfavorables. Con esta estampa, *Biler* no lo reconoció y lo recibió con mucha urbanidad.

Dad(a) Ibe: Corre el rumor por todo el país que colocaste a *Dad(a) Ibe* en el fondo del río. ¿Es eso cierto? Me haría saltar de alegría.

Biler: Así es. Ni lo dudes.

Dad(a) Ibe: Me gustaría ver su cadáver.

Biler: Debes saber que *Dad(a) Ibe* es un charlatán, un shamán artificial. Se creía más poderoso que yo. Mis conocimientos son más amplios que los suyos, después de todo cuando *Bab Dummad* terminó de crear la tierra, el primer hombre a quien creó fue a mí, me creó a mí, creó a *Olonaijaliler Olobillibipiler*, a *Biler*, con quien estás platicando en estos momentos... y para que él aprendiese la lección para toda su vida, por eso lo lancé al fondo de ese riachuelo.

Dad(a) Ibe: ¿Podemos ir a ver dónde está?

Los dos hombres se levantaron y se dirigieron hacia la corriente. Se posaron sobre un barranco empinado, desde el cual vieron el cuerpo de *Dad(a) Ibe* acostado en el lecho del arroyo.

Dad(a) Ibe: No veo bien. No puedo verlo bien.

Al oír estas palabras, *Olonaijaliler Olobillibipiler Biler* se acercó a la orilla del despeñadero. *Dad(a) Ibe*, en ese momento, le dio un puntapié. *Biler*, al perder el equilibrio, se perdió en la poza.

Dad(a) Ibe: ¡Demuestra tu fuerza! ¡Demuestra tu poder, haz temblar la tierra!

Biler hizo temblar la tierra y, con ese primer temblor, llegó al primer nivel. Sacudió la tierra por segunda vez, así llegó al segundo nivel. Sacudió la tierra por tercera vez, así llegó al tercer nivel.

Dad(a) Ibe: ¡Dale una vez más! ¡Lo haces muy bien!

Biler volvió a hacer bailar la tierra con tal fuerza que hizo que *Dad(a) Ibe* de a poco se cayera también. Con esta cuarta convulsión, *Olonaijaliler Olobillibipiler Biler* llegó a la patria de la cuarta dimensión, al *Neg Billi Bake*, donde descubrió los bienes de *Dad(a) Ibe*, incluyendo las dos moza-venadas quienes estaban esperándole, en la casa dorada que el héroe había construido, pero a la que había cercado de espinas, de tal forma que quien entraba, no podía salir. Pese a ser una jaula dorada, era una

prisión, de la que al fin y al cabo *Biler* no tenía ninguna intención de escapar. Su corazón estaba embriagado de amor, estaba completamente hechizado.

Desde aquel tiempo hasta nuestros días *Olonaigaliler Olobillibipiler Biler* vive en *Neg Billi Bake*, en la patria de la cuarta dimensión, es el señor de los minerales. Tiene otros nombres: *Oloigaliler Olinbaliler Olonaigunabiler*. Cuando se agita, tiembla la tierra; cuando se sacude violentamente, el terremoto destruye grandes ciudades. Tanto el temblor de la tierra como los terremotos son producidos por los movimientos que desde el *Neg Billi Bake*, la patria de la cuarta dimensión, hace *Olonaigaliler Olobillibipiler Biler Oloigaliler Olinbaliler Olonaigunabiler* en ese momento se hace llamar *Neg Obandur*: Temblor.

Fábula de Dad(a) Aran

El Viento del Norte huracanado
 Empieza a agitar la tierra
 Sus áureas trombas
 El viento del Norte enfila
 Junto con las doradas trombas del Viento Norteño
 Escápase la ira por la oquedad del cilindro
 Oh Viento del Norte
 Te lanzas contra mí
 Oh Viento del Norte
 Te deshojas contra mí
 Ya las crestas de las olas se agigantan.
 Ya las crestas de las olas se repliegan
Dad(a) Aran se levanta sobre el muro
Dad(a) Aran levanta
 Levanta la cabeza
 Sobre las olas
Dad(a) Aran levanta
 Levanta las orejas
 Sobre las olas
Dad(a) Aran guiña
 Guiña el ojo
 Sobre las olas
Dad(a) Aran abre y cierra
 Abre y cierra la boca

Sobre las olas

Dad(a) Aran alarga

Alarga la lengua

Sobre las olas

Dad(a) Aran levanta

Levanta los puños

Sobre las olas

Dad(a) Aran muestra

Muestra la espalda

Sobre las olas

Dad(a) Aran infla

Infla la panza

Sobre las olas

Dad(a) Aran levanta

Levanta los muslos

Sobre las olas

Dad(a) Aran estira

Estira las piernas

Sobre las olas

Oh mar

Te me bates tan sólo hasta el muro

Mofándose están las hijas

Riéndose están las hijas

“Ese es un loco”

Mofándose están las hijas

“Ojalá una gigantesca anguila

Los testículos le mordiese”

Mofándose están las hijas

“Ojalá un gigantesco pulpo

De los testículos le tirase”

Riéndose están las hijas

“¿Quién su dueña quiere ser?”

Mofándose están las hijas

Dad(a) Aran estira

Estira los testículos

Sobre las olas

Dad(a) Aran baila así

Baila así
 Sobre las olas
 Riéndose están las hijas
 “Un *sinvergüenza* es éste”
 Mofándose están las hijas
Dad(a) Aran bailando está
 Bailando está
 Sobre las olas...

El *Muu Igar* en *La eficacia simbólica* de Levi-Strauss (1949, 1968)

El primer gran texto mágico-religioso conocido en el área de la cultura sudamericana, publicado por Wassén y Holmer, arroja nueva luz sobre ciertos aspectos de la cura shamanística(...) “Sorprende en primer lugar, que el canto, cuyo tema es una lucha dramática entre espíritus benefactores y espíritus malignos por la reconquista de un “alma”, consagre un espacio tan reducido a la acción propiamente dicho: sobre dieciocho páginas de texto, el torneo ocupa menos de una y la entrevista con *Muu Buglib* no más de dos. Por el contrario, los preliminares están muy desarrollados y a la descripción de los preparativos, del equipamiento de los *nuchu*, del itinerario y de los lugares, es tratada con una gran riqueza de detalles. Tal es el caso, al comienzo, de la visita de la partera al shamán: la conversación de la enferma con la primera, luego de ésta con el segundo es reproducida dos veces, porque cada interlocutor repite exactamente la frase del otro antes de responderle: La enferma dice a la partera: “En verdad, estoy vestida con las cálidas ropas de la enfermedad; La partera responde a la enferma: “Estás, en verdad, vestida con las cálidas ropas de la enfermedad, así te he escuchado yo también (1-2). Se puede argüir que este procedimiento estilístico es corriente entre los *cuna* y que se explica por la necesidad, que tienen los pueblos limitados a la tradición oral, de fijar exactamente en la memoria lo que ha sido dicho. Y sin embargo, el procedimiento no se aplica sólo a las palabras, sino también a las acciones: La partera da una vuelta en la *choza*; La partera busca perlas; La partera da una vuelta; La partera coloca un pie delante del otro; La partera toca el suelo con el pie; La partera coloca delante el otro pie; La partera abre la puerta de su *choza*; La puerta de su *choza* cruje; La partera sale... (7-14)

...Esta descripción minuciosa de una salida, se repite en la llegada a casa del shamán, en el retorno a casa de la enferma, en la partida del shamán y en la llegada de este último; a veces, la misma descripción es repetida dos veces en iguales términos. La cura comienza, pues, por una historia de los acontecimientos que la ha precedido, y ciertos aspectos que podrían parecer secundarios (como las entradas y salidas) son tratados

con gran lujo de detalles, como si estuvieran, por decirlo así, filmadas con cámara lenta. Esta técnica puede encontrarse en el conjunto del texto, pero en ninguna otra parte se la aplica en forma tan sistemática como al comienzo y para describir detalles de interés retrospectivo (p: 174)... La técnica del relato busca, pues, restituir una experiencia real; el mito se limita a sustituir a sus protagonistas” (p:176).

Fuente: Arysteides Turpana, 2009, pp. 71-74, 75-77, 79-81.

Fragmento de *Ologwadule*

Bela weligwale neg iddolenai guali. Babdummad Nandummadbo duddu nuegan dalonagude. Bela duddu dulaledede. Anmar burbagan ba sealeidba, anmar burbagan ba daniggidba, wegí soglege.

Todo fue una gran fiesta. Baba y Nana dieron vida a las flores y ellas se movieron vivas. Cuando decimos esto, significa que eran nuestras propias imágenes; ellas encarnaban nuestras vidas.

Fuente: Wagua, A. (2011). *En defensa de la vida y su armonía: elementos de la espiritualidad guna. Textos del Babigala, 2ª ed. ampliada.* Emisky/Pastoral Social-Caritas: Panamá.



Figura 6. Costa y cordillera de San Blas (comarca de Guna Yala).

Fuente primaria: Martínez, 2003.



Figura 7. *Sergan mola* tradicional con motivos de corales
Fuente primaria: Martínez Mauri, 2003. Las molas son hechas por las mujeres.

Capítulo 3

Ética, Justicia y Libertad en el cuerpo, la danza y la creación imperfecta *wayúu*...

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras, a partir de Enrique Finol y Paz Ipuana

Venezuela nos permite un acercamiento contrastante a una filosofía, a un sentir-pensar originario que ilustra el perspectivismo amerindio mencionado en la introducción. Se trata de un estado que por un lado ha mantenido en algunos ámbitos la vida rural, comunal, relativamente aislada y por otro ha integrado en las urbes a decenas de miles de pobladores originarios. En 1999, el país elevó los derechos indígenas a rango constitucional y en 2001 integró al Panteón Nacional los restos de Guaicaiupuro –el líder caribe anticolonial.

En Venezuela, según el censo de 2001,¹ quinientos veintitrés mil setecientos ochenta y tres indígenas de 28 etnias hablaban al menos 31 lenguas, de las cuales 25 se agrupaban en siete familias lingüísticas. Las otras seis lenguas no presentaban parentesco reconocible y por lo tanto se consideraron oficialmente lenguas aisladas o no clasificadas. Muchos de estos idiomas están en riesgo.

Las dos familias más numerosas son la *aramaké* o *arauca* (hablantes de guajiro –lengua de los *wayúu*, que comprende 63% de los pobladores originarios venezolanos y la mayoría también en Colombia, con un dialecto “abajero” y otro “arribero”–, *paraujano* –añú–, *baniva*, *kurrim* –o *kurripaco*–, *yavitero* –en extinción–, *piapoco* –*tsaase*–, *guarequena*, *baré* y *aramako* –*lokónó*–) a la que pertenecen los taínos que hemos descrito en otra ficha, y la *caribe* (*kariña*, *pemón*, *maquiritare*, *panare* o *eñape*, *yabarana*, *yucpa*, *japrería*, *acahuayo*, *mapoyo*, *yecuana*, *chaima*). También existen las siguientes familias: la *chibcha* (*barí*, *tunebo*); la *tupí-guaraní* (de los *yeral* o *geral* –*nenguatú*–, provenientes de Brasil), que tratamos en otra ficha de este mapa y es la menos numerosa en Venezuela; la del *yanomami* y el *sanemá*. Tienen presencia venezolana las lenguas *warao*, *yaruro*, *guajibo* o *jivi*, *piaroa* y *maco* (parecidos), *puinabe*, *pumé* o *yaruro*, *sáliva*, *joti*, *jivi* o *cuiaba*, *sapé* y *arutani* –en riesgo de desaparecer estos dos últimos grupos. En el siglo XX se extinguió al parecer la familia *timote*.

La producción originaria venezolana es todavía muchas veces comunitaria, de caza, pesca y recolección, en relaciones intersubjetivas de hermandad con los otros y en relación armónica, sagrada con el entorno, actuando con respeto hacia lo no humano occidental como si fuese vivo y animado.

1 iies.faces.ula.ve/Censo2001/PoblacionViviendas/pob_viv_venezuela.htm

Son frecuentes en los pueblos las expresiones artesanales relevantes, que en el caso de los tejidos de algodón o de fique (fibra de agave) llegaron a constituirse en su momento en medios de cambio. El arte conlleva procesos colectivos.

La población originaria conserva con frecuencia su vivienda tradicional: palafitos; el *shabono yanomami* en torno a un espacio abierto; las chozas y las *churuatas* colectivas *piaroas*; o entre los *pemón* la maloca o *waipá*, el *tapuy* y el *tapuruka*.

Aunque hay variabilidad en las estructuras de parentesco, es común el clan con familias extensas poligámicas. En ellas, de antiguo, el traslado limitaba en muchos casos el número de hijos viables.

En la organización y filosofía política suele tener todavía presencia la autoridad del chamán o curandero. Si bien antaño muchos grupos vivían enfrentamientos de guerra frecuentes, también otros pueblos tenían carácter pacífico y presentan importantes procesos de comunidad y diálogo. Entre los *karriña* (o karibe, cuya lengua se habla en Venezuela, Guyana, Surinam, Guyana Francesa y Brasil), por ejemplo, las comunidades son autónomas. Las decisiones se toman por consenso. Y el liderazgo descansa en el *dopooto* (capitán), que se caracteriza por la persuasión y la negociación, a partir de la red de parentesco. Los *yanomami* tradicionales forman una sociedad igualitaria, no jerárquica y regida por el principio de reciprocidad².

Los *wayúu* o *guajiros*

Hemos escogido este pueblo *aramak* por su número y extensión binacional. Cuenta con 295,577 personas entre Venezuela y Colombia. Habita la península de la Guajira: 15,380 km²; cerca de 12,000 km² de Colombia (Departamento de la Guajira) y 3,380 km² de Venezuela (Estado Zulia), siendo, como anotamos, la etnia mayoritaria en ambos países.

En Venezuela, en la actualidad, más de 60,000 *wayúu* viven en el barrio de Ziruma, en Maracaibo. En el campo sus pobladores son pescadores y ganaderos. Siembran maíz, frijol, patilla (sandía) y melón. Fabrican artesanía, cerámica, cestería, hilados, tapices, hamacas, chinchorros y alpargatas.

En la Guajira, los *wayúu* viven dispersos, cerca de fuentes de agua. Los parientes son llamados *apushi*. Tienen familias matrilineales con un *taulala* (el jefe tío materno) y pertenecen a una casta matrilineal: *uriana*, *epieyú*, *jusayú*, etcétera.³

2 Los grupos originarios venezolanos y sus culturas tuvieron voz en los documentales de la serie “Somos” (pueblos indígenas).

3 Puede consultarse una reseña etnográfica mínima de los pueblos venezolanos en www.lacult.org/docc/DATASETNOGPUEBLOSINDVENEZUELA.doc. Para el aporte de

Históricamente su llegada al territorio venezolano se ubica en el primer milenio de nuestra era. En lo que respecta a territorialidad, al desierto entre Colombia y Venezuela lo nombran “nuestra tierra, nuestra madre”, *Woumain*. Y en ese territorio de la Guajira de cuentos y leyendas, los pobladores tradicionales evitan todavía los lugares encantados (*Poloni*), donde los espíritus vueltos *Wanluu* buscan a sus víctimas.

En la filosofía política tradicional *wayúu* es relevante el chamán o *piache*. El “palabrero” *wayúu*, por su parte, es quien de acuerdo a la tradición maneja la justicia, gestiona la resolución de líos familiares o clánicos, y es intermediario de las partes en conflicto.

Beatriz Sánchez (2005) describe el mito *wayúu* como pensar filosófico simbólico ligado a la creación, la naturaleza y la relación sagrada con el entorno. El mito oral y su recuerdo es justificado desde la creación en el *ale'ya*, el gran libro, principio de las verdades escritas que se perdió para siempre (Paz Ipuana, 1976, p. 192). En *La literatura wayúu en el contexto de su cultura*, Paz Ipuana señala que palabra, gesto y lenguaje son los instrumentos encantatorios que guiaron el pensamiento de los hablantes de *wayúunaiki*, en el cual destaca el rol del sueño, de lo mágico-religioso y de lo poético.

El gozne en que descansa toda la estructura cultural *wayúu*, está en tres principios básicos fundamentales e intransferibles: el fabuloso mundo de los sueños⁴; el mundo irreversible de las creencias mágico-religiosas piaches, alanías, espíritus, duendes, etc.; y la cosmovisión poética de su mundo mítico, fantástico, que aflora en sus cantos, relatos y narraciones (Paz Ipuana, 1987, p. 71).

Sueño, magia y poesía son entonces temas del núcleo del pensamiento profundo, del filosofar: Onírica, Magia, Poética como dimensiones filosóficas.

En la creación mítica *wayúu*, *Maleima* es el todo, la unidad, el kosmos. El concepto filosófico *Maleima* se relaciona con el concepto-lugar de *Jorotui*, la claridad perenne, el cielo como revelación. La kosmogonía es ejemplo de creación, del hacer sagrado.

En ella, el sol-*Ka'i* es masculino. Este padre de las luminarias es un anciano benevolente que trabaja incansablemente, que todos los días

su oralidad en lo filosófico, consúltese la breve reseña de Añez Medina, Alberto. (2010). La oralidad indígena zuliana. En *Académica*, v. 2, (3), pp. 126-140.

4 *Lapü*.

se levanta del fondo de la noche, y hace desperezar las cosas, animales y hombres para que junto con él reanuden su trabajo para sobrevivir al término de su existencia. (Paz Ipuana, 1976, p. 77, en Sánchez 2005, de la cual tomamos diversas referencias)

Es decir, el ser humano concuerda y trabaja con la naturaleza para reproducir su condición de existente.

Atia –deidad de la tormenta– es femenina, “tejió el arcoíris sobre el cielo y el cinturón de *ka’i* sobre la aurora” (Paz Ipuana, 1976, p. 25, en Sánchez 2005). Pero la lluvia-*Juyá* es principio masculino y es representación de la justicia, salvador frente a *Candela* que rompió la regla, sedujo a sus cuñadas y a su suegra. *Juyá* despreció las joyas, esparció el viento, y creó así las estrellas y las constelaciones (Paz Ipuana, p. 110). A diferencia de lo que sucede en el judaísmo, la creación –señala Sánchez– es un acto justo y ético, sabio, al desdeñar *Juyá* a *Maleiva*, que lo tentaba con sus riquezas. *Juyá* es padre fecundante de la vida, de la fertilidad, de la abundancia, de la justicia cósmica y terrenal. Por ello la lluvia es Dios principal, el fenómeno más querido entre los *wayúu*, y se expresa en la diversidad de abundancia y fuerza de seis distintas manifestaciones, y en el aliado invierno que Finol (2012) recupera en su relación con las estrellas y el “cuerpo celeste” según la cosmología *wayúu*.

En una lógica de un orden superior, lo masculino tiene un doble co-principio femenino. Es decir, no es una lógica trivalente, sino una concepción dialéctica y hermosa, comprensible, a la vez contraria y complementaria-cogenerativamente: el co-principio femenino de *Juyá*-lluvia es su esposa *Polovi* (o *Pulovi*) –la sequía contraria al llover– y también es su esposa el corazón de la tierra (*Saiñ-Má*, la fecundada).

Pero regresando a la mitología, a partir de *Juyá-Polovi* (lluvia-secas) se comprende la concepción de la enfermedad, la muerte, el más allá y las relaciones ser humano-entorno (Perrin, 1979, p. 12).

En la mitología *wayúu*, las lluvias eran frecuentes antes del ultraje que cambió el rumbo humano: cuando los gemelos, con una flecha, le tumban a *Wolunka* los dientes de la vagina dentada. *Wolunka* –de naturaleza animal– es hija de *Polovi* y prima de los Mellizos Transformadores que la ultrajan incestuosamente. Suceso después del cual (véase adelante), se constituye el desierto guajiro.

Genio creador	Significado		Estrella	Constelación
<i>Juyá</i>	Lluvia poderosa.	Ojo de <i>Juyá</i>	Arturo. (<i>Juyó'u</i>)	Boyero
<i>Simirriuu</i>	Invierno fuerte	Aliado de <i>Juyá</i>	Orión* (<i>Patüinainjana</i>)	Perro Mayor*
<i>Iruwalaa</i>	Lluvia copiosa	Tiempo para sembrar	Espiga (<i>Iruwala</i>)	Virgen
<i>Iwa</i>	Lluvia incipiente o Llovizna	Siete cabrillas	Pléyades (<i>Iwa</i>)	Toro
<i>Jonoi</i>	Lluvia Devastadora	Brazo de <i>Juyá</i> *		Osa mayor*
<i>Ommala</i>	Lluvia fuerte	Aliado de <i>Juyá</i>	Alfa Sirio (<i>Oummala</i>)	Perro Mayor.
<i>Atchaperraa</i>	Lluvia terminante*	Fin de la humedad*	Vega* (<i>Ichii</i>)	Lira*

Cuadro 1. De la manifestación de *Juyá*-lluvia *wayúu*
Fuente: Finol, 2012. *Posiblemente

Ahora bien, dispersados los humanos, *Maleima* se olvidó de crear un lugar en la tierra para su hija, quien iba a reinar en la Guajira. Así que *Maleima* hizo brotar la península Guajira. La hija se casó con el tiempo (*Weinsbi*); es decir, la secuencia generativa es la siguiente: la nada-la creación-el ser humano-el tiempo-las estaciones-los vientos-los guajiros. Así, de las hijas de *Weinsbi*, una se casó con el mar (*Palashi*) y tuvieron al *Juyá*-invierno y a la primavera (*Iwa*), que se casó con el dios de los vientos (*Jepíhikua*) y de ahí nacieron los guajiros (Finol, 2007, p. 20). Es decir, es el punto Cero, el quiebre temporal.

Así, tras la creación que ocurre a partir de la nada, *Maleima* producirá luego a los *wayúu* y sus clanes (*eilukii*), surgidos en el espacio de creación del territorio *Woitkasarru*, en la alta guajira (Perrin, 1980, p. 190). También fabricará el dios los hierros para marcar y distinguir los clanes matrilineales, asociados a un animal totémico (ver el mito en los fragmentos de texto *wayúu*); se da nombre e identidad de unos frente a otros. Se fija el rol solidario familiar, lo masculino y femenino. Se pasa del desorden a la norma cultural, al espacio humanizado.

Dice Finol (2012) al estudiar el mito:

Maleiva es incluso explícito: el cuchillo es para matar, el machete para “cortar y preparar el alimento” y la pala para trabajar y mantener a su mujer, su madre y su suegra. Así aparecen representadas tres funciones básicas de la supervivencia de la especie humana en la cultura *wayúu*: defensa, alimentación y solidaridad familiar (s/p, texto en línea).

Los mencionados gemelos hijos de *Maleiva*, *Maayui* y *Ulápiuy*, flecharon la vagina dentada de *Wolunkaa* (hija de *Juyá-Simírrii*) para que los guajiros pudieran poseerla y reproducirse (Finol, 2007, p. 20). Donde

en la cultura *wayúu* todas las mujeres parientes o no parientes que pertenezcan a la tribu de un hombre, serán nominalmente sus madres, por lo que flechar o penetrar la vagina de *Wolunkaa* es una violación del orden establecido; simbólicamente es, para los Mellizos Transformadores, un acto incestuoso (Finol, 2012, s/p, texto en línea).

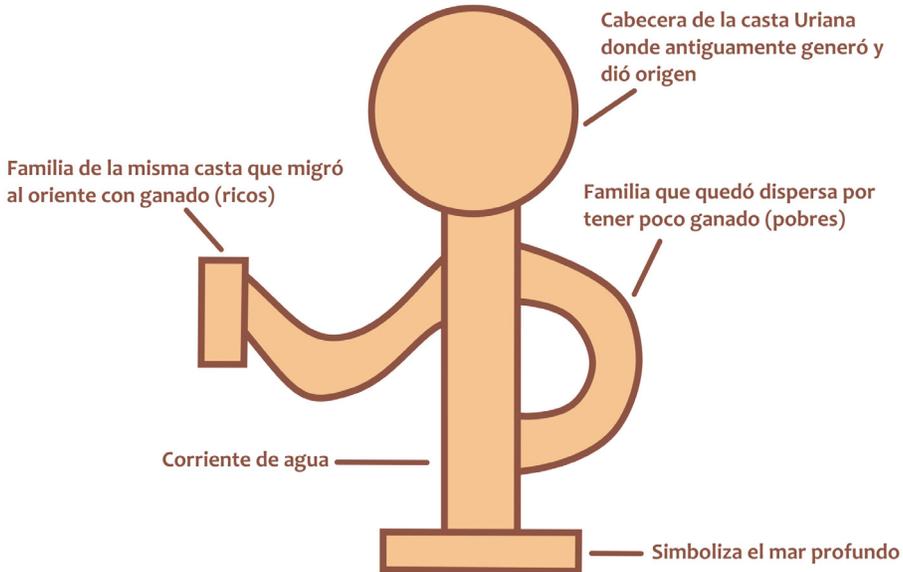
En la creación humana se refrenda la ética *wayúu*: no pelear, vivir en paz y respeto; no matar; no robar.

En este proceso mítico de creación, indica Finol (p. 50), un principio filosófico-semiótico clave es el equilibrio dinámico: a toda pérdida corresponde una ganancia en las relaciones ser humano-dios, dios-dios y humano-humano. Para ejemplificar ese equilibrio estudia los mitos guajiros, de los cuales escogimos un fragmento del mito del fuego, que es el más puramente guajiro y que además consume el paso de lo crudo a lo cocido, de la naturaleza a la cultura, que se abre en el mito de la creación del mundo y de los guajiros.

Los clanes, por otra parte, pueden verse desde la blasonería de cada grupo en el arte rupestre *wayúu* (ver cuadro), que estudia en Colombia Camilo Andrés Delgado (<http://www.rupestreweb.info/wayúu.html>). En el sitio de la serraña donde crece la selva en contraste con el desierto guajiro, que es un lugar constituido en fundamento geográfico de muchos mitos guajiros, se encuentran piedras de arte rupestre *wayúu*. Presentan símbolos propios, pero con algunas huellas de grafías latinas. Son entonces de la Colonia. Surgen de la práctica de herrar el ganado y de la terrible “blasonería humana”, que herraba a los esclavos. Pero remiten a la identificación clánica mítica secular. De modo que que *aalavii*, “la piedra que cuenta los orígenes”, remite al gran libro *ale'ya*, a la escritura jeroglífica *wayúu*. La escri-

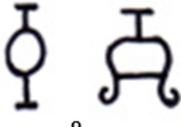
ra de los clanes aparece en cerámica, mochilas, chinchorros y también en tatuajes. Es nombrada *ashajaa*.

Delgado señala con Juan Carlos Moreno, que algunos signos claramente normados (legisignos, en el sentido de Peirce), son “verdaderos logogramas, en el sentido de la asociación de un símbolo con cada palabra, en nuestro caso la palabra de cada clan”. Y retoma un ejemplo de González (*et al.*, 2005, p. 18) para analizarlo.



Cuadro 2. Legisigno de la escritura *wayúu*
Fuente: González *et al.*, 2005, p. 18.

La escritura permite identificar a cada clan, en una simbología que —reiteramos— va más allá de la referencia colonial. El hecho se narra en el “Origen y nombre de las tribus guajiras”, en donde el pájaro *Utta*, por mandato de *Maleiva* señala: “os asignaré un animal como símbolo de unión y fraternidad” y les ordena llamarles “*Tatuushi*, abuelos comunes de mi carne...” (Paz Ipuana, 1973, p. 193). Y señala el mito (Finol, 2012): “*Juyá* hizo brotar un rayo grandísimo que rajó la tierra. Las rocas se partieron y en uno de los pedazos quedaron grabados los símbolos de todos los clanes repartidos...”, la marca de su carne. Es decir, la filosofía supone la unidad-continuidad naturaleza animal-humanidad.

EMBLEMA WAYŪŪ	CASTA	SIGNIFICADO	TÓTEM
	<i>Aapūshana</i> o <i>Walepūshana</i>	Los amigos de sangre unida	Samuro: <i>samūt</i>
	<i>Epieyú</i>	Los nativos de su propio hogar	Cataneja: <i>autaoopo</i>
	<i>Sijuna</i>	Los centinelas bravos de su tribu	Avispas: <i>ko'oi</i>
	<i>Uriana</i>	Los de ojos sigilosos	Tigre, gato y conejo
	<i>Paūsayú</i>	Los celosos de su hogar	Repelón
	<i>Jusayú</i>	Los mansos de altivez bravía	Culebra sabanera: <i>kasiwanot</i>
	<i>Jaya'alayú</i>	Los que siempre se ven listos	Zorro, perro: <i>apūche y erü</i>
	<i>Pushaina</i>	Los hirientes, los de sangre ardiente	<i>Wakiros, ko'oi</i>
	<i>Wuitana</i>		

	<i>Ipuana</i>	Los que viven sobre las piedras	Halcón, <i>karikare</i>
	<i>Uraliyú</i>	Los de bravura emplumada	Cascabel: <i>ma'ala</i>
	<i>Uliynu</i>	Los del sereno andar	Oso hormiguero: <i>walit</i>
	<i>Epinayú</i>	Los que golpean duro en los caminos	Venado, rey de los gallinazos
	<i>Jirnúu o Jinúu</i>	Los de cola espesa	Zorro
	<i>Woluwoolyúu</i>	Los de color blancuzco	Perdiz
	<i>Walityúu o Woulyúu</i>	Los de los pies ligeros	Aves crepusculares
	<i>Ulewana</i>	Los mansos rastreadores	Lagarto

Cuadro 3. Los emblemas de las castas y su significado

Fuente: Camilo Andrés Delgado.

Además del mito y de la escritura, otra fuente de la filosofía, del sentipensar *wayúu* es el baile, como en la estudiada danza *yonna*, que se cruza con la construcción mítica y corporal (véase *Mito, concepciones del cuerpo y yonna wayúu*, de José Enrique Finol, 2012).

El cuerpo humano está ligado al cuerpo animal, como hermano ancestral. El *wayúu* se alimenta del cuerpo de sus antepasado *uchii*, de sus abuelos *tatuushi*. Un animal tótem da apellido, por línea materna, a cada clan y marca su origen, su poderío, su apellido y su territorio; se trata de una marca de carne (*e'iruku*) y filiación. Cada *wayúu* es dueño de un animal.

La danza *yonna* forma parte de la necesidad de rendir tributo, reseña Finol (2012): a la creación de *Maleiva*, en la generación primera de *Juyá*-lluvia, *Mma*-tierra, *Joutai*-viento, *Kashi*-luna, *Piushi*-oscuridad, *Saamatui*-frío, *Joojotshi*-niebla, *Jorottüi*-luz, *Wattachon*-mañana, *Aaiipa'a*-noche, *Maalia*-amanecer, etcétera; así como en los movimientos de cada planta (*wunu'u*) producto de la fecundación de *Mma* por *Juyá*, en la segunda generación, y de cada animal totémico (*uchii*). Nace luego entonces la tercera generación de similares animales y humanos *wayúu* con poderes curativos y destrezas extraordinarias, antes de la ruptura que dio lugar a nuestra condición presente.

Con los distintas generaciones nos comunicábamos, porque tenían voz humana. Ese origen de humanidad persiste en cada caso, cada planta. Así por ejemplo, reseña Finol, “*Kute'ena*, árbol conocido como ‘el indio desnudo’, era un *wayúu* de piel hermosa. La corteza de este árbol se utiliza hoy día para bañar a los niños y a las *Majayula* durante el encierro para que tengan una piel suave y rozagante” (s/p). No es extraño entonces:

que los pasos o movimientos coreográficos aludan a los animales *wayúu* (*uchii*) o tercera generación; mientras que la vestimenta, las pinturas faciales, la bisutería, el espacio (pista de baile o *píoi*) y la caja de música (*kásha* o tambor), se relacionan con la presencia de la segunda y primera generación... Los *wayúu* dibujan, en sus rostros, las alegóricas figuras de sus ancestros, se atavían con trajes y accesorios que resaltan dicha filiación y bailan imitando los movimientos de sus hermanos *uchii*...; el tambor (*kásha*) es un referente de luna y sol (*k'ai* y *kashi*); las baquetas del tambor, un referente de las piernas y el miembro viril de *Juyá* (*Jierra kásha*); la diadema con penacho, que usan los hombres, un referente del ojo y el brazo de *Juyá* (*karrátse*) y los pasos del *wayúu* que danza en el gran corral, una alegoría *uchii*, como claro recordatorio de su procedencia (Finol, 2012, s/p, texto en línea).

Después, reseña Finol, “los seres atentaron contra el orden establecido por *Maleiva*, expiaron sus culpas evolucionando o mutando corporalmente” (s/p),

aparecen así en la evolución *wayúu* los reptiles, luego las aves y al final los mamíferos. En un mito de creación del mundo y de los cuerpos que la danza *yonna* recrea. Cuerpos que, reseña Finol (2012), viven una compleja transformación que parte de la fecundación de la primera generación, también dotada de cuerpo y sexualidad, practicante del incesto que es merecedor de castigo. Así, reseña Finol, a partir de Paz Ipuana:

Saiñ-Ma (corazón de la tierra) fue fecundada cuando *Mannuyya* (el rocío de las nieblas) la acarició con su aliento y *Manna* (el abrojo), la hija de ambos, fue fecundada por *Simirriuu* (el invierno bravo), cuando éste tropezó con uno de sus senos (Paz Ipuana, 1973).

Los seres primeros tienen pues un cuerpo, por ejemplo, *Juyá*, “bellamente feo”, reseña Finol, es alto, fuerte y panzón, con cabello blanco y abundante que cae

sobre sus hombros como una cascada de espumas. Su aristocrática vestimenta era amplia, de gris reluciente con solapas de grana. Sus sandalias eran gruesas y siempre solía llevar en sus manos una vara (bejuco) flexible de quebrada forma, que a cada momento solía restallar en el suelo con estruendoso ruido (alude al rayo de las tempestades). *Juyá* tenía una voz sonora y profunda en sus momentos de humor; pero violenta y frágil en sus momentos de rebelde furia (Paz Ipuana, 1973, p. 101)

La transformación del cuerpo es múltiple. Los primeros cuerpos *wayúu* eran como los de sus genios creadores, con cualidades y poderes de curación y protección; huella que queda en el trato con el cuerpo vegetal y la salud. Por su proceder, los ancestros *uchii* y la generación *wuni'u* perdieron sus condiciones iniciales, los animales dejaron atrás sus características humanas. De modo que hubieron “deidades con forma humana, plantas-hombres, animales-hombres, y hombres y animales poblaron la tierra, hasta que los Mellizos Transformadores flecharon la vagina dentada de Wolunka” (s/p) y comienza la procreación por cópula. Pero en el proceso inicial evolutivo, rasgos animales (crestas, plumas, colas, etc.) marcaban a los nacientes *wayúu*.⁵

Es decir, los *wayúu* revelan con claridad prístina los principios filosóficos del perspectivismo, de la agentividad de todos los seres, del vitalocentrismo y el multinaturalismo (véase el apartado que se ha señalado sobre el perspectivismo, en la introducción). Del privilegio de la categoría de “persona” por encima de la cate-

⁵ El mito de los mellizos aparece en gran parte del continente, con distintas variantes.

goría de “humano”. La inviabilidad de la dicotomía occidental estándar naturaleza *vs.* cultura.

En los fenómenos naturales para occidente, hay un cuerpo terrestre y un cuerpo estelar. Los cuerpos de arriba representan las estaciones o temporadas de lluvia, en la asociación ya descrita con los astros. El cuerpo estelar, recalca Finol, es el cuerpo de *Juyá*.

El cuerpo terrestre de *Palaa*, el mar, físicamente es la extensión líquida de la tierra y simbólicamente es abundancia; *Mannunuya*, “el rocío de las nieblas” o colinas de *Siruma*, físicamente es condensación y simbólicamente es “el sudor frío de las montañas”, así como *Saiñ-Má*, el “corazón de la tierra”, es la hacienda donde todo ser vivo nace, se reproduce y muere.

Junto a *Juyá* existe otra entidad primigenia que es en realidad un claro concepto filosófico, una virtud retórico-filosófica: *Maitus* o “La Quietud”.

Maitus, “la calma, la quietud de las cosas”, es un arquetipo que representa el equilibrio. Ella amaina las disputas y transa soluciones en la tierra y en el cielo; ella escucha con detenimiento las aflicciones, resguarda a quien acude pidiendo su auxilio y silencia todo a su alrededor, conforme hace acto de presencia. Alegóricamente, *Maitus* es un homólogo del *pút-chipuu* o palabrero que, en la cultura *wayúu*, media en los conflictos interclánicos (Finol, 2012, s/p).

Pero la transformación corporal y experiencia sexual normativa más notable es la de los Mellizos Transformadores y su filiación. En ella *Kalamantuunay* tiene a los Hombres Tigres, que en purga simbólica, devoraron la hierba, la cagaron y de los excrementos “brotaron innumerables hierbas que al florecer de amarillo dieron origen al abrojo” que es *Manna* (Paz Ipuana, 1973, p. 35). *Manna* es madre de los Mellizos Transformadores, por tanto también vegetales y accidentalmente animales: “Espiritualmente, representaban el orden y la confusión; eran *Maleima*, eran *Puloni* y eran hombres” (Finol, 2012). La madre los gesta en “la espesa noche” de su vientre. Esperan la libertad, pero son devorados por los Hombres Tigres, los Espantos. Los molestos residuos de los neonatos que quedan en sus muelas son expulsados. “Los niñitos eran feos, terriblemente feos. Cuando se les miraba, presentaban aspectos anamórficos que inspiraban miedo” (Paz Ipuana, 1973, p. 35); en su “cuerpo amorfo y confuso”, representan “la desorganización del orden esta-

blecido por *Maleima* y el olvido de la forma original de la existencia” (Finol, 2012, s/p). Son expresión de una filosofía de la imperfección, de la creación humana como proceso inacabado, incompleto, pero no por lo que va adelante, sino por lo que se ha perdido, nos expresa el autor.

De cinco fragmentos sacados de las fauces, tres se ahogan en los orines de los Hombres Tigres y sobreviven dos (que son uno, porque un gemelo es solo engaño que al cabo desaparece): el mayor, barrigón de piernas largas (*Ulápiini*), y el menor feo y cabezón pero poderoso (*Maayuu*). Desmembrados y rasgados, *Kalamantuunay* los rescata para su engorda antes de devorarlos como alimento; sus nombres como nietos virtuales de *Kalamantuunay* fueron *Peeliiyuu* y *Tumajü’le*. Desconocedores de las intenciones de devorarlos, se encargaron de alimentarla y así se salvaron.

En la dialéctica de los mellizos, se mueven sincronizados, pero solo el menor *Tumajü’le* tiene la capacidad de transformar su cuerpo y tiene buena puntería. Da muerte a *Kalamantuunay* –momento en que desaparece su mellizo– y vence después a los Hombres Tigres. En esta dialéctica los gemelos simbolizan, reseña Finol (2012), no solo la solidaridad fraterna, sino “la unidad de las partes que ambos representaban” (s/p); uno se queda en la tierra y el otro se convierte en nube, pero ambos dan inicio al nuevo orden donde hombres y deidades terminan por separar sus mundos. Además, los mellizos representan el juego de la diferencia reducida a su mínima expresión.

Los procesos del cuerpo transformado de los mellizos revelan de manera nítida un elemento esencial del sentipensar de *Abya Yala* que tan bien describe Viveiros de Castro (2010: 30) en el contraste con occidente: “la praxis indígena consiste en ‘hacer cuerpos’ (y en diferenciar las especies) a partir de un continuo socioespiritual dado” en el mito.

Los Mellizos Transformadores revelan el “cuerpo proscrito” –como lo nombra Finol (2012: s/p)– y el tabú del incesto cuando “*Aaner*, la paloma silvestre que revela a los niños su verdadera procedencia, causa, en los mismos, una profunda aflicción, pues simbólicamente los chicos desearon y se comieron a *Manna*, su progenitora” (comen melones simbólicamente robados, que son del olor de *Manna*), cerrando el ciclo de evolución, vida, alimento, cuerpo y procreación, al romper la regla familiar que hace espetar a *Aaner*. “¡Bastardos! ¡Fuera de aquí!, ¡Antes que os haga comer las porquerías de vuestro vientre!” (s/p).

En la compleja dialéctica *wayúu* ese dolor de los gemelos es también “un despertar en el que recobraron su identidad y por ende su obligación de cobrar

la ofensa de la que fuera objeto su estirpe” (s/p), lo que los lleva a hacer que los Hombres Tigres se coman a su madre, antes de vencerlos.

Después de esos episodios es que ocurre el ultraje de *Wolunka*, ser que representa las mujeres de antes de la cópula, dotadas de dientes en la vagina, en analogía y simetría boca-vagina y alimento-fecundación⁶. La hija de *Juyá* lo desobedece, se muestra desnuda y no hace caso al peligro, se arroja al lago de cabeza en metáfora del renacer, muestra la vagina, que es flechada por *Ulápiini-Tumajü'le-Maayni* y la sangre crea en el agua el arcoíris, enrojeciendo a las aves con su tinte, hasta que se disuelve y queda solo el matiz incoloro del cardenal gris; un episodio que remite, además, a la alegría de la menstruación y el fin de la niñez. Llevada a la orilla inconsciente, casi muerta (en metáfora fetal, dice Finol) y ultrajada, *Wolunka* deja en las rocas del sitio mitológico de *Wotkasainru'u* la huella de la sangre que engendra la especie. Camina al cabo dificultosamente, como en los primeros pasos de los *wayúu*. Pero se ha roto la regla (“Toda la ascendencia femenina que por vía paterna no pertenezca a vuestra tribu, serán vuestras madres, sea cual fuere la tribu a que pertenezca el padre” –Paz Ipuana, 1973, p. 198–). Y aunque *Juyá* encierra a los mellizos bajo una piedra, todos los animales los ayudan, hasta que el ratón socava el terreno bajo la roca y los libera. Todo este proceso se recrea en la danza *yonna*, en el que la muchacha, usualmente disimulada, deja de serlo para agitarse y exhibir sus pechos. La danza recrea el mito, los cuerpos y el mundo *wayúu* con su compleja lógica de unidad, contrariedad, complementariedad, simetría y evolución.

La *yonna* en la *pioi* (pista de baile, escenario de la creación, que es una ontología, una perspectiva evolutiva de las especies y un vitalismo organizador del cuerpo humano con el kosmos), acompañada del *kásha* (tambor) es propiciatoria de la unión entre castas, de la salud, de la lluvia, de la cosecha. Los pasos de la danza, como en las culturas africanas, entre los *wixaritari* y los pueblos del norte continental, mantiene el orden de la cultura y el orden del mundo (Fernández, 2006, en Finol).

El género en *wayúu*

Visto el mito y la lógica *wayúu*, no podemos dejar de mencionar, al menos brevemente, el asunto del género y el lenguaje en las lenguas *arawak*. En mojito se encuentra el sistema de genolecto al parecer más antiguo y estable del mundo. En *wayúu* se cruza el género y la relación hablante-oyente, marcando lo masculino. Los

⁶ La vagina dentada en la psicología transpersonal de Stanislav Grof (1988) es también una representación fundamental de la parte final del parto y sus dificultades.

nombres tienen sufijo plural masculino (-*kat*) y femenino (-*kat*), se afectan también pronombres y verbos (Mansen, 1984). Los pronombres demostrativos pueden ser masculino singular (*chi-*), no masculino singular (*tii-*) y plural (*na-*), distinguiendo adyacencia al hablante o al oyente, no adyacencia o lejanía:

	Masculino	No-masculino	Plural
Adyacente	<i>chi</i> “este”	<i>tii</i> “esta, esto”	<i>na</i> “estos, al hablante estas”
Adyacente	<i>chira</i> “ese”	<i>türa</i> “esa, eso”	<i>nala</i> al oyente es, esas”
No adyacente	<i>chisa</i> “aquel” “aquellos, aquellas”	<i>tüsa</i> “aquella,	<i>nasa</i> aquello”
Lejano	<i>chia</i> “aquel lejano”	<i>naya</i> “aquellos/-as lejanos”	

Los pronombres personales también distinguen masculino, no-masculino y plural (Mansen y David, 2000): *tayakai* (yo, masculino), *tayakat* (yo, femenino) y *waya* (nosotros/-as); *piakai* (tú, masculino), *piakat* (tú, femenino), *jia* (vosotros/-as); y en 3ª persona, *nia*, *shia*, *naua*. Es decir, al formular de este modo la estructura pronominal, marcando el género y la adyacencia, el *wayúu* comporta en su lengua la filosofía de un pensamiento pragmático habitual distinto al castellano y a otras lenguas europeas: “esto” y “este”, elementos siempre filosóficos, se ubican en la cercanía-lejanía, desde una enunciación diferenciada por género y número: el ser ahí en el lenguaje es un ser masculino o un ser femenino en el mundo, con otros cerca o lejos.

Lectura recomendada

- Sánchez, B. (2005). Filosofía mítica wayúu. En *Revista de artes y humanidades UNICA*, vol. VI. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=170118766003>
- Finol, J. E. (2007). *Mito y cultura guajira*, coleccion. Textos Universitarios, 2ª ed. Maracaibo: Universidad del Zulia.

Otras referencias

- Añez Medina, A. (2010). La oralidad indígena zuliana. En *Académica*, v. 2, (3), pp. 126-140.
- Finol, J. E. (2012). *Etno-Semiótica del Mito: la transición naturaleza cultura en el relato mítico Wayúu*. Recuperado de <http://www.joseenriquefinol.com/v4/index.php/articulos/articulos-en-espanol/42-etno-semiotica-del-mito-la-transicion-naturaleza-cultura-en-el-relato-mitico-wayúu>

- Finol, E. Mito, concepciones del cuerpo y *yonna wayúu*. Recuperado de <http://www.joseenriquefinol.com/v4/index.php/articulos/articulos-en-esanol/15-mito-concepciones-del-cuerpo-y-yonna-wayúu>
- Grof, Stanislav. (1988). Psicología transpersonal. Nacimiento , muerte y trascendencia en psicoterapia. Barcelona: Kairós.
- Mansen, R. (1984). *Aprendamos Guajiro. Gramática Pedagógica de Guajiro*. Bogotá: Townsend.
- Mansen, R. y David D. (2000). El idioma wayuu (o guajiro). M. S. González y Mª L. Rodríguez eds.). *Lenguas indígenas de Colombia: una visión descriptiva*. 795-810. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Paz Ipuana, R. (1973). *Mitos, leyendas y cuentos guajiros*. Caracas: Instituto Agrario Nacional.
- Paz Ipuana, R. (1976): *Mitos, leyendas y cuentos guajiros*. Caracas: Instituto Agrario Nacional.
- Paz Ipuana, R. (1987). La literatura wayúu en el contexto de su cultura. En *Revista de Literatura Hispanoamericana*, Universidad del Zulia, 28-29, pp. 41-54.
- Perrin, M. (1979). *La palabra y el vivir*. Caracas: La Salle.
- Perrin, M. (1980). *El camino de los indios muertos*. Caracas: Monte Ávila.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales*. España: Katz.
- Weber, L. (2006). Geografía humana de Colombia. Recuperado de www.lablaa.org. Fecha de consulta por Finol: 24/09/2006.
- <http://comunicacionsocialenlahistoria.blogspot.com/2011/05/pueblos-indigenas-y-sistemas-juridicos.html>
- <http://vjctorhp.blogspot.com/2011/01/la-introduccion-de-los-restos-del-hm>
- <http://www.monografias.com/trabajos96/pueblos-indigenas-sistemas-creencias/pueblos-indigenas-sistemas-creencias.shtml#ixzz2m8uExp7c>
- <http://www.rupestreweb.info/wayúu.html>

Fragmentos de texto wayúu

Mito de la creación Wayúu

Al principio solo vivía *Maleiwa*, allí arriba muy lejos cerquita de *K'ai* (sol) y al lado de *Kachi* (luna) también vivía con ellos *Juyá* (lluvia) y aquí abajo estaba *Mma* (Tierra) muy sola. El sol *K'ai* tenía una hija llamada *Warattui* (Claridad) y la luna (*Kachi*) otra hija llamada *Pluusbi* (Oscuridad), y *Shulliwala* (estrellas), hijas de *Pluusbi*. Un día *Juyá* empezó a caminar y se encontró a *Mma* y brotó con *Mma* (tierra), se enamoró de ella y en su alegre canto y su canto fue un *Juka pula juka* (Rayo) que penetró a *Mma* y brotó de ella un *ama kasutai* (caballo blanco) que se convirtió en *ali juna* y fue papá de todos los *ali juna* blanco. *Mma* quería más hijos y entonces *Juyá* siguió cantando y muchos rayos cayeron y *Mma* parió a *Wunu lia* (plantas) que brotaban en su vientre, tenían muchas formas y tamaños, pero todas eran quietas y no se

movían. *Mma* seguía triste porque ella quería hijos que caminaran, se movieran, y fueron de un lugar a otro.

Mito de la creación del ser humano

Maleiva no quería ver triste a *Mma* por eso vino a *Wotkasainru'u*, aquí en la Alta Guajira y tomó *pootchi*. –Ustedes serán los *Wayúu*, hablarán y caminarán por todas partes esta tierra será suya. Siguió haciendo figuras pero a ellas les dijo –A ustedes no las dejo hablar ustedes serán *murú-ulu* (animales). Los hizo de diferentes tamaños y formas, unos grandes y otros pequeños, unos con cuatro patas y otros con dos a unos les dio brazos para volar, a otros los dejo aquí caminando *Maleiva* es el *julaulashi* (jefe o autoridad superior). Les ordenó a los *Wayúu* que no podían pelearse, tenían que vivir en paz y respetarse.

- No puedes matar a ningún *Wayúu* porque será vengado y pagará toda tú familia, no derrames sangre porque en ella está la vida por eso cuando la derrames cóbrala. No cojas lo ajeno. No es tuyo, si lo haces tendrán que pagar tres veces más el daño hecho.

Esas son las órdenes de *Maleiva* y nosotros la respetaremos y la cumplimos todos lo han hecho, nuestros antepasados y nosotros ahora.

Recuperado de: http://www.profesorenlinea.cl/castellano/Mito_wayúu_creacion.html

Los primeros guajiros

Los primeros guajiros, y sus clanes surgieron todos de *Wotkasainru'u*, una tierra en la Alta Guajira. fue *Maleiva* quien los fabricó. Eso es lo que dicen los Ancianos.

Maleiva hizo también los hierros, para marcar cada clan y distinguirlo:
uno para los *Uliana*,
uno para los *Jayaliyuu*,
otro para los *Uraliyuu*.
Hizo uno para los *Ipuana*,

otro para los *Juusayuu*,
 otro para los *Epieyuu*,
 otro para los *Sapwana*,
 otro para los *Jinnu*...

Luego *Maleiva* repartió el ganado.

-Estos serán vuestros animales,
 dijo a los guajiros.

Puso entre sus manos cuchillos.

Distribuyó machetes.

-Las armas serán para matar gente,
 esto para cortar y preparar el alimento de ustedes.

Les dio también una pala.

para su madre y para su suegra.

Ustedes se ocuparán de los vivos desde su más tierna infancia.

Su madre les criará.

Acuérdense bien de lo que vengo de decir,
 dijo *Maleiva*.

Entonces *Maleiva* repartió a los guajiros,
 como ahora se distribuyen las ovejas al salir del corral:
 uno por aquí, otro por allá...

Condujo a cada uno a lo que iba a ser su tierra,
 como se hace hoy con los pasajeros de un camión.
 Así es como puede decir hoy un guajiro
 donde nacieron los antepasados de su clan.

En sus orígenes, los pájaros también eran guajiros,
 pero se quedaron atrás estúpidamente
 cuando el reparto entre los clanes.

Entonces *Maleiva* les retorció las piernas,
 y se las puso hacia atrás.

Ahora están vinculados a nuestros clanes:

el alcaraván pertenece al clan *Sapwana*,

la perdiz al clan *Woulyyuu*,

la avispa al clan *Sijjuana*...

Zamuro, un guajiro muy presuntuoso,
y de piel oscura,
se precipitó detrás de *Rey-Zamuro*, su abuelo.
Se encontraron una vaca tendida en el suelo, muerta.
Halcón-caricare se unió a ellos.
-¡Chi, chi, chi... ! ¡Delicioso, delicioso ! decían,
picoteando las tripas de la vaca por el ano,
y arrancándole los ojos.
-¿Qué estarán comiendo?
gritó *Maleiva* disgustado.
¡Así se quedarán! dijo.
Comerán carne cruda.
Ahora *Caricare* es *Ipuana*,
Zamuro es *Aapüshana*,
y *Rey-Zamuro* es *Epieyuu...*

Un día el perro, muy ebrio,
se precipitó sobre una carne cruda, no despedazada.
Ahora pertenece al clan *Jayaliyu*.

La culebra picó y después chupó con la boca.
-Así seguirá, dijo *Maleiva*.
Hoy en día la culebra es *Uraliyuu*

Maleiva no dio cuchillo a ninguno de los animales.
Solamente se los dio a los que hoy son hombres.

Fuente: Michel Perrin, 1979, p. 190.

El descubrimiento del fuego

En un principio los hombres no conocían el fuego...

Hasta que los hombres lo encontraron una vez por medio de un niño llamado *Serumán*. Este niño, mientras se divertía en jugar y saltar por entre los montes, iba señalando a los hombres los palos, en donde *Jimut* había depositado el fuego.

Aquel niño no sabía hablar, sólo sabía decir: *Ski... Ski... Ski... Fuego... Fuego... Fuego...*

Los hombres entonces se apresuraron a buscar el fuego, pero ellos no podían encontrarlo ni tampoco lo sabían obtener. Y así, registraron todos los palos, los troncos y nada pudieron conseguir. Practicaron mil maneras y nada pudieron obtener. Entonces vieron a *Jimut* que perforaba un palo, y siguiendo el ejemplo de éste, taladraron y frotaron con sus manos dos varitas de Caujaro, y al punto surgió el fuego que iluminó el corazón de los montes y encendió de alegría al espíritu de los hombres.

Desde entonces el fuego lo destinaron a sus servicios. Ya los hombres no sintieron más temor, ni volvieron a sentir los rigores de las noches frías. En cuanto al niño *Serumán*, lo convirtió *Maleiva* en pajarillo que salta de rama en rama diciendo: *Ski... Ski... Ski...* Su voz natural.

Desde entonces, se moteja *Sikiyuu* al *Serumán*. Esto aconteció después de que *Maleiva* convirtió a *Junuunay* en escarabajo, y lo condenó a vivir en las inmundicias por haber robado el fuego.

Desde entonces el escarabajo, vive y se alimenta de excrementos. Y en castigo de su atrevimiento quedó impreso en su cuerpo la mancha de su robo, o sea, las manchas brillantes que llevan en sus patas los escarabajos.

Tomado de Finol, 2007, pp. 61-62, que se basa en Paz Ipuana y Perrin.

Poema contemporáneo en *wayúunaiki* de José Ángel Fernández Silva

Tü tamaleiwache'ejenakaa

Tü tamale'washe'ejenakaa akiimajuushi süka kama'airü saa'in patsua.

Tü tamaleiwache'ejenakaa shia su'unakaja'aya ma'in palaairukupünaain shia shinnüitkaa akajee je suponojunuitkaa natuma wayüu wasashiyuu Tamantisuyulu'u kasiisü-kaa.

Tü tamaleiwache'ejenakaa süntiriin sümaa wanee wayüu Kokom alojui lapü wanaa sümaa jiva'atüin saa'in süwasajaain aikaliürua.

Tü tamaleiwache'ejenakaa shia ja'yakaja'aya ma'in laintiin anain tü lapüürua atijjaüshikaliürua oo'u jamalu'urülen sutuma tü ko'usukoo a'laiüla.

Ayatsia a'laiülaakaa süiküjain achiki tü tamaleiwache'ejenakaa kanain nijeetshi ka'ikai wanaa sümaa chi ja'lin ma'in nia sünnain tü amüraajaakaa

wanaa sümaa nülatiriin suwaralachennuu nuluusain sa'akapünaa süsbein tü mmakaa

ja'yain tü sütsinunashikaa uuma

süshaniin wanee iüvo'üürua sinnatajüin

müin aka nüpalajana Juya

*sünain ja'yuuishaanaa je akapülaairua
asipejashaanaa je ee'iranii süümüin tü kasa eekaa shipishuma'a
sünain lapüshaanaa pülasüinruwain shia
ayaawatuushi süka yonnairua juyapüjatüirua
sünain eere tü Kaa'ulayawaakaa
süntüin wane'ewai juya atalatajüin aa'imvaa aashichijaasüirua
je süpüla ayatüinjatüinya eein waneepia tü e'irukuukalüirua.*

La nave de mi diosa

La nave de mi diosa es macerada con antiguo corazón de peonía.
La nave de mi diosa insiste por el sendero de la mar
y así fue vista y extrañada por los hombres jaguares del *Tawantisuyu* florido.
La nave de mi diosa se encontró con un hombre *Cocom*
cazador de sueños en pleno avatar de las auroras.
La nave de mi diosa se empeña en creer los sueños
descifrados por la vidente anciana.
La anciana insiste en decir que la nave de mi diosa lleva el sello del sol
cuando éste está muy incandescente durante el enamoramiento
cuando deja pasar sus lucecitas entre la túnica de la tierra
aparecen los racimos de uvas
imitando a una constelación de pléyades
como el recinto materno de *Juyá*
en plena claridad y relámpagos
adorando y cantando a la naturaleza
en pleno sueño misterio
reconociendo a través de danzas invernales
durante el *Juego de las Cabritas*
su llegada anual alegrando a los corazones iracundos
y perpetúa para siempre a los linajes.

Recuperado de: <http://serialfa.com/alfa/alfa50/JAFSilva.htm>



Figura 8. Texto de la piedra *aalasii*

Fuente: digitalización de Camilo Delgado



Figura 9. Territorio Wayúu

Segunda parte
sentipensares andinos

Capítulo 4

La protofilosofía andina y el sentipensar quechua-aimara

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras

Es muy probable que la amáutica andina y el pensamiento quechua-aimara lleguen a prevalecer en el futuro como filosofía viva de una gran tradición de pensamiento original que legaron los sabios-poetas y la cultura antigua de los Andes. El quechua es hoy la lengua originaria mayor del continente, con más de ocho millones de hablantes,¹ a la que se suma la tradición hermana aimara, la tercera lengua más numerosa en América.

El aimara y el quechua tienen múltiples relaciones e influencias históricas entre sí. Según Cerrón-Palomino (2012), fueron lenguas de los incas el puquina (postulado también como lengua secreta inca), el aimara y el quechua. Afirma el autor que: 1) el idioma de los ancestros de los incas fue precisamente la lengua de los lagos, hablada por los collas, el puquina; 2) la lengua de lo que denomina “incas míticos” fue el aimara de los Andes del centro-sur; y 3) la dinastía histórica inca aprendió quechua procedente de la misma región peruana y lo tornó lengua general. Esto, como remarca Cerrón-Palomino, tendría consecuencias radicales para la concepción de los aspectos sociales, institucionales, administrativos, cognoscitivos e ideológicos incaicos. Por ello propone repensar los modelos interpretativos de la sociedad y su referente simbólico, lo que todavía no puede ser tarea plena de este libro, ni de corto plazo, pero sí lo mencionamos como parte del proceso descolonizador del pensamiento, junto con el estudio de la imagen (Silvia Rivera²), del trabajo de los filósofos en lengua quechua (Mejía Huamán y muchos otros) y de la reinterpretación inca primera fuera de la visión religiosa católica.

El sentipensar quechua-aimara tiene sus fundamentos en el conjunto de la cultura andina como una de las seis grandes culturas madre mundiales (con China, Mesopotamia, India, Egipto y México) y se ancla en el presente de manera direc-

1 La cifra varía mucho según las fuentes, comprende las distintas variantes de la lengua (o macrolengua, para el Instituto Lingüístico de Verano), que según algunos, desde el siglo V inició su separación en los primeros dos grandes dialectos: quechua y quichua (como en Ecuador).

2 Silvia Rivera Cusicanqui es socióloga, historiadora y teórica feminista boliviana, especialista en la historia oral andina, activista, autora de una reconocida obra sobre las luchas campesinas aimaras. Ha investigado, entre otros temas, sobre las cosmologías quechua y aimara, el *ayllu*, la hoja de coca y el mestizaje visto desde la concepción aimara.

ta en la forma de vida del 40% de la población peruana, en lo que hoy es parte de Chile, Ecuador, Colombia, Bolivia y Argentina.

En 2012, la base quechua-aimara del gobierno de Evo Morales era de un millón 281,116 quechuas y un millón 191,352 aimaras de más de 15 años, étnicamente adscritos por autoidentificación. Es un primer esfuerzo histórico de un gobernante originario. Aunque voces como la de Silvia Rivera Cusicanqui tienen un punto de vista altamente crítico sobre la no reversión de los patrones de acumulación, de la tierra, etcétera. Consideramos desde el punto de vista crítico decolonial que debemos tomar en cuenta siempre los patrones de etnia y colonialidad, tanto como las opresiones de clase, género y edad. Ahora bien, no puede perderse de vista que Bolivia ha llegado a dar otro lugar a lo étnico originario, constituyéndose en una promesa para el futuro político continental y para la buena vida (*sumak kawsay*) basada en la contemporaneidad pero también en la propia filosofía. A los bolivianos corresponderá decidir los quiebres en el nuevo rumbo.

¿Pensamiento o filosofía andina?

Entre las muchas culturas andinas que fueron entorno histórico de la emergencia incaica con centro en el Cuzco, un siglo antes de la llegada española, se encuentran la cultura Pacompampa, la cultura Chavín, la cultura Paracas, la cultura Nazca, la cultura mochica, la cultura chimú, la cultura Tiahuanaco (*Tiawanaku*), la cultura de los *wari* y Lambayeque, etc., que conforman un área cultural del sur equivalente a la mesoamericana en Norteamérica-Centroamérica.

Esas culturas emergen tras una larga historia. Hoy se discute la existencia de restos de 38 mil años en la Puna, en los Andes. Desde el período lítico andino, Mac Neish (1973) ubica restos en Paccaicasa, Ayacucho, hace 20 mil años y en Ayacucho hace 14-17 mil años. Pero Lynch (2013 y otros) redujeron esas fechas y el período lítico hacia 12 mil años *a. ec.* (fin del pleistoceno: 10000-13000 años *a. ec.*). La periodización andina es muy discutida y hay que contemplar las diversidades regionales —por ejemplo, Bencic, 2000, sobre las culturas Wari y Tiawanaku— y los descubrimientos que van surgiendo.

Apenas hace unos años sabemos que el proceso andino avanza hacia el año 9210 *a. ec.*, con el antecedente de una cultura panandina y posible cultura madre continental originaria de Caral-Supe.

En el 8000 *a. ec.*, se iniciaba ya la pesca, recolección y caza en el litoral occidental de los Andes. Hay restos de fitolitos de maíz de 5300 años en Vegas, Ecuador. En Perú se domestica luego el maíz en la zona incaica en condiciones de agricultura avanzada, produciendo variación del grano y de la mazorca. Aunque al parecer no hay un origen andino del maíz ni un maíz primitivo (Serratos, 2012), sino

que el grano llega a la zona andina. El frijol es también llegado de Mesoamérica, según las indagaciones de la *National Academy of Sciences*. Pero se recolecta este en los Andes y también calabaza, zapallo³ y ají (estos últimos y el camote aparecen en la cerámica moche), siendo muy debatidas las fechas de domesticación en Costa y Sierra. También hay datos de cultivos más bien serranos: olluco (similar a la papa) y quinoa (cereal altamente nutritivo, con restos debatidos en cuanto a su antigüedad, pero en todo caso con origen autónomo en el sur).

Caral se consolidó a larga escala (3200-3000 al 1800 *a. ec.*), dentro de una cultura basada en la construcción comunitaria no militar, de base religiosa. Asimismo, se desarrolló la cultura Valdivia (3300-1500 *a. ec.*), productora de figuras con forma humana, especialmente femeninas. También se desarrolló el cultivo de maíz, frijol y chile en la Sierra de los Andes (3000-1000 *a. ec.*). Se practicaron entierros en Lauricocha y ceremonias que expresan ya un pensamiento profundo. Inició igualmente la cultura wari o huari⁴, poseedora de una religión organizada y creadora de un “imperio” panandino mientras en la región se avanzaba en la domesticación del cuy, la llama y la alpaca (3000-1800 *a. ec.*), y se desarrollaba el cultivo de la papa (2500 *a. ec.*), que llegaría a ser una base de la alimentación andina. Hasta llegar, hacia el 1900 *a. ec.*, a la creación de la cultura de Chavín de Huantar, que no solo cultiva la papa y el maíz, sino que avanza en diversas tecnologías, así como en astronomía, manejos calendáricos, climáticos e hidráulicos que son fundamento del pensamiento profundo.

En las antiguas culturas andinas fue creándose, entonces, un saber y prácticas que darían lugar al desarrollo hidráulico, al mejoramiento de plantas, a la medicina, a la farmacología, a la planificación masiva, al conocimiento y organización de la sociedad en la comunidad del *ayllu*. Se crearon condiciones para los pensadores especialistas del imperio inca.

Todo ese saber llegaría a plasmarse en imágenes, en la arquitectura, en el sistema mnemotécnico de escritura por nudos, en elementos básicos de significación o en su escritura de trazos (*qelqa*, con su correspondiente en la pronunciación), consagrada en muros sobre planchas de oro y plata (como en Coricancha que fueron robadas y fundidas por los españoles) y por último, también se plasmaron sig-

3 En realidad hay que distinguir la calabaza verde ovalada o redonda, y el llamado zapallo anco, que es ovalado, bulboso, de color beige o naranja pálido; hay quien ha planteado restos muy discutidos de *Cucurbita ecuadorensis* de 11 mil años (Piperno *et al*, 2003).

4 En quechua, como en todas las lenguas originarias, la escritura ha presentado distintas grafías. El sonido de varias consonantes se ha transcrito de más de una manera (como q-k-c, qu-kh o w-hu). La variación dialectal e-i hace también oscilar la escritura de esta lengua, que posee solo tres vocales.

nos en la piedra, en bastones y en piezas de cerámica, además de utilizarse “mullos” y sellos con fines mnemotécnicos.

El *mullu* andino es la concha del molusco *Spondylus*, usado en diversos aspectos rituales desde culturas como Lambayeque. Se asociaba a cuestiones como la fertilidad, el mar, las lluvias; aparece en enterramientos y en rituales de expiación. Es posible que “el carácter trascendente del *mullu* permitiera entrar en contacto con los dioses sin abandonar la esfera terrenal” (López, 2005, pp. 38-39). También parece haber dado lugar entre los aimaras a un concepto análogo de “alma” y ser asiento de lo que en Mesoamérica llamamos “susto”, según el cura Bartolomé Álvarez (1588, pp. 39 y ss.):

... aunque entre ellos (los aimaras) tenían conocimiento de una cosa así como ánima y la nombraban cada uno según su lengua [...] dicen que lo llaman *mullo* en lengua aimará- que es una cosa que en el hombre vive y se les pierde, no del todo sino cuando más es pavorido (*sic*) de el temor se queda casi sin sentido, como muerto o atónito [. . .] Y así dicen *mullo apa*, que quiere decir el *mullo* me falla. De este *mullo* no tienen conciencia ni saben en qué parte está ni qué parte del hombre es (*sic*).

El *kipu* o *quipu*, consiste en “cuerdas anudadas para contar y narrar que respondían a códigos de número, color, textura,” —Almeida y Haidar, 2011, p. 17— y formado con elementos de lana y algodón. Tenía una cuerda principal y otras cuerdas colgantes (de la cuerda primaria o de otras secundarias) con nudos variables en color, forma y tamaño. Podía llegar a tener más de mil cuerdas y dar lugar a más de ocho mil combinaciones (por color, distancia, posición y tipo de nudo). Se ha descifrado su uso para designar un topónimo y se especula que podían ser una forma de memoria de la historia, la canción y la poesía. Aunque su uso extenso, parte del dominio inca, era para la contabilidad de la producción: se piensa que quizá colores y formas del trenzado indicaban objetos, mientras que los nudos referían a cantidades y cada cuerda secundaria a un número, los nudos indicarían cifras según su orden, correspondiendo las unidades a los cordeles más distantes de la cuerda principal. Seiscientos quipus sobrevivieron a la quema y a la destrucción. Se suman a ellos otros derivados de hallazgos arqueológicos. Los más antiguos son de Caral y de la cultura wari. En 2005 Ruth Shady dató en Caral un *quipu* con antigüedad de aproximadamente 2500 años *a. ec.*

De las culturas mencionadas, nos detendremos un poco en la cultura Chavín, que parece ser el nodo originario central del sentipensar andino tras Caral-Su-

pe y haremos después breve mención del resto de las culturas de la región, para seguir con la filosofía quechua. Es muy relevante hacerlo, pues como señala Mariano Martín Isabel (1994) para el Perú, la posibilidad de una historia de la filosofía quechua-aimara (peruana, ecuatoriana y boliviana, centralmente) que la ligue a su pasado incaico y preincaico ha quedado amputada por razones “metodológicas” del centralismo europeo, a pesar del impulso inicial de personajes como El Inca Garcilaso, Felipe Guamán Poma (Waman Puma) de Ayala y Martín de Murúa.

En el camino reivindicador del pensamiento quechua-aimara hay posturas diferentes, una que no otorga a la antigüedad andina el título de filosofía y otra que sí lo hace, como la del suizo Estermann (desde la filosofía intercultural, cuyo punto de vista incluimos en una ficha sobre la filosofía quechua), pero todos los autores resultan valiosos en la recuperación del pensamiento profundo andino y de las categorías elaboradas de forma original. Labor que se hace desde la arqueología, la historia, la economía política, la antropología, la lingüística y la filosofía misma. Desde los ensayos clásicos de Mariátegui (con enfoque marxista), de Arguedas, hasta Miró Quesada (la filosofía sapiencial), su seguidor Mejía Huamán (dentro de la definición europea de filosofía y ciencia, crítico de la filosofía intercultural, pero gran conocedor de la lengua y el pensar quechua), Silvia Rivera Cusicanqui (desde lo aimara y femenino), Antero Peralta, Salazar Bondy, Díaz Guzmán, Mazzi, Pacheco (precursores), Sobrevilla (a favor de la existencia de un “pensamiento” andino, no de una filosofía), Néstor Godofredo Taipe (mitología) o Cerrón-Palomino (lingüística y filología), solo por citar algunos de los muchos ejemplos.

En esta necesidad de considerar diversas posturas recuperamos aquí en este mismo capítulo la exposición histórica de la sabiduría preincaica, Caral-Supe, la mencionada cultura Chavín y la antigüedad inca. Incluimos más adelante, en otro capítulo, algunos puntos de vista de Mario Mejía Huamán como filósofo quechua y su opinión en torno al vocabulario filosófico⁵. Hacemos una nota muy breve sobre la visión de Juan Yunpa —quien recupera el pensar inca en el contexto inicial de la cristianización— según Waman Puma de Ayala (cronista colonial desde el lugar de enunciación andino en algunos aspectos) y realizamos un comentario sobre el contenido filosófico del dibujo del altar mayor de Joan Santa Cruz Pachacuti —el converso—, siguiendo la recomendación de Silvia Rivera Cusicanqui de considerar la importancia de la imagen en la filosofía originaria del pueblo quechua más que la letra, afectada esta por el proceso de cristianización. Después de ello hacemos

5 Para el vocabulario filosófico extenso, véase Mejía Huamán, 2005. Pero habría que integrar la más reciente reflexión filológica de Cerrón-Palomino (2012), reinterpretar algunas voces y relativizar algunos puntos de vista que no son solo andinos.

mención a la recapitulación de la *Filosofía andina* por Estermann (quien generosamente colaboró en este libro), incluyendo luego las críticas realizadas por Mejía Huamán y David Sobrevilla, para que los lectores juzguen desde su propia posición el aporte del filósofo suizo en este marco global. Concluimos con una nota sobre la filosofía de la pareja conceptual *yanantin-masintin*.

Caral-Supe, *Wiraqocha*, el tiempo y el águila harpía en el horizonte cultural Chavín

Hace 10 mil años que existían en el litoral y el occidente de los Andes la pesca, la recolección y la caza. Hace quizá seis mil años que se introdujo la agricultura y se sedentarizó la población en el período Arcaico Temprano. Se creó luego un excedente, base para la autonomización de pensadores en el período Arcaico Tardío. En el período Formativo se avanzó en la estratificación social, y en la explotación marítima y agrícola en los Andes.⁶

La cultura de Caral-Supe cuenta con antecedentes de hasta 9219 *a. ec.*, en dataciones con carbono 14. Muy temprano, la cultura panandina no militar de Caral-Supe, basada en la religión y el comercio de anchoveta, creó grandes asentamientos y realizó construcción comunitaria en el 3200 *a. ec.*, en costa y montaña. A sus habitantes se les ha ubicado como hablantes, al parecer, de protoquechua. Su territorio, que abarca 626 hectáreas con estructuras piramidales, manifiesta un desarrollo ceremonial y kosmoperceptivo. En cuanto al pensar profundo, en Caral conocían astronomía, medían el tiempo, desarrollaron saber sistemático, tecnología, el *quipu* y nociones de dualidad (probablemente, especulamos, dualidad-unidad, porque la integralidad es un rasgo antiguo generalizado). Manejaban en la economía las variantes de cultivos de algodón, granos y tubérculos, además de que empleaban el maíz. La ciudad era capaz de tener especialistas y preservaba a sus muertos. (Shady, 2006 y otros)

Al aparecer la estratificación social y los sistemas de irrigación en los Andes, hace unos tres mil años antes de Cristo, surgió otro nodo de una nueva concepción del universo en la región. Hay huellas de la cultura de Tiahuanaco (*Tiawanaku*), por ejemplo, entre Perú y Chile, en la periferia del Lago Titicaca, que según las últimas dataciones de Carbono 14, se hundan en el segundo milenio antes de Cristo, mostrando ya el arco, la flecha, la cerámica, los tejidos vivos, la cuchara de madera, las boleadoras, las mazas de mango de madera y cabezal de piedra, y el instrumento musical de la zampoña. En la provincia de Huarmey, en “El Castillo”, en 2013 se encontró joyería, orejeras de metales y plata, collares de oro, pectorales y cerámica

⁶ En este periodo la Cultura Chorrera desarrolló en Ecuador un gran potencial (1,200-500 *a. ec.*); es famosa por sus personajes con tocados de caracol, conectándose al kosmos.

de gran acabado. Pertenece a la cultura wari, que fue ya hace 3 mil años un “imperio” andino, con cierta organización religiosa y que pudo influir en Chavín.

La cultura preincaica panandina de Chavín, ubicada hace poco más de tres mil años (900 *a. ec.* en la datación inicial con radiocarbono 14, pero la periodización se discute aún), edificó su principal centro ceremonial en Chavín de Huantar a 3,150 metros sobre el nivel del mar. Se desarrolló entre los ríos Mosna y Huachecsca, en el actual departamento de Ancash, en Perú, extendiendo su influencia por todos los Andes y la costa, quizá hasta Ecuador y Bolivia. Chavín deja de funcionar como templo hacia el año 500 *a. ec.*

Los Chavín eran cultivadores de papa (cultivo que después fue un aporte inigualable a Europa y al mundo) y maíz, entre otros productos. Utilizaban el arado de pie, eran también pescadores, aprovechaban la llama, la alpaca y los cuyes. Tenían como mascotas lagartos, jaguares y monos. Conocían de metalurgia y contaban con un desarrollo peculiar de la cerámica (sobre todo monocroma), y los textiles de lana y algodón.

A partir del desenvolvimiento de la agricultura se formó un grupo sacerdotal, que se adentró en representaciones religiosas y kosmológicas que implicaban un nuevo desarrollo astronómico, del tiempo, del conocimiento climático, de la hidráulica (canales, andenes) y del arte: esculturas de monolitos y cabezas clavadas (empotradas) de jaguar; un lanzón monolítico de cinco metros, el “obelisco Tello”, la estela Raimondi del antiguo dios *Wiraqocha* (se ha escrito también Wiracocha, Wira Cocha, Viracocha, Wirakucha y de otras formas, entidad que en la tradición aparece también no como dios, sino como personaje histórico; se analiza etimológicamente como wira de “aceite” y qocha de “agua dulce”, lo no mezclado, lo sin género, según María Gabriela Albuja)⁷, además del repujado y martillado de metales. Fue una cultura de religión politeísta y de “dioses” que hoy parecen a occidente aterrorizantes, cuya presencia ceremonial se extendía hasta la ocupación española.

Tello consideró a la civilización Chavín la madre de las civilizaciones andinas, pero es también una síntesis de las culturas previas; Larco demostró que Chavín fue posterior a restos de la costa como Punkurí y a la cultura Cupisnique. Chavín tiene antecedentes y relación con Pacopampa (y su culto felino), Kuntur Wasi, Chongoyape, Caballo Muerto y Garagay. Chavín se ha considerado equivalente de

⁷ “El ser divinizado está representado sosteniendo en su cabeza un penacho que convencionalmente ‘desciende’ por su espalda y en el cual la imagen central se reproduce varias veces a manera de ondas que se esparcen hacia la periferia” (Kaufman Doig, 1973; en Almeida y Haidar, 2011, pp. 22-23).

los olmecas en la filosofía y cultura andinas⁸, cultura con la que curiosamente comparte el elevado culto del caimán y del jaguar (así como con San Agustín).

En el aire, en el vuelo de la libertad, en el contacto con el más allá, están el águila y el cóndor. Pero también la terrible águila harpía, el ave sagrada de la cultura Chavín (no el cóndor, como suele pensarse), que mata a los monos y persigue inclemente a su presa. El culto de las aves se extiende hasta los indómitos mapuches e incluso los tehuelches de Patagonia.⁹ También existe en los Andes el culto del Pájaro *Inti*, que es mago, y conoce lo actual y lo futuro.

La cultura Chavín es conocida justo por sus trabajos tanto en oro como escultóricos, los *kennings*, en especial los diseños del águila harpía (uno de ellos se reproduce, estilizándolo, en la figura anexa más adelante).

En los continuos culturales americanos, se plantea que el origen Chavín es amazónico, por sus múltiples representaciones selváticas y por ser usuarios del enteógeno de la ayahuasca.

El centro ceremonial Chavín en la confluencia de dos ríos, representa el ombligo del mundo, en el cruce de las cuatro direcciones, con la monumental escultura de “El Lanzón” al centro:

el universo es imaginado como un caimán gigantesco flotando en un mar infinito, el cual es transformado en un caimán asociado con el águila (h)arpiya y un caimán del agua y del averno asociado con la vegetación submarina, peces, y dos moluscos marinos: la ostra espinosa (*Spondylus*) y la concha (*Malea* o *Strombus*). Estos dos seres omnipotentes se comunican con el mundo humano a través del jaguar el cual es el mensajero entre los mundos sagrados y seculares (Lathrap, 1977, p. 69).

En la cultura Chavín, como en varias de las culturas andinas preincaicas, se desarrolla el mencionado culto del Dios *Wiraqocha*, que conservan los incas. En posible asociación con él Dios *Wiraqocha* está la relación entre los felinos (el jaguar o el puma –en *Tiwanaku*–, también ha sido vinculado con el dios *Wakon* en Chavín y con la orca decapitadora en el mar), el inframundo y la fertilidad que brinda al ser humano sus frutos a partir del sacrificio. Representa –según Tello– el poder natural en la conservación o destrucción de la obra humana, en un culto del núcleo duro cultural-filosófico que parece llegar hasta el presente: jaguar, fertilidad e inframundo en una concepción creadora integral (Fujii, 1993).¹⁰

8 Aunque como cultura madre, Caral-Supe es anterior a ambas.

9 Véase Gordillo, Sandra (2002).

10 Otros asocian el felino de Fujii al caimán.

El dios preincaico *Wiragocha*, en algunas narraciones, surgió de las aguas, creó el cielo y la tierra. Es una primera figuración abstracto-intelectual que prepara el pensamiento filosófico: el caos y el cosmos, la creación; representa en lo filosófico un principio ontológico fundamental, no se trata solo de la idea de divinidad.

Así, a la cultura Chavín le debemos, entre otros pensamientos profundos, los gérmenes del principio ontológico, la continuidad del saber del tiempo, el clima, la astronomía, la técnica y el arte, aportes en torno al jaguar, la fertilidad y el inframundo.

Otros antecedentes preincaicos del pensamiento profundo

El ritual y la ceremonia andinos aparecen desde la fase de caza-recolección en las cuevas de Lauricocha, en Huánuco. La existencia de edificios ceremoniales andinos arranca desde el período Arcaico Tardío, de acuerdo con la moderna arqueología, con evidencias constructivas ahora también en Caral-Supe. Lo que es testimonio de la elaboración del pensamiento profundo.

Además de la Ontología y el cuestionarse sobre el origen, la pregunta de la sabiduría sobre la muerte y la vida es siempre un punto de arranque filosófico que escapa a la simple respuesta de la verdad, y se vincula con el nodo cultural sapiencial originario que se pregunta sobre el sentido, sobre la totalidad. El principio de relacionalidad quechua detallado por Estermann es también uno de los elementos que hunde sus raíces en el mundo andino antiguo. Al estar todo vinculado con todo, también se desarrolla a través de la relación la complementariedad entre los vivos y los muertos. Los vivos y los muertos se presentan en simetría especular.

En la cultura Paracas, por ejemplo, el culto mortuorio es de los más ricos en Perú, empezando por el Período Cavernas, donde en huecos en forma de copa invertida se han hallado hasta 50 fardos funerarios. En el año 500 *a. ec.*, se encuentran “ciudadelas enterradas en el desierto, en las que corredores estrechos y tortuosos daban acceso a un laberinto de pequeñas cámaras mortuorias, donde se encontraban los fardos funerarios” (Arce, Julca y Limay, 2010: p. 325). La cultura Paracas seguía un ceremonial riguroso: momificación controlada por los sacerdotes, colocación de la momia envuelta en su sudario dentro de un cesto de mimbre, conjuntamente con todos los objetos que debían acompañarla. Es decir, que tenían una noción de la permanencia tras la vida terrena. El cesto se envolvía en mantos, el primero de ellos más fino, bordado con figuras de la mitología. Mantos de variedad y riqueza relacionadas con el poder de una sociedad de clases. La ceremonia terminaba con el entierro del fardo funerario.

En la misma cultura Paracas se manifiestan signos abstractos que darán luego lugar a los llamados ya en la colonia “*tocapu*” (o *tucapu*, a partir del nombre de cuadros de tela) o elementos de la “escritura” incaica, tejidos perfectos hechos para honrar a los nobles y a las divinidades. Uno de ellos parece guardar gran similitud con el *quincunce* mesoamericano, con el manejo espaciotemporal gráfico hopi. Otros *tocapu* han empezado a ser estudiados en su significado (Gentile, 2008).

Entre los wari se desarrolla también el culto mortuorio y las cámaras funerarias (Valdez, Valdez y Betrcher, 2001). En la cultura Moche o Mochica se aprecia el desarrollo del ritual y el ajuar mortuorio: el paso de los vivos a los muertos, a los ancestros, en el ciclo renovación-germinación-crecimiento que era controlado por el poder de los ancestros-divinidades. El mundo de los ancestros era concebido como mundo del gozo permanente y paso a la eternidad en una cultura que, como la de *Tiawanaku*, se postula anterior a las grandes ciudades americanas antiguas más conocidas (Teotihuacan, Paracas, etc.).

En la antigüedad andina e incluso hasta casi el término del siglo XVIII, se practicó el desentierro de los fallecidos al año de muertos, entre otras cosas, para darles alegría y que sirviesen de intermediarios en el manejo de las aguas, pues se consideraba que permanecían en un estado liminar hasta todavía unos tres años después de la muerte (Gentile, 1994).

La rica concepción andina de lo que llegaría a ser el *Ukhu Pacha* tiene como antecedentes los diversos cultos mortuorios antiguos.

La lengua mochica, según la relación del obispado de Trujillo en la Colonia, se ubicaba entre Motupe y Chócope (Corregimiento de Saña, Chiclayo y parte de Trujillo –según Fernández–). De acuerdo a Torero, el mochica se extendía desde Motupe –pasando por La Leche, Lambayeque, Chancat, Saña, Jequetepeque– hasta Chicama por el sur, confundándose con el Quingham entre los valles de Jequetepeque y Chicama. Los mochica, que cultivaban una importante expresión artística y simbólica contextual, alcanzaron un importante desarrollo alfarero. Son una cultura costeña nacida en el 150-300 *e. c.*, con un auge hasta el 600 (según Rafael Larco Hoyle, 2001) y su posterior ocaso iniciado hacia los años 650-700 *e. c.*

En el territorio mochica, las piedras (*pon* o *pong*, en mochica) servían como marcas rituales o “huacas” (*waka*). En la continuidad cultural, la *Wanka* o piedra larga en el cultivo, simbolizaba la fertilidad. Estos símbolos expresaban veneración de los antepasados. Las huacas son también pirámides, como las de adobe del sol y de la luna en la capital de la cultura moche. En los Andes, *Waka* pertenece a una jerarquía de seres (*Willka* –que tiene significado de ‘sagrado’–, *Wanka*) que tienen capacidad de transformarse en distintas especies, que se eternizan en los cerros o

las piedras. Las huacas son parte del pensamiento popular profundo, que se asocia en la Colonia a la rebelión del *Taki Onkoy* y que sigue en la actualidad; la huaca remite a lo sacro fundamental, a una diversidad de elementos, lugares, templos, “deidades”, antepasados, etcétera.

En el rejuego temporal, al hablar de las deidades femeninas moche, Sánchez y Golte (2004) señalan que el poder (*gamaq*) de los seres sobrenaturales pasados se expresa en su capacidad de transformación atemporal. Acentúa también la importancia del oriente (*kamsay*) y del poniente (*wañuy*), así como su asociación respectiva con el origen y la muerte, los mundos de arriba y de abajo, y habla ya de una interfase o plano de encuentro (*tinku*).

El concepto filosófico original de *tinku*, expresado en la unión de dos mazorcas de maíz pegadas en su base, se asocia con ello a otro concepto filosófico original andino, que es el representado por las dos mazorcas mismas: *sawasiray-pitusiray*, la interacción generadora entre los opuestos fundamentales (femenino-masculino, noche-día, abajo-arriba, derecha-izquierda, cálido-frío), la complementación, la generación de cambio y conservación de la unidad de todo lo existente, el maíz doble que liga a los muertos y a la prosperidad. Y encontramos la base del desarrollo de esta abstracción desde la cerámica moche (Sánchez y Golte, 2004).¹¹

Además de su desarrollo productivo en materia textil y de tinturas, los paracas también fueron ricos en cerámica, tuvieron conocimientos de arquitectura, anatomía, fisiología y medicina humanas, siendo conocedores de la cirugía, que con los incas llegaría incluso a permitir la trepanación de los cráneos de los guerreros.

Los paracas muestran además la importancia de la astronomía y del culto solar, que era conocido por los Nazcas que siguieron el desarrollo andino y poseían también una cultura notable de alfarería y textiles.

El sol (*Inti* para los incas) va a estar ligado en la filosofía antigua a la serie día-masculino-sol-atmósfera del arriba-secas andino. Mientras que la serie noche-femenino-luna-tierra-mar se liga al abajo-lluvias. Arriba-abajo son categorías de la kosmopercepción andina, como muestra Mariano Martín (2015). Se ligan para formar los rumbos del mundo con el eje de contrarios *burin*-izquierda-femenino-inferior y *banan*-derecha-masculino-superior: *Intipaqharina* (la vía donde nace el sol), *Intichinkarina* (la vía donde se oculta el sol, el dejar de ser). El sol es la existencia de las cosas, la luna la aparición y la esencia.

11 Entre los *p'urhepecha*, casualidad o no –ya que se postula la posible relación macroquechua-*p'urhepecha*–, existe el *shindangata*, que remite a dos mazorcas unidas por una hoja. Un concepto similar, filosófico, de elementos dobles, aparece en la tradición hindú: *rudraksha*.

Según Morales Chocano, en la arquitectura de Pacopampa (cultura de 3,000 años de antigüedad) y la iconografía de Nazca y Chavín, aparecen ya también las nociones dual y tripartita del sentipensar andino (Morales, 1995).

Hay entonces varios ejes filosófico-numéricos. Ampliamos aquí lo planteado por Almeida y Haidar (2011, pp. 15, 17, 26, 34, 35):

- La unidad de *Wiragocha*.
- La unidualidad: el espaciotiempo, la mazorca doble (*Sawasiray-Pitusiray*).
- La concentricidad doble: exterior (*bawa*) e interior (*champi*).
- El axis mundi y el tres que se representa con diversos símbolos como el pilar del *Inti watana*, la escultura *kenko*, los escalones de la *chakana* o el danzante de *Pujillé*: como espacio de arriba, tierra-encuentro (*Pachamama-tinku*), abajo; como tiempo pasado-presente-futuro; como genealogía de ancestros-presente-descendientes; como etiología causa-efecto de lo favorable, lo neutral y lo desfavorable; como las partes del cuerpo cabeza-torso-piernas; como elementos fuego-tierra-agua. *N̄ampa-kay-k'epa* (anterior-presente-posterior).
- La izquierda-derecha y adelante-atrás que configura el cuadrado sagrado, la estabilidad, el cuatro: los cuatro rumbos, que darán lugar al *Tawantinsuyu* (*tawa*: 'cuatro', *ntin*: 'partícula de unidad' y *suyo*: el 'rumbo'), *Tawa Kapaq* (el señor del cuadrado), las cuatro edades, las cuatro clases, los cuatro dedos llevados a la boca en el juramento, los cuadrados de hielo cortados de los glaciares, la *kancha* (recinto amurallado, cuadrado, representando el kosmos).
- El cinco: los dedos de la mano (como también en la cultura wixarika), *Chaupiñamca*, la Tierra madura, ligada al número cinco.

La cultura Nazca (que cierra hacia los años 300 *ec.*–800 *ec.*, según Favale –*pdf*–) es también un antecedente andino que ha despertado el interés mundial. Su legado de geoglifos enormes, las líneas de Nazca, grabadas quizá desde el 1500-1800 *a. ec.*, o antes (según Reindl), en el desierto de la costa peruana, a 450 km de Lima, ha intrigado al mundo. Paul Kosok y María Reiche definían el sitio como un “calendario astrológico” gigantesco; Hawkins consideró que las líneas no se asocian a eventos astronómicos importantes; Horkheimer habló de ellas como caminos de las almas, en rituales funerarios; y así, hasta Johan Reinhard, quien las asocia al agua y a la fertilidad, según lo cual las líneas apuntan a las montañas y fuentes de agua, además de que se postula se asocian a un sistema de canales subterráneos.

Esta hipótesis fue confirmada por Aveni, que hipotetiza que las figuras se asocian a tótems (Favale, *pdf*). Finalmente, las fotografías satelitales y estudios de Rosa La-saponara (2012) han permitido demostrar que grandes estructuras, los puquios, un sistema hidráulico para recuperar el agua de los mantos freáticos, constituido por galerías subterráneas, zanjas y piscinas (“cochas”), revestidos de piedras redondas, servían a través de los pozos helicoidales como conductos de aire que capturaban el viento exterior y lo dirigían al interior de los canales para impulsar el agua del sistema hidráulico de las figuras de Nazca, que confirma su carácter como gran centro cultural capaz de resolver la sequía en el desierto.

Las figuras monumentales raspadas en el suelo de Nazca, en una superficie de unos 500 km², representan líneas de triángulos, trapezoides, espirales y también cerca de 70 figuras: un mono de 142 metros con cola en laberinto (el mono se asocia a las semillas y al agua en la tradición andina –Frame y Carrión, en Albarrán, 2007–), un diseño de 30 metros sobre la ladera que se ha llamado el astronauta, una araña de 46 metros (la araña en los mitos quechuas es la tierra), una ballena, pájaros, manos, un lagarto de 200 metros, un pelícano de 285 metros, un colibrí de 97 metros (pájaro asociado en Perú al renacer, al sol, la lluvia, el verano, el invierno, el arcoíris), vegetales, figuras salientes de estrellas.

Tres cosas llaman la atención en Nazca: que las líneas y figuras solo son observables desde el cielo, que su trazo es perfecto como el de un artista moderno y el que la araña se ha identificado como la rara especie *Ricinulei*, del Amazonas, pero incluye el órgano sexual femenino adosado a una pata, solo visible al microscopio.

En la mitología andina se habla de la cultura de hombres-dioses de Naupa Machu. Se piensa se asocian a la observación del sol, la luna y las constelaciones. Respecto de lo cual debe recordarse que en el “mito” fundacional andino el sol y la luna son enviados para gestar el mundo quechua.

Sea cual sea la forma en que se hicieron las líneas (quitando piedras monumentales, con cuerdas y estacas, con globos aerostáticos, etc.), las líneas de Nazca parecen expresar, como sostenía María Reiche, elementos filosóficos y técnicos: precisión, pensamiento abstracto, quizá aritmética, geometría o al menos un método topográfico y unidades de medida que revelan la noción de proporción (base del *logos* griego: cuenta y razón). Una hidráulica que alcanzará el *sumum* en Machu Picchu y que apenas ahora se conoce en detalle.

Sobre las antiguas culturas andinas se levantaron el imperio y el saber incaico. Que llegó hasta el registro de datos y su comunicación en el “*quipu*”, que perfeccionaron y desarrollaron los incas (véase el inicio del capítulo y los textos sobre los *quipus* de Catari). En donde incluso se mantienen símbolos que parecen referir

a una idea constante, en la base de la mencionada escritura incaica. Los *mullos* y los sellos –hemos señalado– fueron usados en prácticas mnemotécnicas y narrativas. De acuerdo al color y el orden de colocación de los *mullos* en una cuerda de pita (cabuya) se interpretaban y traducían. Los sellos habrían servido para la impresión de algún tipo de tela o fibra vegetal semejante al papel o en el propio cuerpo de la persona que llevaba el mensaje (Gómez de la Torre, 1971).

Es de suponerse que la filosofía quechua hunde también sus raíces en los antecedentes históricos de otros grandes aportes culturales y de pensamiento: el uso de la coca (más de 1900 años antes de la era común) y también del floripondio, del tabaco, del polvo de vilca (Kvist y Moraes, 2006, en Moraes, Øllgaard, Kvist, Borchsenius y Balslev, 2006), de la ayahuasca amazónica en Chavín o del cactus San Pedro en la cultura Chimu.

La coca, como todos los enteógenos (alucinógenos de las culturas), no es un mero escape, sino es parte de una forma de vida y espiritualidad, conectada con los mitos, rituales (religión, regalo, enterramiento, adivinación, guerra; en general usado por nobles, ancianos, adivinos, *chasquis* –mensajeros del *Inka*–) y símbolos andinos (la coca viene de una mujer hermosa). Recuérdese comparativamente que todavía Platón y Aristóteles participaban en Grecia de los rituales asociados a las sustancias psicotrópicas para captar la Verdad durante los ritos de Eleusis¹². En el caso sudamericano, la coca se vincula además con la integración al tejido social andino, pues la cultivaban ya entre los incas los hijos no deseados¹³.

La cultura Chimu, al mismo tiempo de sus prácticas no-ordinarias, avanzó en la racionalidad de la metalurgia y de la ingeniería hidráulica, en la filosofía política y su correspondiente forma de organización social democrático-comunitaria básica que estudiara Mariátegui en sus ensayos sobre la realidad peruana: el *ayllu*, equivalente del *calpulli* nahua, que también ha estudiado Silvia Rivera Cusicanqui (2010: p. 42), sin dejar de observar los conflictos entre los incas:

Fue el *ayllu* o *jatha*, unidad de territorio y parentesco que agrupaba a linajes de familias emparentadas entre sí, y pertenecientes a jerarquías segmentarias y duales de diversa escala demográfica y complejidad. Desde tiempos pre-inka, la pertenencia simultánea a varios niveles de esta estructura segmentaria y dual significaba contar con el acceso a recursos

12 A partir del cornezuelo de centeno, el ergot, que luego lleva a Hoffman al descubrimiento del LSD.

13 El pensamiento filosófico continental asociado a las experiencias con enteógenos merecería por sí solo un libro, aquí solo lo mencionamos, porque queremos evitar la descalificación por la polemicidad del tema y la imposibilidad de tratar aquí el detalle.

a veces muy distantes en otros pisos ecológicos, donde diversos grupos coexistían en un mosaico multiétnico, sin necesitar la intervención de un sistema estatal unificador (Murra, 1975). La compleja organización social andina ha sido comparada con un juego de cajas chinas, vinculadas entre sí por relaciones rituales y simbólicas que permitieron a los niveles superiores un alto grado de legitimidad en su dominación sobre los niveles inferiores. Todos estos mecanismos fueron utilizados por el *Tawantinsuyu* para reorganizar, a escala estatal, el sistema económico e ideológico sobre el cual se asentó su dominio y seducción sobre las naciones y grupos étnicos incorporados al Estado. La metáfora del parentesco permitió a los Inka codificar su organización no sólo espacial sino también militar y administrativa en un sistema en el cual había lugar para el reconocimiento de los dominados, así como de los pueblos o etnias más antiguos. Así, la tolerancia y capacidad de articulación simbólica de estratos étnicos no-contemporáneos, constituyeron originales soluciones que la organización estatal del *Tawantinsuyu* dio a la diversidad pluriétnica de la sociedad andina.

En la ético-política regional, era protegido el huérfano, la viuda, el desamparado fuera del orden, de la sociedad, de la economía, del cobijo del *ayllu* que manejaba comunitariamente la propiedad cedida por el Estado y funcionaba con la reciprocidad del *ayni*, en una organización sin dinero, con súperavit y que erradicó el hambre. No era un “Imperio” sino una nación de naciones, la más vasta del planeta: el *Tawantinsuyu*, que promovía el *tinku* (*t’inku*): la unión hasta confundirse y conseguir una unidad; unificar objetivos y proyectos dentro de la diversidad, sin anular, doblegar o subyugar totalmente a ninguna nación, aunque hubo por supuesto conflictos y enfrentamientos, y no debe idealizarse. La unidad cumplía una clara función económica de estratificación, en el que se daba lugar a la clasificación de las personas no por su edad cronológica sino por sus condiciones físicas y capacidad para el trabajo.

En cuanto al vínculo social, la reciente arqueología mochica parece confirmar que en esta cultura se acentuaba ya la ideología y el lazo de unión, más que la guerra o la opresión (Castillo y Uceda, 2007), lo mismo que en la milenaria Caral.

En la cultura del centro-sur andino, en la laguna de Choclococha (etnias Chanka, Pokra y Wanca —no dominados por los incas—), se revelan en los mitos conocimientos sobre el maíz, el agua y la división entre los hombres beligerantes, sin saber ni arte ni ley ni rey (*purum runa*), y aquellos pacíficos, con saberes, con arte, con ley y rey (*llaqta runa*). Eran saberes del agua como operador simbólico, asocia-

dos al mito panandino del héroe cultural *Wiraqocha*, a la formación del orden, la ciencia, el arte y la vida pacífica bajo la ley y el mando único (Taipe, *pdf*).

Recuérdese que el estado inca se estima llegó a tener unos 16 millones de personas y una compleja jerarquía planificada conforme a una implícita filosofía política: los mencionados *ayllu* de donde salían ayudantes del estado internos y desplazables, agrupándose las comunidades en unidades mayores hasta 40 mil personas (*wamani* o provincia) controladas por un *togrikuq* (gobernador), el mando de cuatro *apukuna* (*qhapaq apus*) y el reino único del *Qhapaq Inca*, en una organización social con base en los grupos de edad; mil personas guardaban la memoria de todo en Cuzco. *Qhapaq* es en quechua autoridad, poderoso y rico, donde –ha señalado Mejía Huamán– la riqueza es, más allá de los bienes, tener familia, hijos, parientes, amigos.

En fin, que en las antiguas culturas andinas encontramos fuentes fundamentales de la filosofía política, el principio integral, la unidualidad, el centro; las cuentas, las relaciones lógicas básicas (elementos numerológicos, relaciones izquierda-derecha, adelante-atrás, concetricidad doble, etc.), la cosmología, saberes sistemáticos como la hidráulica y otros elementos andinos clave del filosofar que llevará a la sofisticada concepción inca, centrada en la *Pacha*. La filosofía inca es producto de una larga historia y se expresa también en el territorio, en el sistema de los “ceques” (*Ꞥ'eque*, 41 líneas de poder para marcar huacas y otros paisajes sagrados) del Cuzco, en la medida de tierra del *tupu* (Almeida y Haidar, 2011, p. 28-29), cuyo concepto no es fijo, sino que remite a la calidad del suelo y su tiempo de descanso necesario, como un concepto ecológico al igual que en el caso *haudenosaunee* (el terreno asociado a la “casa grande”) o *guna* (el *nainu*).

Al igual que en Mesoamérica, existe en el mundo inca una concepción depurada de la relación espacio-tiempo-sociedad que es difícil decir que remite a meras categorías o está fuera de lo filosófico; antes al contrario, es una profunda concepción filosófica. El manejo calendárico ceremonial revela el saber del ciclo de los astros, de las estaciones, de la agricultura, del ser humano (Garrido, 1996, entre otros).

Luis Alberto Reyes: las fuentes andinas, lo masculino-femenino y otros temas filosóficos incaicos

Acabada la factura del presente libro, conocimos el texto de Luis Alberto Reyes (2009, 1ª ed. de 2008) *El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nabuas*, pero nos parece importante reconocerlo. Su aporte sobre las tres grandes

culturas continentales se conjuga con lo tratado sobre ellas en el presente volumen III y en el tomo II de la obra a la que pertenece este volumen. Decidimos añadir, en el horizonte descolonizador, algunos de sus aportes críticos con respecto a lo andino e indoamericano, así sea al menos en una nota breve, en la que nos pareció conveniente acentuar la dimensión de lo masculino-femenino.

Reyes considera como fuentes andinas fundamentales los textos del movimiento colonial del *Taki Onqoy* y varios textos coloniales, a pesar de sus limitaciones por la conversión cristiana: la obra de Joan Santa Cruz Pachacuti, la de Waman Puma de Ayala y el *Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de Huarochiri*. Este último texto se basó en los intelectuales andinos Cristóbal Choquecasa y Hernando Paucar. Arguedas consideraba esta obra como la fuente más importante y completa del pensamiento quechua popular (en Reyes, 2009: 56).

En primer lugar, aunque sea en un apunte breve, Reyes considera notas importantes sobre el canto, la poesía, la simbólica, las artes plásticas, el teatro (*Atau Wallpaj p'uchukakunyninpa wanpan* -"Wanka del fin del mundo"- y *Ollantay* -negado en su autenticidad antigua por Menéndez y Pelayo-) cercano a la tragedia o la comedia (*arámway*, en Garcilaso, de temas cotidianos y humorísticos), y la danza como "pensamiento" andino (del Ande, como escribe Reyes) e indoamericano en general.

En segundo lugar, Reyes se deslinda de algunas observaciones generales de Eliade y de otras consideraciones canónicas, buscando interpretar en sí la tradición nahua, inca y maya a partir de sus fuentes, reconociendo su singularidad.

En tercer lugar, además de distintas reflexiones puntuales, aporta una perspectiva propia o remarca observaciones previas importantes sobre temas como:

- la sexualidad en su agonismo creador en los Andes y en su carácter de elemento general de los entes del universo indoamericano, la pareja y la mujer como parte vital de la filosofía y de la teología continental;
- la hospitalidad -cuya falta es castigada en los mitos con la destrucción- y el respeto a los pobres;
- el sufrimiento -como destino cósmico- y la enfermedad, concebida como una dimensión positiva, que hace ver y liga con los orígenes;
- el sostén del mundo por la acción humana adecuada frente a la transgresión con sus castigos y consecuencias, frente a la revolución que brinda el movimiento, que estudió también Silvia Rivera Cusicanqui (2010) a través del concepto cataclísmico de *pachakuti*. Reyes recupera al respecto el *Taki Onqoy* (*taki*: "canto y baile"; y *onqoy*: enfermedad -también la

constelación de las cabrillas, fundamentales en la cosmología—), insurrección surgida en 1565 al sur de Ayacucho, liderada por Juan Chocné. Fue una revuelta pacífica, reivindicadora de las *huacas*, en contra del orden del nuevo dios, de la colonia. En la abstinencia, el canto y la danza, las *huacas* entraban en los cuerpos de los andinos insurrectos y se manifestaban. Expresaban la vuelta de un modo de ser del universo, de la sucesión de las edades, de los seres humanos y de los elementos, en la destrucción-construcción que profetizaba el fin de los europeos. La revuelta expresó en particular la re-emergencia del culto de la Tierra, de la *Pacha*, de los principios creadores de las huacas *Pachakamak* y *Titicaca*, del culto en el *ayllu* a las *conopas* y a los *malquis* (huesos venerados de los antepasados).

Reyes considera, a partir de textos como los de Huarochiri, que las *huacas* femeninas son las entidades primordiales andinas del tiempo antiguo del *purun Pacha*: *Yanañamca* y *Tutañamca*, *ñamca* negro —de la oscuridad— y de la noche. Junto a ellas, estaban las *mama* de los alimentos y la maternidad, la Tierra, que luego es desplazada por *Inti*, el sol, en el periodo incaico: *Pachamama* (“Tierra viviente en su conjunto y en cualquier lugar”) de los serranos, *Mamacocha* (el mar; y *Yaku Mama*, la madre de las aguas) de los costeños y *Mama Raiguana* (dadora de alimentos a costeños y serranos), además de *Sacha Mama* (madre de la vegetación) y *Hurpay Huachac* ligada a los peces y en ocasiones pareja de *Pachakamak*. A esas y otras *mama* del orden antiguo se opone en parte el guerrerismo incaico, con el predominio de las deidades de arriba y del *Inti* (sol).

De acuerdo a Reyes, la mujer se despliega en arquetipos andinos: *Cauillaca* —la mujer que no se entrega al varón, el secreto—, *Chuquisuso* —la que vive para los suyos, procreadora— y *Chaupiñamca* —la que se prodiga sexualmente, la vida, la Tierra madura, ligada al número cinco. Luego, la pareja humana es también parte de ese orden cósmico masculino-femenino: el rapto, la confrontación y medición de fuerzas (la cópula-lucha) del movimiento de la vida. En ese proceso se establece en ocasiones una relación de la sexualidad y la comida. En el plano lógico, la conversión e idea de lo que podríamos llamar com-parte —en forma distinta a lo nahuatl—, pueden dar lugar a la feminización antigua del varón, pero fijada ya en el término español-quechua *aguay unu*; un concepto filosófico como momento de replanteo del enfrentamiento varón-hembra, a partir de lo femenino que reside también en el varón. Dice Reyes: “¿Que es entonces el amado para el amante? Es su límite, el otro lado de su camino” (p. 204).

En la erótica andina, como en muchas otras filosofías continentales, el universo es sexuado: “Todos los seres, tanto los vivos como los inanimados tienen sexo”. Y sigue: salvo situaciones excepcionales, “el solitario es un ser incompleto, sin lugar, un desvalido, un *wakcha*”, se es hombre con la mujer (p. 205). Todo es hombre y mujer: *Tukuy ima qharinarmi* (p. 206, a partir de Platt, 1976: 122). El par se constituye en un concepto filosófico: *yanantin*¹⁴. La dimensión básica de la pareja se expresa en el canto y danza de *qachwa*, que exalta los órganos sexuales, la cópula y la integración con la divinidad de las *huacas* al danzar (p. 207).

Reyes retoma, además, los temas filosóficos reconocidos, como el kosmos, la vida-muerte, la condición humana, la teología, la calendárica, el tiempo, el espacio y otros más.

Lecturas recomendadas

Protofilosofía andina:

Horizonte Chavín: Fujii, T. (1993). El felino, el mundo subterráneo y el rito de fertilidad: tres elementos principales de la ideología andina. *Ethnological Studies*, 37, pp. pp. 259-274.

Continuidad inca: Martín Isabel, M. (2015). *La filosofía peruana frente al problema de los orígenes*. PDF. Alicante: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes.

Mejía Huamán, M. (2005). *Hacia una filosofía andina: doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima: Ed. del autor.

Reyes, L. A. (2009). *El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nabuas*, prólogo de Arturo Andrés Roig. Buenos Aires: Biblos.

Shady, R. (2006). “America’s First City? The Case of Late Archaic Caral. En *Andean Archaeology III*, pp. 28-66.

Otras referencias

Protofilosofía andina:

Álvarez, B. Martín, M. del C., Villaráis, J. J., del Pino, F. (1588) (1988). *De las costumbres y conversión de los indios del Perú: Memorial a Felipe II (1588)*. Madrid: Polifemo.

Cerrón-Palomino, R. (2012). Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua, en *Sprachen, gesellschaften und kulturen in Lateinamerika* - herausgegeben von Kerstin Störl und

¹⁴ *Yanantin* es un concepto clave del filosofar andino, indisociable del concepto *masintin*, de las relaciones análogas, entre iguales. Más adelante en el capítulo 9 desarrollamos este par categorial.

- Rodolfo Palomino-Cerrón, Band 13, PL Academic Research.
- López Cuevas, F. (2005). “El *Spondylus* en el Perú prehispánico. Su significación religiosa y económica”, en *Ámbitos. Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 14: pp. 33-42.
- Martín Isabel, M. (1994). La filosofía peruana frente al problema de los orígenes. En *Revista de Hispanismo Filosófico*, 4, pp. 29-46. PDF.
- Peña Cabrera, A. (1988). La Racionalidad Occidental y la Racionalidad Andina. En *La Racionalidad*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Investigaciones Humanísticas, Juan Camacho Editor.
- Piperno, Dolores y Karen Stothert. (2003). Phytolith evidence for early Holocene Cucurbita domestication in southwest Ecuador, en *Science* 299 (5609): pp. 1054-1057.
- Horizonte Chavín:
- Gordillo, S. (2002). El cóndor andino como patrimonio cultural y natural de Sudamérica. En *Actas del Primer Congreso Internacional Patrimonio Cultural* (pp. 327-342). Córdoba: Centro Cultural Canadá y Facultad de Lenguas de la Universidad Nacional de Córdoba.
- Lasaponara, R. y Masini, N. (2012). “Following the Ancient Nasca Puquios from Space”, en Lasaponara R. y Masini N. (Eds.) 2012, *Satellite Remote Sensing: a new tool for Archaeology*. Berlín Heidelberg: Springer, Verlag. Pp. 269–290. DOI: 10.1007/978-90-481-8801-7_12
- Lathrap, W. (1977). *Ancient Ecuador. Culture, Clay and Creativity 3000-300 B.C.*, Cincuentenario del Museo Central de Ecuador. Chicago, Illinois.
- Larco Hoyle, Rafael. (2001). *Los Mocheas*, tomó I y II. Lima: Asociación Rafael Larco Hoyle.
- Lynch, Thomas. (2013). Cronología de la Cueva de Guitarrero, en Ibarra, *Cien Años de la Arqueología en la Sierra de Ancash* (pp. 45-52). Huari: Instituto de Estudios Huarinos.
- Mac Neish, Richard. (1979). Early man remains from Pikimachay Cave, Ayacucho Basing, Highland Peru. En R. L. Hamphey y D. Stanford (pp. 1-47), *Pre-Llano Cultures of the Americas: Paradoxes and possibilities*. Washington, D. C.: The Anthropological Society of Washington.
- Mejía Huamán, M. (2005). *Hacia una filosofía andina: doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima: Ed. del autor.
- Continuidad inca:
- Almeida, I. y Haidar, J. (2011). Semiótica de la cultura quechua. Modelo mitopoiético y lógica de lo concreto. En *Entretextos* 17-18: 14-45.
- Albornoz, C. (1569-1990). *El retorno de las huacas*. Documentos de siglo XVI, ed. preparada y compilada por Luis Millones. *Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy*, con trabajos de Luis Millones, Sara Kastro-Klaren et al. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- Arce, M., Julca, T. y Limay, L. (2010). Culto andino a los muertos en los cementerios de Lima Metropolitana. En *Revista de Antropología*—Aportes estudiantiles, pp. 323-332.

- Recuperado de
isbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/revis-antrop/n3_2005/a17.pdf
- Castillo, L. J. y Uceda, S. (2007). *Los mochicas de la costa Norte del Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad Nacional de Trujillo. PDF
- Del Prado, D. (2008). Yanantin y Masintin: la cosmovisión andina, en *Yachay, Revista Científica de la Universidad Andina del Cusco*, vol. 1: 130-136.
- Favale, D. *El misterio de las líneas de Nazca*. PDF
- Fernández, J. C. *Cerros, huacas y encantos en la costa Norte lambayecana del Perú*. PDF
- Frame y Carrión en Albarrán, Y. (2007). Aproximación interpretativa de dos ceramios de Tunan-Paramonga (Lima-Perú). En *Boletín Antropológico*, Año (25), 70, pp. 265-276.
- Garrido, A. (1996). *Pensar América: cosmovisión mesoamericana y andina*. España: Caja Sur/Ayuntamiento de Montilla.
- Gentile, M. E. (1994). Supervivencia colonial de una ceremonia prehispánica. En *Boletín Francés de Estudios Andinos*, 23, (1), pp. 69-103.
- Gentile, M. E. (2008). El *Tocapu 285*: Consideraciones acerca de la llamada 'escritura incaica'. En *Revista Electrónica de Arqueología PUCP*, Vol. 3, (2).
- Golte, J. *Las divinidades femeninas moche*. PDF
- Gómez de la Torre, J. (1971). *Motivos Indígenas Ecuatorianos*. Quito: C. I. Artes Gráficas.
- Kvist, L. P. y Moraes, M. (2006). Plantas psicoactivas, en Moraes, M., Øllgaard, R., Kvist, P., Borchsenius F. y Balslev H. (Eds.), *Botánica económica de los Andes centrales* (pp. 294-312). La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- Lajo. (2002). *QHAPAQ KUNA... Más allá de la civilización. Reflexiones sobre la filosofía occidental y la sabiduría indígena*. Cuzco: Grano de Arena Editores.
- Manga Quispe, E. *Mito y realidad de la boja de coca en tiempos del Tawantinsuyo*. PDF
- Morales Chocano, D. (1995). Estructura dual y tripartita en la arquitectura de Pacopampa y en la iconografía de Chavín y Nazca. En *Ciencias Sociales*, Año I, (1), pp. 83-102.
- Rivara de Cuesta, M. L. (1992). El pensamiento incaico. En *Filosofía Iberoamericana en la época del Encuentro*. Valladolid: Trotta.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje y Piedra Rota.
- Sánchez, R. y Gölte, J. (2004). Sawasiray-Pitusiray, la antigüedad del concepto y santuario en los Andes. En *Investigaciones Sociales*, Año (VIII), 13, pp. 15-29.
- Serratos, José Antonio. (2012). *El origen y la diversidad del maíz en el continente americano*, 2ª ed. México: Greenpeace, UACM.
- Taipe, G. *El agua como operador simbólico: la laguna de Choclococha y la función civilizadora de los dioses puma, balcón y perro*. PDF
- Taylor, G. (trad.). (1999). *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Torero, A. (1986). Deslindes lingüísticos en la costa norte peruana, en *Revista Andina* 2: 523-548. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Valdez, L., Valdez, E. y Betrcher, K. (2001): Posoqoypata, un cementerio Wari en el Valle

de Ayacucho, Perú. En *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 30, (2), pp. 335-3<57.

Fragmentos de texto andino

Wiracocha

Dizen que antes que fuese señor, yendo a visitar a su padre *Viracocha Ynca*, que estaba en Sacsahuana, cinco leguas del Cuzco, al tiempo que llegó a una fuente llamada Susurpuquio, vido caer una tabla de cristal en la misma fuente; dentro en la qual vido una figura de yndio en la forma siguiente: en la caveça del colodrillo della, a lo alto le salían tres rayos muy resplandecientes a manera de rayos del sollos unos y los otros; y en los encuentros de los braços unas culebras enroscadas; en la caveça un llayto como *Ynca* y las orejas horadadas y en ellas puestas unas orejas como *Ynca* y los trajes y vestidos como *Ynca*; salíalela caveça de un león por entre las piernas y en las espaldas otro león; los braços del qual parecían abraçar el un hombro y el otro, y de una manera de culebra que le tomava de lo alto de las espaldas y abajo. Y que así visto el dicho bulto y figura, hechó a huir *Ynca Yupanqui* y el bulto de la estatua le llamó por su nombre de dentro de la fuente, diciéndole: “Vení acá hijo, no tengáis temor, que yo soy el Sol vuestro padre, y sé que avéis de sujetar muchas naciones; tened muy gran cuenta conmingo de me reverenciar y acordar os en vuestros sacrificios de mí.”

Y así desapareció el bulto y quedó el espejo de cristal en la fuente, y el *Ynca* le tomó y guardó; en el qual, dicen, después vía todas las cosas que quería.

Y respecto de esto mandó hacer, en siendo señor y teniendo posible, una estatua, figura del Sol, ni más ni menos de la que en el espejo avía visto; y mandó en todas las tierras que sujetó, en las caveças de las provincias se le hiziesen soles templos dotados de grandes haciendas, mandando a todas las jentes que sujetó le adorasen y reverenciasen juntamente con el Hacedor; y así como en su vida, en la Relación que Vuestra Señoría tiene, se trata todo lo que para ellos hera todo.

Fuente: Molina. (1988 [1575]), pp. 60, 61. En Tatsuhiko, 1993, pp. 270-271.



Figura 10. Orfebrería Chavín de oro del águila harpía
Fuente primaria: Wikipedia (imagen estilizada)

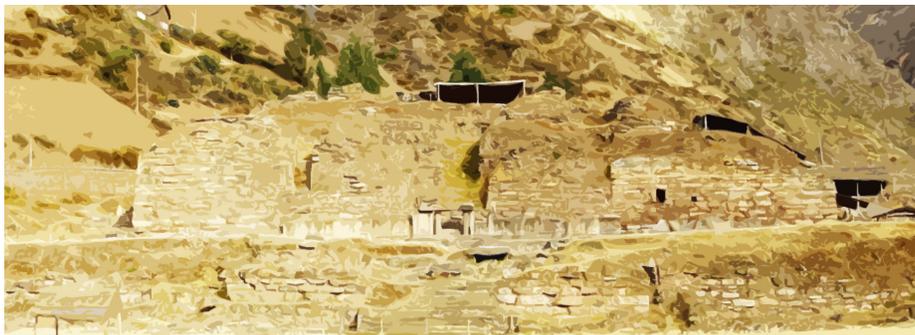


Figura 11. Sitio Chavín de Huantar
Fuente primaria: Wikipedia



Figura 12.
Mapa de
la cultura
Chavín

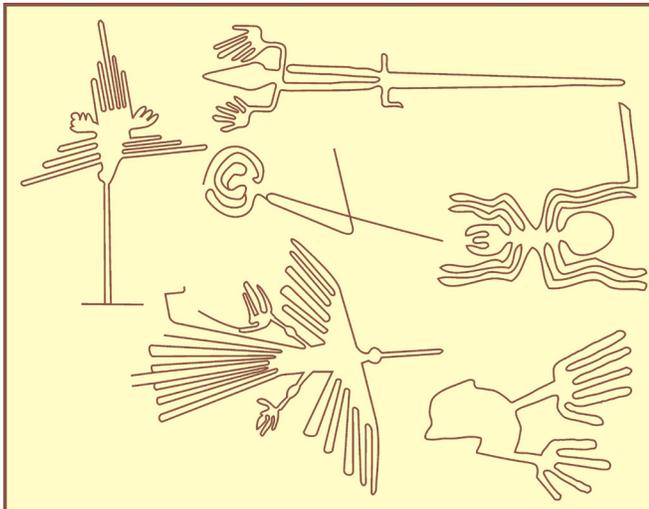


Figura 13. Las líneas
monumentales de Nazca



Figura 14. La figura del *Mono* en Nazca

Fuente primaria: <https://> La figura parece asociarse a una constelación.



Figura 15. La *Araña* de Nazca

Fuente primaria: <https://> El órgano adosado a las patas es solo visible al microscopio.



Figura 16. Regiones mochica en la costa de Perú.

Capítulo 5

Yachay, la filosofía de la racionalidad y el lenguaje quechua en Mejía Huamán

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras, reseña de Mario Mejía Huaman

Más allá de la reducción de lo filosófico a lo heleno-eurocentrado, lo lógico y científico, será muy importante el desarrollo de la filosofía, el sentipensar quechua-aimara del lenguaje desde la percepción interna. Por tanto es obligatorio citar y aplaudir a Mario Mejía Huamán, ya que junto a Silvia Rivera Cusicanqui para lo aimara, es un filósofo dentro del propio sentipensar de la lengua y la comunidad quechua.¹

El pensamiento andino, como señala Mejía Huamán (2005), se distingue por privilegiar desde el comienzo el orden, por su visión estética del mundo, por esforzarse en la armonía con la naturaleza, por tener una concepción colectivista del ser humano, por el júbilo de la relación entre sexos, porque en la ética, al igual que en otros pueblos indoamericanos, solamente es real el bien o lo bueno (*allin*) y no como en occidente católico la dualidad bien-mal. El sentipensar quechua contempla entonces entre sus elementos centrales los siguientes: orden, estética, armonía natural, colectividad, sexualidad y bien, a los que se suman muchos más que hemos comentado o comentaremos adelante, y reseñamos en el glosario general del libro del *Tomo I*. Son todos elementos muy comunes al sentipensar antiguo en general pero que encuentran su expresión particular quechua.

De acuerdo a Mejía Huamán, la racionalidad andina se distingue también por el lugar destacado de la experiencia, la analogía y la generalización, de forma cercana al empirismo, el pragmatismo y el utilitarismo (en el sentido de resaltar la importancia de para qué sirven las cosas). Mejía Huamán reconoce que el inca avanzó en un conocimiento sistemático (para nosotros, episteme, no opinión), en una peculiar idea del ser humano, de la kosmogonía, de la escatología, de Dios y de la moral sobre la base triple del Dios *Wiragocha*, la noción de *runa* (ser humano) y de *Pacha* (“naturaleza” transformada por el *runa*, espacio, tiempo, “mundo”). Este concepto de *Pacha* es profundamente filosófico y original, al integrar esa diversidad de elementos y otros más, en una concepción coherente y consistente que detallaremos después.

1 Mario Mejía Huamán es profesor de filosofía, Dr. en Educación por la Universidad Nacional del Cusco y Magister en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Es quechua-hablante y miembro correspondiente de la Academia Mayor de Quechua.

El estudio lingüístico se funde en la trama histórica de formación de la lengua y la matriz filosófica del núcleo duro cultural, para producir, por ejemplo, las consabidas categorías del tiempo y el espacio: *ukhu Pacha* y *kay Pacha*.

En la concepción andina del mundo, señala Mejía Huamán, el tiempo fluye de abajo para arriba, brota de la *paqarina* (origen), cual de un útero. Y el vocablo *wiñay*, en *runasimi* (quechua), significa eterno, pero también acción de crecer, acto y efecto de desarrollar, aumentar de volumen, hacerse mayor. Por lo que considera que el tiempo se concibe de manera dinámica, en crecimiento, que progresa: *wiñay wiñaq* (*wiñay* solo quedaría quieto).

Mejía Huamán, como la mayoría de autores andinos, describe el tiempo andino que tiene un *ñanpa* (anterior), un *kunan* (presente), y un *qhepa* (posterior):

Además de lo mencionado por Mejía Huamán, existe culturalmente la definición del tiempo antiguo como *tutayac Pacha* (*tutayac*, “tiempo oscuro, sin luz”). A partir de Santacruz Pachacuti, se establece una relación noche-tiempomundo pasado, donde Santacruz Pachacuti llama al tiempo antiguo:

ccallac pacha, tutayacpacha, o purunpacha (Salcamaygua 1968: 282). *Qhallaq'* significa “tiempo antiguo”, o “principio” y *tutayaq* “tiempo oscuro, sin luz” (Manga Qespi, 1994: 169), *tutu* es “noche”. Por consiguiente, se tiene la siguiente relación: *QHALLAQ' PACHA- TUTAYAQ PACHA* tiempo pasado tiempo oscuro de los orígenes es decir: TIEMPO PASADO-NOCHE (Polía, 1995, p. 37).

En cuanto al espacio, Mejía Huamán (2005) hace varias precisiones. Señala —como ya indicamos— que “*Hanan* significa; cima, espacio superior, lo que se encuentra arriba y no lo que está afuera, en el exterior. Para expresar el concepto *exterior, encima de, sobre*, en quechua debe utilizarse “*hawa*”.” Lajo (2002) utiliza erróneamente *hanan* en lugar de *hawa* (p. 31). Señala igualmente que: “El centro o el *círculo interior* o *Ukhu Pacha*, está mal denominado, el círculo interior correctamente debe denominarse *Chanpi*, y no *ukhu*” (p. 32). Y señala, por último que “Si utiliza *hanan* la categoría contraria debe ser *urin* o *uran* y no *ukhu*. Si se utiliza *ukhu*, la categoría contraria debe ser *hawa* y no *hanan*” (p. 32). *Hawa* es lo exterior, encima de, sobre y *ukhu* es el debajo de la tierra.

El punto es filosóficamente clave, porque Mejía Huamán propone que se ha entendido mal desde la colonia el manejo espacial quechua del arriba-abajo: a *Hanan* o *Hanaq Pacha*, espacio de arriba, de los astros que ocupan el punto más alto, debe oponerse, en una lectura vertical, el debajo de *Urin Pacha*.

Mejía Huamán, en su ensayo clásico sobre filosofía andina, aporta varios elementos más sobre el vínculo lengua-filosofía en quechua, además de los ya referidos en otras partes de este libro:

1) En quechua hay proximidad morfofonológica entre *suti* (nombre) y *sut'i*, (evidencia), es decir el idioma nos indica la importancia de la pareja palabra/razón,² y que es común en varias lenguas del mundo e indoamericanas. Es decir, la relación es casi general, no es ninguna característica exclusiva de la tradición griega del *logos*, ni siquiera es la filosofía griega la única con gran riqueza al respecto de estas relaciones, como lo constatamos a partir del nahuatl o del *binni xáa* (zapoteca).

2) En el quechua se realizan construcciones de orden sintáctico distinto al español: *allin llank'aq runan taytayqa* –"Buen trabajador mi padre", traducción literal–. En la lengua andina, retoma Mejía Huamán de Cabrera:

... hay correspondencia entre el discurso y la realidad: el orden de las palabras corresponde al orden de las cosas. Así como primero es la sustancia y luego el accidente, la acción y luego los efectos de la acción, en el discurso primero es el sujeto y luego el predicado, primero el verbo y luego los complementos. Las categorías de las palabras corresponden también al modo de ser de las cosas; las cosas estables se expresan por sustantivos, adjetivos, pronombres; las fluidas (acciones) por verbos y participios; las modificaciones por adverbios, y las relaciones por preposiciones y conjunciones" (Peña Cabrera, 1988, p. 193).

El comentario de Mejía Huamán resulta quizá excesivo y es necesario un estudio lingüístico más preciso y experto. Como en el caso de Whorf, debemos moderar un tanto la reflexión y las extrapolaciones, los pasos lengua-concepto-realidad (en una larga cadena: realidad, fundamento, objeto mediato, objeto inmediato, signo) pero en definitiva, el orden sintáctico nos ubica en un pensamiento habitual determinado, en este caso del sentipensar quechua.

3) En quechua –igual que en nahuatl, el maya y varias lenguas mesoamericanas– se presupone el ser. Las proposiciones categóricas típicas que se expresan con el verbo copulativo ser en tercera persona de singular o plural, no necesitan llevar expresamente el verbo. Es decir, hay consistencia en el continente sobre el carácter inherente del ser y la preponderancia filosófica de los procesos así como la centralidad de otros verbos distintos a los de la gramática griega y la tradición filosófica europea.

2 No conocemos el quechua como para indagar más el fundamento de este parecido.

4) *Kay* es, siguiendo con la diferencia frente a Grecia-Europa, el término para ‘haber’ o ‘existir’ (ser). Es adjetivo demostrativo y pronombre demostrativo; por tanto es más presencia, estar. Puede hacer referencia a la esencia de las cosas (*runaq kaynin*: “la esencia del ser humano”). *Wasi* es la sustancia o sujeto³. En quechua el ser y la esencia se expresan con el mismo término: *kay*.

Las determinaciones del existir-haber *kay*:

- Las cualidades que corresponden a *kay* remiten al ser de las cosas y las otras a los accidentes de las mismas. Pero las cualidades secundarias son más relevantes, porque expresan educación, esfuerzo personal.
- Las categorías gramaticales que expresan complemento expresan las diferentes “pachas”: espacio, tiempo, mundo; el quechua-hablante ubica al ser y sus accidentes ineludiblemente en una *Pacha*: esto es, en un lugar, en un espacio, en un tiempo, ya que la cultura inca fue “utilista”; podemos considerar la importancia filosófica general, universal de esta concepción, que permitiría pensar, en lugar del “mundo” de las cosas de Wittgenstein, el “mundo-tiempo-espacio” para el ser humano (*runa*) en su praxis.
- En el quechua se aprecian primero las virtudes de las cosas, por ejemplo y precisamente, su mencionada utilidad; luego vendría la mención de la cosa misma.⁴
- El verbo quechua, en relación con lo anterior, expresa esencia y presencia, así como existencia: acción y pasión.
- El quechua –como muchas otras lenguas– tiene un pronombre nosotros inclusivo y otro exclusivo: *noqanchis* y *noqayku*. El primero, *noqanchis*, se refiere a los que hablan y escuchan; y el segundo, *noqayku*, se refiere al conjunto que habla excluyendo al que escucha.
- El quechua como el náhuatl o el *p’urbe* es aglutinante, lo que significa para Mejía Huamán, que integra al todo, ve la realidad total (aunque otra vez, hay que moderar el juicio).

En cuanto a algunos elementos característicos de la gramática tal vez no filosóficos de inmediato, pero ligados al pensamiento habitual, resaltan los siguientes:

³ *Wasi* es también ‘casa’, como en el sitio *Kuntur Wasi*, la “casa del cóndor”.

⁴ Además, hay que mencionar que no se tiene en quechua el verbo “tener” en forma directa, lo que también acarrea consecuencias filosóficas.

- a) todos los verbos son regulares;
- b) con excepción de los verbos, se declinan todas las palabras en singular y plural. Los casos de declinación indican las cualidades y los atributos de las palabras o las cosas declinadas;
- c) no existen artículos y preposiciones⁵; y
- d) la terminación *ypa de tayta* indica pertenencia.

Es claro que el quechua, como el nahuatl, el *wixarika*, el *binni zúa*, el maya, el *diné bizaad* o el guaraní pueden y debieran transformar la concepción universal de la filosofía del lenguaje, pero hacen falta estudios más puntuales y finos que saquen a la superficie el pensamiento habitual, consciente y no consciente. Por ejemplo: *kay* es haber, existir, pero también estar y, solo por traducción, ser (o “siendo”, aunque puede expresarse el ser o la esencia en quechua); se vincula al estar en el mundo-tiempo-espacio, pero con más carga de ‘espacio’ y de ‘presente’ frente al tiempo ausente *ukhu Pacha*; *kay* (“ser” o, mejor “estar-haber-existir”) está en *illakay* (desaparecer) y *yurikai* (aparecer), aunque puede contrastar con ellos (como en *musquchay*: ‘aparecer en el sueño de otro’).

Curiosamente, ser gente no emplea la misma raíz, su ser es por descontado: *r-una* y ser viviente es *kawasaxk-una*; estar en un lugar, parado, es *sayay*; *saya* parece tiene que ver con el eje *saya* frente a *suyn* (*saya* remite además a la división comunal en mitad), en la concepción del espacio, mientras que *ay* aparece, por ejemplo, en cuerpo, carne: *ayay*, y también aparece en saber verdadero, filosofía: *yachay* (*y-* es afirmación, verdad, cierto, *chay* es de por sí ‘eso’). De modo que *sayay* podría ser “afirmación en el eje *saya*”. No haremos un análisis, pues no somos conocedores, pero basta para mostrar lo que queremos decir: hay que tomar las lenguas y filosofías originarias en serio, incluyendo el indispensable y previo análisis estructural pragmático, semántico, morfo-sintáctico y fonológico.

Así nos encontraremos con joyas como las encontrada por Martina Faller (2002) en torno a los marcadores evidenciales del quechua, que distinguen: lo evidencial directo (*-mi*), conjetural (*-châ*) y reportado (*-si*) en la perspectiva epistemológica quechua que da lugar respectivamente a: “p”, “posiblemente p”, o el valor ilocutivo de “presentación de p”; una profunda lógica inscrita implícitamente en el quechua.

También son relevantes en lógica las notas sobre el tercero excluido en el análogo aimara del mestizaje, de acuerdo a Silvia Rivera Cusicanqui (2012), en una reflexión descolonizadora de *Waman Puma*. La autora reflexiona sobre el concepto aso-

⁵ El género como categoría gramatical tampoco existe, aunque puede, obviamente, distinguirse el género biológico.

ciado a la palabra *ch'ixi* y sus connotaciones, como las siguientes: color producto de yuxtaposición de colores opuestos y contrastantes; el gris de la mezcla imperceptible de blanco y negro, confundidos por la percepción, sin estar completamente mezclados; algo que es y no es, en una lógica del tercero excluido, como en algunos animales míticos del tiempo en que estos hablaban con los humanos. El potencial de indiferenciación une los opuestos. La heteronomía de *ch'ixi* alude a la idea de “*muddling*” (enredo, confusión), de pérdida de energía y sostenimiento. *Ch'ixi* es también madera que se quema muy rápido.

La reflexión filosófica nos debe permitir ligar las concepciones del proceso de la existencia con los procesos de conocimiento y los procesos lingüísticos en su desenvolvimiento histórico. Así por ejemplo, el sentipensar andino dio lugar a la elaborada forma democrático-comunitaria del *ayllu* –tratado por Mariátegui u por Silvia Rivera, como señalamos– y su propiedad común (*sapa*). A pesar de la teocracia, el dominio inca supuso la organización popular, la autoridad tradicional (*kuraka*: el mayor) y una profunda idea del bien (*allin*) y de las virtudes del ser humano (*runa*) bueno, correcto y dadivoso, cubriendo la necesidad de dar solidaridad al necesitado (*corpachanqui*, que brinda hospedaje: *tanpu*) y funciona en ayuda recíproca (*ayni*). En ese contexto se da la *mink'a* o *minga*: el trabajo agrícola colectivo para beneficio general –el equivalente del *tequio* mesoamericano. Esta forma de vida soporta la filosofía regional.

En la filosofía política sedimentada en el sentido común del quechua, el andino parte de su propia noción de poder (*qamaq*, donde el poderoso –*qhapaq*– es todavía gentilicio, porque es tal en tanto posee autoridad y riqueza, pero de familia y amigos, no tanto de bienes, como ya comentamos con Mejía Huamán).

El ser humano andino tenía a partir de todo lo anterior una clara noción de la verdad, de lo verdadero (*cheqan*), de lo exacto (*k'apaq*, *hunt'asqa*), de lo nombrado y lo evidente que antes mencionamos (*suti*: nombre; *sut'iz*: realidad, evidencia) y de la proposición verdadera (*sut'i yuyay*), que desglosa Mejía Huamán. A ello corresponde una retórica (lo justo: *caman*) y una perspectiva estética de lo bello, pero también deseable (*munay*); donde, como señalan Almeida y Haidar (2011), lo estético-retórico remite a propiedades ontológicas. Igualmente hay una clara perspectiva pragmática del aquí y ahora (en el *kunan* del presente).

Al respecto de la pragmática y la cosmología, los andinos tenían y tienen una noción altamente elaborada ya comentada del mundo en el espacio y el tiempo. En ella el sol es el elemento crucial (*Inti*), cuya centralidad se comparte con

el Amazonas y el Pacífico⁶. Asimismo asociado a la verdad, a la kosmología y a la “ontología” hay esa original y también ya comentada perspectiva del ser presu- puesto, del haber-existir de *key*. El centro, la fusión (*tinku'*: unión hasta fundirse) y el origen (*paqarina*, el lugar de creación) son conceptos centrales. Se acentúa la dimensión de los creadores, vivificadores (*Pachakamaq* –creador de la naturaleza, entre ella los seres humanos, indica Mejía Huamán– *Pachayachachiq* –vivificador– *Wiraqocha*) que insuflan el aliento (*samaykey*) y engendran la dualidad-una (*sawasi- ray-pitusiray*) de todo lo existente, en donde se concibe la abstracción de lo eterno.

La filosofía, el sentipensar andino del ser humano (*runa simi*) tuvo entonces sus sabios, maestros, filósofos: *haman'ra* (amauta), que es como el *tlatimini* azteca, tanto sabio como poeta; la razón poética no es ajena al sentipensar inca. Además, como anotamos antes, existían el poeta, los responsables ancianos y ancianas del *khipu*, y otros especialistas.

No se trata solo del hecho que el andino no autonomizó su pensamiento del mito, de la religión o de que en la historia privó la teocracia inca sobre la libertad crítica y autocrítica, según señala Mejía Huamán. Es que poesía, mito, espiritualidad, kosmopercepción son parte de una particular racionalidad.

El mundo inca supuso la abstracción de principios (*tigse* o *teqse*). Engendró filosofía, sabiduría de lo verdadero (*yachay*).

En este sentido, la sabiduría de *yachay* –comenta Víctor Mazzi (1994) con relación a Yunpa–, se ligaba a tres condiciones de verdad: lo justo, lo verdadero- sabio y lo nuevo. Quien tiene el uso racional es *yuyayniyoq*. *Caman* es lo justo, lo recto que viene a nosotros por vía del uso del oficio, saber o talento frente a *ccaci simi* (las palabras vanas, sin fundamento). *Sullul* o *checca* en tanto verdad o cosa verdadera, que se asume con mucha confianza: *cheqaq ñan*, ‘camino de la verdad’; *sullulman- tapas*, verdaderamente y con toda la verdad; y *sullulmanta yachaq*, sapientísimo. *Hamutay yachaq* (el que inventa conocimientos nuevos), el que genera *huamac hamuttay* (invención, novedad).

Los sabios quechuas conjeturaban mediante *buatuni* (acción de producir enigmas o preguntas buenas y oscuras), que generaban conocimientos complejos o *buatunacta rimani* (hablar por enigmas o por palabras oscuras de adivinar o entender, como en la Grecia antigua).

Hamu hamu soncoyoc designaba al “universal versado y entendido en todo lo que penetra y da razón de todo”. Entendían el error como no-conocimiento: *ma-*

6 Los mochica y otros grupos andinos muestran en otros aspectos la relación Amazonia- Mundo Andino que se observa en Chavín.

7 Otros transcriben *t'inku*. Se distingue de *chanpi*: centro, punto medio.

tuctam huatuni (errar y adivinar falso) asociado a *tuquini* (dudar, no determinar el conocimiento, estar perplejo).

Había pues una particular amistad por la sabiduría, ligando al ser humano en el tiempoespaciotierramundo de la *Pacha* y en relación crucial con el sol. Con una particular Ontología, de la creación, vivificación, de lo unidual. Con sabios particulares: sabios poetas, enseñantes de la vida, de los principios y de lo verdadero-confiable-racional, lo nuevo y lo justo. Con formas propias de conjetura y de dar razón, de reconocer la duda, el error y el no-conocimiento: una filosofía con una raíz profunda sedimentada en las lenguas quechua y aimara, constituyendo una particular perspectiva de la muerte, de la sexualidad, de los grandes temas de la cultura y muy especialmente del *runa*, del principio creador de *Wiragocha* y del tiempoespacio de la *Pacha*.

Lectura recomendada

Mejía Huamán, M. (2005): *Hacia una filosofía andina: doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima: Ed. del autor.

Referencias

- Faller, M. (2002). *Semantics and Pragmatics of Evidentials in Cuzco Quechua* (tesis de Doctorado en Filosofía). Ed. de la autora.
- Mazzi, V. (1994). *Presentación de Juan Yunpa*. Lima: Kollana.
- Polia, M. (1995). La mesa curanderil y la cosmología andina. En *Anthropologica* 13: 23-53.
- Rivera Cusicanqui, S. (2012). *Ch'ixinakax utxina*: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization, en *The South Atlantic Quarterly* 111:1.DOI 10.1215/00382876-1472612. Traducción al inglés Duke University Press de *Ch'ixinakax utxina. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2010).

Capítulo 6

Juan Yunpa, filósofo andino

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras,
a partir de Víctor Mazzi y *Waman Puma*

Juan Yunpa es el primer filósofo andino del que hay registro en el arranque colonial (1532-33) y que reseñamos por su liga con el pensamiento originario. A decir de Felipe *Waman Puma* (Guamán Poma) de Ayala en la Nueva Crónica y Buen Gobierno (1613: 883-897), Yunpa nació en Uchucmarca, Lucanas, Ayacucho, hacia 1520-1530. Sus propios padres debieron haber sido amautas, contadores (*quipucamacayuc yarovilcas*), desplazados desde Huanucopampa a tierra de los Rucanas, durante el gobierno de Túpac Inca Yupanqui. Vivió al parecer una larga vida (*Waman Puma* habla de 150 años).

Como ha comentado Víctor Mazzi (1994), Yunpa puede ser puesto en correlación con los filósofos en el sentido de su preocupación por la astronomía, por la matemática (el arte de contar, el censo –superior entre los incas al de la España de su tiempo–), por el universo (pluriverso), por el conocimiento, por la moral, por *Pacha* y por otra serie de categorías comparativas.

El saber inca se plantea a través de Yunpa, empezando por el dominio de la astronomía: las fases de la luna; el calendario agrícola; las salidas y puestas del sol, el solsticio de invierno *Inti Raymi* (21 de junio) y el solsticio de verano *Capac Inti Raymi Quilla* (21 de diciembre), que anotaba en la tradición de observación de *sucancas*, marcas de referencia que presenta la morfología geográfica de los Andes que permitían registrar una regularidad observable con mucha precisión.

El tiempo –afirma– se registró mediante el *Intibuatana* “reloj de sombras” y se dividía en partes: *suc huaycucny* (una hora), *hunca hunac* (una semana), *suc quilla* (un mes), *chicta quilla* (medio mes), *suc huata* (un año)¹. El año se determinaba observando el único día cuando el sol no produce sombra alguna en el *Intibuatana*, el día del *Inti Raymi* (fiesta del sol). El mes se ligaba a las fases de la luna, donde *quilla puran* marca una nueva fase lunar. La astronomía fijaba el calendario agrícola o *tarpu*, así como los períodos de lluvias en los Andes. El registro numérico le permitió a los quechuas, y a Yunpa, predecir eclipses solares y lunares, registrar períodos de los cometas, apariciones de Venus (*Coyllor*) en el amanecer (*Pacari coyllor*), en el atarde-

1 Los incas manejaban doce lunas y un mes de tres semanas. El año nuevo era el 21 de junio y su confirmación en el solsticio del 22 de diciembre (20-23 astronómico).

cer (*Caza –chazca– coyllor*)² y las constelaciones: *Yutu* (Perdiz), *Wara wara*³ (Las pléyades), *Nawi paco* (Ojo de la llama). Se observó también la Vía Láctea: *Willkamayu* (o *Mayu*, gran río sagrado).

El saber de Yunpa consideraba que la ruptura de la armonía natural con la *Pacha* (universo) causaba *onqoy* (enfermedades) y *pachacuti* (cataclismos); la armonía era necesaria para la moral y la salud de la comunidad.

En el manejo temporal originario, según Silvia Rivera (2010), *pachakuti* (de *kuti*, ‘vuelta’), “la revuelta o conmoción del universo”, revela la revuelta del espacio-tiempo, el Mundo al revés, que inaugura la renovación o catástrofe cósmica que busca restaurar el orden antiguo tras la colonialidad. Y en la renovación cíclica, cada tiempo en el calendario se asocia a una actividad de la práctica cultural. *Pachakuti* integra la divergencia de conmoción-renovación. “La experiencia de la contemporaneidad –señala Silvia Rivera Cusicanqui (2010a, p. 4)– nos compromete en el presente –*aka pacha*– y a su vez contiene en sí misma semillas de futuro que brotan desde el fondo del pasado –*qbip nayr uñtasis sarnaqapxañan*”⁴.

Se considera que Yunpa conocía los términos sobre el universo, el tiempo y el espacio. La noción del universo o pluriverso (*Pacha*) es un *tiqse* (*teqse*) o principio de la sabiduría andina o saber verdadero (*yachay*) asociado al mundo existente inmediato (*Kay Pacha*) para acceder a una condición de sabio.

A partir de Juan Yunpa, de Waman Puma y otros textos podemos reconstruir la complejidad de la especialización inca del pensamiento:

- El *pachayachachiq*: que enseña y aprende sobre el universo.

2 En Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1993): lucero de la mañana abuelo (*achachi ururi* o *chasca coyllor*) y lucero de la tarde abuela (*apachi orori* o –dice abajo– *chuqui* o *choqui chinchay* –en Aveni: “una posible constelación de nube oscura”– y más abajo “Venus de tarde”). Lozano refiere a *chuqui chinchay* en aimara como “el felino de oro relampagueante” y cita Lehman que la identifica con Escorpión y estrellas del Ofiujo, Sagitario, Ara y Triángulo Astral, mientras Pucher la relaciona con Orión, las Pléyades y otras estrellas. *Coyllor*, por otra parte, es denominación de estrella. Entre los incas la cola del Escorpión y las Pléyades tenían relación por su aparición en el cielo según Galindo Trejo.

3 *Wara* es estrella. En el idioma aimara alrededor del Titicaca se le llamó a Las Pléyades *Catachilla Huarahuara*. *Wara wara* es el nombre aimara asociado a Orión en Santa Cruz Pachacuti: *Orvorara* en quechua. Se conoce en quechua a las Pléyades también por el nombre de invierno *Colla* (‘silo’), de verano *Oncoi* (‘enfermedad’) y *Cutu* (‘montón’). Es extraño que en *p’urhepecha* el nombre de Las Pléyades suena similar, aunque con un significado de mujeres o de la prole.

4 Silvia Rivera Cusicanqui (2010b, p. 45) menciona que Szeminski considera en la colonialidad que la percepción de *pachakuti* por los indios tuvo lugar “en algún momento entre el estallido de la guerra civil entre Ataw Wallpa Inka y Waskhar Inka y la decapitación de Thupa Amaro Inka en 1572.”

- El “astrólogo”, del “poeta que sabe”, de los astros, del calendario, de los cuatro vientos del mundo para sembrar la comida.
- El *khipu kamayuk* (responsable del *khipu*) y su contraparte femenina (*quylla kamayuk*).
- El *hamant'a*: amautas: filósofos –sabios, maestros, poetas–.
- El *yachayniyuq* o *yachayniyoq*: que tiene conocimiento y poder completo de la mente, que maneja el saber de la vida.
- El *haravec*, término para los poetas en sí y relatores de “mitos”.

Intelectuales todos centrados en el pensamiento y en una peculiar forma de vida/muerte, religión y racionalidad inca. Misma que en la *yachayhuasi* (lugar de saber verdadero, escuela) dio lugar a la enseñanza noble del lenguaje, la religión, la historia, el gobierno, el arte militar, las artes, la astrología, la historia y la cronología, la poesía, la música y otros saberes incluyendo lo que podemos denominar filosofía: los temas de la verdad, la evidencia, el principio creador *Wiraqocha*, los principios complementarios *samasiray-pitusiray* y *yanantin-masintin*, *Pacha*, *pachakuti*, el flujo temporal, etcétera.

Se postula que precisamente Yunpa fue matemático, usuario del *quipu* para las cuentas y de la *Yupana* (especie de ábaco) para la aritmética de altas cifras. Fue inventor del concepto numérico *pantacac hunu* (incontable-infinito) y utilizó el sistema numérico decimal para establecer jerarquías cuantitativas. Aplicó el control estadístico estatal inca para registrar población, tributos, producción agrícola, guerreros y ganadería. Este registro estadístico se realizaba cuidando de “no errar cifra alguna”, para lo cual utilizó dos sistemas de registro numérico que al compararse completaban un valor determinado: el sistema *yana* (negro) con los resultados de la suma y *t'iuspa* con los resultados de la resta. Para la exactitud se comparaban cuentas entre dos *quipocamayocs* (de *khipu kamayuk*, responsable del *khipu*).

Yunpa y *Waman Puma* nos llevan a otros temas cruciales. En la ética, los quechuas según reseña *Waman Puma*, tuvieron una filosofía moral de trabajo, basada en la reciprocidad del *ayni* y la honradez *çumayniyoq*. El modelo moral –señala Mazzini (1994)– era el de *capac runa* (*qhapaq*), el hombre alegre y gracioso en el trabajo, el que es bien gobernado y va con gusto adelante, no se cansa de trabajar. Las ancianas aunque señaladas por un lado, “daban de comer y criaban a los niños huérfanos” (p. 195). *Waman Puma* va a recuperar también en otra parte elementos clave de la justicia inca, el buen gobierno, el principio ético del *corpachanqui* que hospeda a los enfermos y peregrinos, el *sapci* que otorga a través del estado la propiedad de los alimentos a todos.

Silvia Rivera Cusicanqui (2010), a partir de la imagen, nos habla de la importancia central del alimento y de la labor productiva en el orden cósmico indígena y reseña a *Waman Puma*: “Con la comida se sirve a Dios y a su Majestad. Y adoramos a Dios con ella. Sin la comida no hay hombre ni fuerza (p. 127)”. En la política de *Waman Puma* se contrasta el valor originario del trabajo andino frente a la explotación laboral colonial como afrenta moral y atentado contra la dignidad humana, empequeñecimiento (en aimara *jisk'achasiña* o *jisk'achaña*). Y el sometimiento como una privación de la cabeza, ofensa máxima (como el destechado de la casa o el corte de cabello), irreductible.

Podemos discutir en torno a la presencia cristiana en el pensamiento de *Waman Puma* o de Juan Yunpa, hacer un trabajo decolonial, pero no podemos discutir que en el tiempo del exterminio y de la persecución, dan luz acerca de lo que pudieron haber sido los filósofos quechuas y aimaras, los pensadores profundos del fin del periodo previo a Atahualpa.

Fragmento de texto de Juan Yunpa

Incluimos con los textos de Yunpa, los que se encuentran en Cristóbal de Molina y Joan Santa Cruz Pachacuti, porque ilustran sobre los amautas-poetas, aunque se requiere aún una profunda hermenéutica que separe el grano inca de la paja misionera.

Texto original sobre Juan Yunpa en la Nueva Corónica y Buen Gobierno, de Guaman Poma

884 [898]

IN[DI]OS



Que los yndios filósofos, astrólogos que sauen las oras y domingos y días y meses, año, para senbrar y rrecoger las comidas de cada año.

Llamado Juan Yunpa del pueblo de Uchuc Marca, Lucana, tenía el horden de filusufía y conocía de las estrellas y del rruedo del andar del sol y de las horas y meses, año. También tenía hora y le llamaua una hora, suc uaycucuy; la semana, hunca hunac; un mes, suc quilla; un año, suc uata; medio mes, chicta quilla; menguante, quilla uanun; creciente, puran. Y ancí al andar del rruedo del sol de uera-no, enbierno desde el mes que comiensa de enero. Dize el filósofo que un día se acienta en su cilla y señoría el sol en aquel grado prencipal y rreyna y apodera dallí.

Y acimismo el mes de agosto, el día de San Juan Bautista, se acienta en otra cilla; en la primera cilla de la llegada, en la segunda cilla no se menea daquela cilla. En este su día prencipal descansa y señoría y rreyna de allí ese grado. El terse-ro día se menea y se aparexa todo su biaxe un minuto muy poco; por eso se dize que se aparexa su biaje.

Y de ese grado ua caminando cada el día cin descansar como media hora hacia la mano esquierda mirando al la Mar [d]e Norte de la montaña, los seys me-ses desde el mes primero de enero, Capac Raymi, Camay Quilla; febrero, Paucar Uaray, Hatun Pocoy Quilla; marzo, Pacha Pocuy Quilla; abril, Ynca Raymi, Camay Quilla; mayo, Atun Cusqui, Aymoray Quilla; junio, Haucay Cusqui Quilla; julio, Chacra Conacuy Quilla.

De este mes de agosto comiensa otra ues, desde la silla principal de la silla segunda principal, que estas dos cillas y casas tiene muy apoderado que cada mes tiene cada su cilla en cada grado del cielo; el sol y la luna ua ciguiendo como muger y rreyna de las estrellas. Cigue al hombre que ua apuntando y rreloxo de los meses del año: agosto, Chacra Yapuy Quilla; setiembre, Coya Raymi Quilla; utubre, Uma Raymi Quilla; nouiembre, Aya Marcay Quilla; dezienbre, Capac Ynti Raymi Quilla. Se acaua todo el mes al rruedo del andar del sol, comensando otra ues de enero. En este dicho mes se cienta en su cilla como dicho es y acá ua cada año.

Y para sauer las oras y minutos, dize el astrólogo que apunta muy de maña-na el rrayo del sol, y la claridad se a de uer de una uentana; la claridad adonde da o que se ponga a mirar an serro por donde sale y anda y buelbe y se acienta, que allí no hierra el punto y camino del sol. Y allí uen qué tienpo se a de senbrar las sementeras tenpranas y tardías y para plantar y para trasquilar ganados, lana de las obejas, pacos y todas las comidas y uiandas y frutas an de comer o an de dexar de comer por las enfermedades en sus meses

/ suk wayk'ukuy / hunka hunaq / suk killa / suk wata / ch'iqta killa / killa
wañun / puran / Qhapaq Raymi, Samay Killa / Pawkar Waray, Hatun Puquy Killa

/ Pacha Puquy Killa / Inka Raymi, Samay Killa / Hatun Kuski, Aymuray Killa / Hawkay Kuski Killa / Chakra Qunakuy Killa / Chakra Yapuy Killa / Quya Raymi Killa / Uma Raymi Killa / Aya Marq'ay Killa / Qhapaq Inti Raymi Killa / paqu /

Lectura recomendada

Guaman Poma de Ayala, F. (1936, original de 1613). *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (Codex péruvien illustré). París: Institut d'Ethnologie. Versión española (1980). *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, 3 vols., trad. Del quechua por Jorge Urioste. México: Siglo XXI.

Fuente electrónica: recuperado de <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/>

Mazzi, V. (1994). *Presentación de Juan Yunpa*. Lima: Kollana.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón y Retazos.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paza: La Mirada Salvaje y Piedra Rota.

Textos quechuas en Cristóbal de Molina

Oración primera al hacedor /ms/f.15v

*A ticsi uiracochan
 caylla uiracochan
 tocapo acnupo
 uiracochan
 camachurac
 cari cachon,
 huarmi cachon ñispa
 llutac rurac
 camascayque
 churascaiqui,
 casilla quespilla
 cauçamsac
 maipim canqui
 abuapichu
 cocupichu
 puyupichu
 llantupichu
 boyarihuay,*

hayniguai
y nihuai
y may pachacama
haycay pachacama
cauçachihuay
marcarihuay
batallihuay
cay cuzçaitari
chasquihuay
maypis caspaños
uiracochaya

Ritual del inicio del nuevo año solar

¡Oh, [Sol] fundamento, principio vital! constructor de vida que estableces límites.
vestido de símbolos muy galanos
principio vital
creador, que pones [fundamentos]
«sea varón,
sea mujer» [ordenaste]
esculpes en lodo y haces
[el universo] por ti generado.
puesto en el lugar debido,
tranquilo y salvo
aquí viviré
¿dónde estás?
¿fuera o dentro de aquel tejido?
¿fuera o dentro de aquel cuerpo?
¿fuera o dentro de aquella nube?
¿fuera o dentro de aquella sombra?
¡escúchame!
¡respóndeme!
otórgame [lo solicitado]
durante todo el tiempo
en cualquier momento
[mientras transcurra el tiempo] hazme vivir,
tenme en tus brazos

tenme en tu mano,
y esto que he dado
recíbemelo
en cualquier lugar que estés,
¡principio donador de vida!

Oración para que se multipliquen las gentes /ms/ f.15v.

<i>Viracochan</i>	[Sol] Principio generador de vida poderoso mar
<i>[c]apaccochan</i>	incomprensible principio
<i>ttitu uiracochan!</i>	diligente, fervoroso animador
<i>hualpaihuana uiracochan</i>	pintado en tu vestido galano, principio generador
<i>topapo acnuño uiracochan</i>	de vida
<i>runa yachachuchun huarma</i>	la gente no lo supiera, [como]muchachos [ingen-
<i>yachachuchur</i>	nuos]
<i>mirachun llacta pacha</i>	si acaso no lo supieran
<i>casilla quispilla cachun</i>	se multiplique [tu sabiduría] en todo pueblo
<i>camascayquita guacaychay</i>	[ellos] se sientan seguros y tranquilos
<i>batalliyman</i>	comprendiéndote con palabras tiernas
<i>pachacama</i>	[y] asidos [en tu sabiduría]
<i>haycay pachacama</i>	[por]todo [el] tiempo verdadero
	¡cuánto animas [el] universo!

A todas las huacas /ms/ f.16r

<i>Caylla uiracochan</i>	Principio fecundador de vida
<i>tiççi Viracochan</i>	poderoso mar [infinito]
<i>hapacochan</i>	principio diligente, trabajador
<i>hualpaihuana uiracochan</i>	semen vital [de los] chancas
<i>chanca uiracocham</i>	abrigado generador de vida
<i>acxa uiracochan</i>	gran <i>Wiracocha</i>
<i>atun uiracochan</i>	no tienes principio ni fin
<i>caylla uiracochan</i>	ustedes recompensen y concedan
<i>tacancuna aynichic, hunichic</i>	sabiduría a gente simple
<i>llacta runa yachacuc</i>	poderoso fuera [del] lugar de abajo
<i>capac habuaypi ucupi</i>	caminante del [sembrío de] papas.
<i>purispapas</i>	

Otra oración /ms/f.16r-v

*Oh uiracochan cusi ussapoc hayllipo
uiracochaya
runa caya mayda
caymi runa yana huaccha
quisa
runayqui camascayqui
çburascayqui
casi quisilla camuchun
huarmay huan churinhuan
chincanta
amaguantquintaguan,
yayaichichu
unay huasa causachun
mana allcaspa
mana pitispa
micumuchum, upiamuchum*

[Sol] Principio generador de vida alegres y
venturosos nuestros cantos
victorioso dador de vida
bondadoso del hombre, [otorgas] las prime-
ras papas
aquí el hombre, siervo, humilde,
anidado
tus gentes, comprendiéndote,
[que] pusiste en este mundo
que pueden vivir tranquilos seguros
con mozos e hijos
sin descuidarse
sin acecho perjudicial,
sin olvidarlo
viviendo un año de aguas
procreando sin detenerse
sin quebrar la vida
[tienen que] comer, beber.

Otra oración /ms/ f.16v

*O uiracochaya
ticçi uiracochaya
hualparillac,
camac çburac
cay hurin pachapen micuchun
upiachun ñispa
çburascayquicta camascayquita
micuinin yachachun
papa çara
imaymana miconcan cachon*

[Sol] Principio generador de vida
fundamento de vida
modelador de belleza
creador [que has] puesto [el mundo]
en el lugar de abajo, se alimenten
[y] tengan que beber
a los que pusiste en este mundo, enseñados
sepan [sembrar sus] alimentos
papa, maíz

*ñiscayqueta camachic micachic
mana muchuncanpaç
mana muchuspa canta yñincampac
ama caçachuncho, ama chupichi-
chunchu
casilla huacaychamny*

Oración al sol /ms/ f.16v-17r

*Uiracochaya
punchao cachun tota cachun
ñispac nic
pacarichun yllarichun ñispac nic
punchao churiyquicta
casillacta quispollacta purichic
runa rurascayquicta
can canchay vn,
cancampac uiracochaya
casilla quispolla punchau
ynga runa yana miobiscayquicta
quillari canchari
ama honcochispa, ama nanachispa
caçicta quispiçha huacaychasp*

toda clase de alimentos
dispón lo que decimos, multiplícalo
no haya escases [de alimentos]
estando sin penurias te creamos
no hiele ni granice tanto
protégenos en tu tranquilidad

[Sol] generador de vida
haya día, haya noche
dijistes
nazca el día, salga el sol
el día, tu hijo
discurra tranquilo, seguro
al hombre que formaste
le alumbre [con su] luz
la tenga siempre, dador de vida
día que discurre tranquilo y seguro
al inca, tus yanás, apacientas
alúmbralos con luna, ilumínalos con sol
sin enfermedades, sin penurias
nos conservemos tranquilos y seguros.

Oración por ynga /ms/ f.17r

*A uiracochan
ticçi uiracochan
gualpayhuana uiracochan
atun uiracochan
tarapaca uiracochan.
capac cachun yncá cachun, nispac
ñucapac churaspacqueeta,
yncá camascayquicta,
casillacta, quispollacta huacaychamny
runan yanan yachachuchun
aoca ripunari vsachun.
ymay pacha hayccaypacha cama*

[Sol] principio dador de vida
fundador del linaje
diligente *Wiracocha*
gran principio
hazaroso dador de vida
sea el inca poderoso
dispusiste para mí
[lo] creaste como inca
protégelo tranquilo y seguro
las gentes, siervos no olviden
el enemigo se aproveche, huyendo
todo [el] tiempo, hasta animar el universo

<i>ama allcachispa</i>	sin cortar la vida
<i>churinta mitantaquanpas,</i>	a tus hijos protégelos
<i>huacaychachay,</i>	sucedíéndolos
<i>caçic cac llacta</i>	aquí [Cuzco] vive en calma
<i>uiracochaya</i>	principio dador de vida.

Oración a todas las huacas /ms/ f.17v

<i>O pacha chulla vnacochan</i>	Universo incompleto, extenso mar
<i>ocu chulla uiracochan</i>	incompleto en el mundo de abajo
<i>huaca uilca, cachun nispa</i>	ordenaste haya santuarios y lugares de reverencia
<i>camac atun apa huaypihuana,</i>	creador, gran señor, diligente
<i>tayna allasto allonto</i>	pilar del tiempo bien elegido
<i>uiracochaya</i>	principio generador de vida
<i>hurin pacha anan pacha</i>	[en el] mundo de abajo, mundo de arriba
<i>cachon nispa nic</i>	ordenaste haya
<i>ocu pachapi puca omacta</i>	el mundo subterráneo, [donde] se hunde el sol
<i>churac ayniguay, huniguay</i>	poniente
<i>quispi casi camusac uiracochaya</i>	pusiste y recompensaste, concédeme [lo que pido]
<i>micuynioc mincaçyoc,</i>	que esté tranquilo y sosegado, dador de vida
<i>çarayoc, llamayoc</i>	tenga alimentos, trabajo recíproco
<i>imay[ma]nayoc haycaymayoc</i>	[posea] maíz y llamas
<i>ama caçbarihuaycuchu</i>	de cuanto hay, en grandes cantidades
<i>imaymana aycaimara</i>	no nos desampares
<i>chiquimanta</i>	por tantos peligrosos [acechos]
<i>catuimanmanta nacasca</i>	de tus [malos] augurios
<i>huatusca amuscamanta.</i>	el trueque de penurias, marchitándonos
	se había augurado, del sabio.

Capítulo 7

La imagen como discurso filosófico de Pacha en Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua y *Waman Puma*

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras

Joan Santa Cruz Pachacuti es un cronista nativo, cacique colla que se autoafirma noble de Canas-Canchis.¹ En su *Relación de Antigüedades*, de 1613 (o quizá 1620-30) (Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993) parte de su inserción en el pensamiento inca, pero transformó este desde su conversión a la cristiandad. El dibujo siguiente, pretendidamente del altar mayor del Coricancha (que significa “cercado de oro”, según Cieza de León), templo mayor del culto inca, dedicado a *Inti* —el sol—, es en sí un texto filosófico, más allá de las múltiples polémicas sobre él como refracción fiel o no de la kosmogonía andina. En realidad los dibujos, como señala Silvia Rivera (2010), expresan quizá mayormente lo antiguo que los textos coloniales. Los escritos callan, esconden o tergiversan, desde Santa Cruz Pachacuti y Cristóbal de Molina, o incluso *Waman Puma*, quien reivindica la raíz andina.

El dibujo ha sido pésimamente comprendido al ver en él y en su autor solo una invención y adaptación cristiana imitando el altar barroco. Se trata en realidad de un texto-mapa kosmogónico, que hay que entender como un discurso intercultural, con notas de un colla en tres lenguas (quechua, español y aimara), creado por la mente de Joan Santa Cruz Pachacuti converso expresando inevitablemente, bajo dominio cristiano, elementos de su kosmopercepción de origen²: es decir, hay que leer el texto en clave descolonizadora, mirarlo a contrapelo para extraer el elemento inca en la visión de un vencido cristianizado, que desde el título explicativo del dibujo se protege: “Los pintaré como estaban puestos hasta que entró a este reyno el santo Ebangeleo”.³

1 Se ha repetido que la lengua de los collas fue el aimara y que en la zona se difundía el quechua durante el siglo XVI, pero Cerrón-Palomino (2012) aclara que para los collas antiguos la lengua era el puquina, no eran aimarahablantes.

2 No es un dibujo aislado y único en el que emerge lo originario, el autor llega incluso a utilizar un *tucapu* (elemento de la escritura incaica). Se señala en Bouysse Cassagne (2014): “Su dibujo anterior al de las tres ventanas de Pacaritambo remite a un mito, a una relación triádica y a un signo *tucapu*. Es el único cronista ‘que emplea una forma no-mediada de arte andino (el *tucapu*) como fuente para ilustrar un manuscrito’ (Cummins, 1994, pp. 201-204).”

3 Seguimos en varios aspectos a Brechetti, 2003, quien da este título a su artículo sobre el dibujo del altar mayor de Coricancha, conforme a la glosa de Santa Cruz Pachacuti.

El vencido rechaza su propia visión, considera diabólicas las deidades femeninas antiguas (*hapinñños*) y oscuro el tiempo antiguo del *tutayac pacha* en un sentido que parece ideológico más que etimológico. Condena el culto fálico de las piedras alargadas (*guacanquis*). Resignifica dentro del orden y el *habitus* cristiano la visión y los términos andinos. (Reyes, 2009: 54).

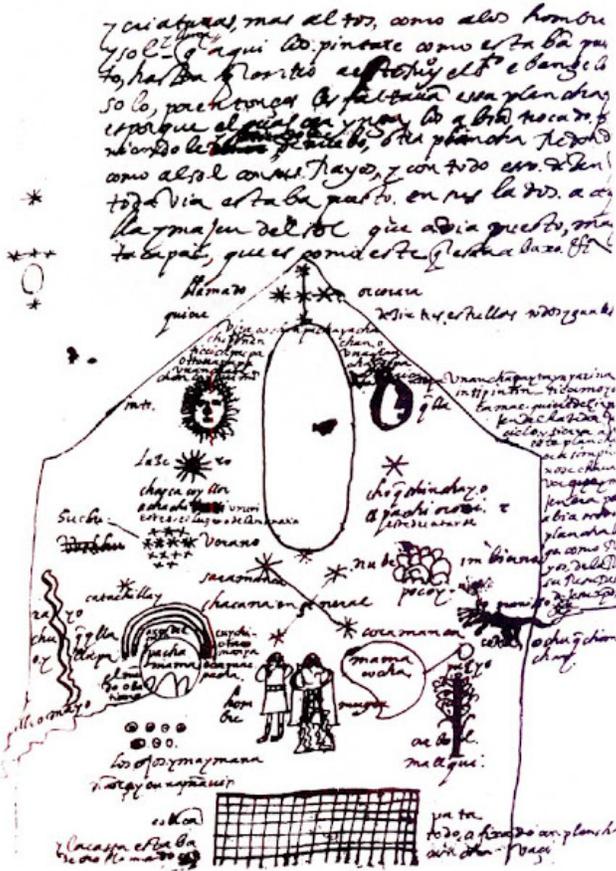


Figura 17. El dibujo del altar mayor del Coricancha

De modo que el texto del dibujo del altar mayor de Coricancha puede leerse estructuralmente desde la cristiandad a la cual se convierte Santa Cruz Pachacuti como mostrando el altar abajo y dibujando arriba la representación de los rayos divinos, con las divisiones más o menos típicas del barroco y los conceptos cristia-

nos. Como mostrando la esencia del dios cristiano en lo inca, desde una perspectiva misionera que parece mostrarse claramente en los poemas transcritos al final.

Sin embargo, si interpretamos desde lo inca, como kosmología, el sustrato deja ver el contorno del universo como si fuera el de una casa (el templo: “casa que enseña lo que es el mundo”). Afuera del contorno se observa una representación en imagen de cinco estrellas con un óvalo y la referencia al mundo de arriba (*Hanaq Pacha*). En el eje vertical podemos inferir la conformación de los tres mundos (*Pacha*) que en la kosmopercepción están ligados al *runa*⁴—ser humano— y al espaciotiempo (lo estelar, terrenal y subterrenal, señala Brechetti, 2003, p. 85); el eje horizontal comporta también tres ejes: lo masculino (sol, *chaçca coyllor*, verano, rayo, arcoíris, la tierra e *Ymaymana*—los ojos de todas las cosas—), el centro (donde se representan los *chakanas*⁵, la totalidad del óvalo de *Wiragocha*, *Orvorara*, y la pareja humana, la base de la figura rectangular achurada) y lo femenino de la luna, el lucero de la tarde, el invierno, el tigre, el mar y el árbol; las regiones o cuadrantes diagonales del mundo (*suyu*)⁶. Brechetti hace ver que hay también un orden temporal: día/noche, mañana/tarde, verano/invierno. Señala además que debe considerarse un error de inversión en el dibujo en cuanto a la ilustración y nombre con respecto al verano y el invierno (hay que pensar el altar como teniendo lo masculino a derecha, que vemos en el dibujo a la izquierda). Es un dibujo en que confluyen la cristiandad europea y la concepción inca que detallamos al final con *Waman Puma*.⁷ Es además un dibujo marcado por diversas simetrías propias de la cultura.

Más allá del Dios cristiano y de la Trinidad a la que quizá se puede aludir con la conexión de tres estrellas iguales (a la izquierda, fuera del marco y también den-

4 Para Mejía Huamán (1994: 30-31), “la visión del mundo andino prehispánico fue antropocéntrica; el hombre se ubicó en el centro del universo, por ello él fue quien dividió la *pacha*, en: *kay pacha*, (el espacio en que vive); *hanaqpacha*, (el espacio que encuentra por encima de su cabeza) y *ukhu pacha* (el espacio que se encuentra por debajo de sus pies); consideró a los animales inferior a ellos; por ello a los domésticos los denominó *nyma* (criados) y a los salvajes, *salqa* (indómitos)”. En cuanto a la lectura del altar, si Mejía Huamán tiene razón en cuanto a que el origen del tiempo viene de abajo, la lectura sería de abajo a arriba: desde el origen inferior, desplegándose en el tiempo hacia lo alto. Pero el origen del pluriverso inca es la nebulosa rojiza de Orión y está en lo alto en el dibujo, porque en este entra en juego el espacio más que el tiempo, el iconismo cielo-tierra, cada *Pacha* (y cada *suyu*).

5 En esas curiosidades lingüísticas que fascinan pero es difícil afirmar o demostrar su condición de falso cognado, en *naayeri*, *chánaka* es el equivalente de la cruz, del *quincunce*.

6 Los incas conciben el centro y cuatro cuadrantes: *anti suyu*, *colla suyu*, *cunti suyu*, *chinchay suyu*.

7 El dibujo no es ajeno a la lógica de las ciudades incas del micro-macrokosmos y se parece al mapamundi de *Waman Puma* de Ayala descrito al final.

tro del marco, en lo alto), se trata más bien y claramente de lo que se llama en occidente constelación de Orión⁸. Arriba al centro está también la cruz con cinco estrellas ligada explícitamente a *Orvorara* (Orión: “tres estrellas todos iguales” en Santa Cruz, también en aimara se propone como “montaña resplandeciente”), que podemos aventurar como representación de los rumbos del mundo (arriba, abajo, izquierda, derecha y centro)¹⁰ y como *chakana*. Se menciona a *Wiraqocha*, principio creador y se dibuja la representación del todo en forma oval, como huevo cósmico, que era de antiguo una plancha realmente existente de oro fino desde el inicio de la construcción del altar del Coricancha. Simboliza a *Pachayachachiq*, principio vital, creador –pero también significa, señala Ana Sánchez (2014), “conocedor” de *Pacha*: (*Pacha*)*yachachiq*– y animador de todas las cosas, de la fecundidad y el huevo de oro –los nobles–, el huevo de plata –las esposas– y el huevo de cobre –la gen-

8 Aveni (1991: 333), señala que “Curiosamente en el borde izquierdo de la página y fuera del templo del Coricancha, se dibuja una inconfundible configuración de Orión. En apoyo a esa identificación, la zona de la Gran Nebulosa de Orión se encierra dentro de un círculo, precisamente en el lugar correcto. A la derecha del diagrama aparece una posible constelación de nube oscura (*chuqui chinchay*)”. Lozano considera a *orvorara* la nebulosa rojiza de Orión y a *chuqui chinchay* la constelación de Orión, como las principales figuras celestes para los andinos. Presentan una liga con la luz origen del kosmos y con *Wiraqocha*, creador de todas las cosas. En el anónimo que refiere Lozano de las *Crónicas peruanas de interés indígena*, se menciona que antes de nombrarse *Wiraqocha*, se refiere a *Illa Tecce* (“luz resplandeciente” y “causa”, “origen”, “principio” –*t’ijsi, tiqse, teqse*–). *Illa Tecce* lo identifica Lozano con la nebulosa rojiza de Orión. Y el creador es *Illa T’ijsi Wiracucha*.

9 *Orvo*: “cima, montaña” y *rara* (corrupción de *uara uara*, varias estrellas resplandecientes, formando grupos o constelaciones); constelación de estrellas iguales, que aparece en el cenit en ciertas épocas del año. *Uara uara khawa* (Orión), el “poncho de estrellas”. Además esta nebulosa era el elemento que en los Andes servía para concebir el giro del universo, del espaciotiempo, según reseña Lozano. Aunque en la mención de *Waman Puma* sobre Yunpa se menciona *Wara wara* (sin *khawa*) como Las Pléyades. (Brechetti, 2003)

10 En Bouysse Cassagne (2014) se señala que “Bertonio (1984) traduce *Urcorara* por “Manada grande, tralada de hombres, o animales machos” y *Huara huara urcorara* por “junta de muchas estrellas”. No hay duda que Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua indica con las tres estrellas “todos yguales”, unidas por una línea, a las tres “Marías”, el Cinturón de Orión, como parte de la constelación andina que incluye dos estrellas más dibujadas encima del óvalo (probablemente Rigel y Betelgeuse) y una abajo (Urton, 1981: 98-99).” (...) En Huarochiri “las tres estrellas que andan en línea recta” se conocieron por los nombres de Condor, *Suyuntuy* “gallinazo” y *Huaman* “halcón”. Orión es visible toda la noche durante el solsticio de diciembre e invisible durante el solsticio de junio.” (...) “parece que él comenta en relación con el óvalo de *Viracocha* una propiedad de la constelación durante la fiesta de *Capac raymi* y el solsticio de diciembre, lo que ya no comenta en el ‘verdadero sol’ (Zuidema, 1992). La constelación tiene un marcado carácter masculino.”

te—, más allá del esquema barroco. A los lados de *Pachayachachiq*, se aprecian el sol (*Inti*) y la luna (*Mama Killa*). Descendiendo se aprecia Venus: el lucero de la mañana (abuelo) y el lucero de la tarde (abuela). Fuera del dibujo central se indica a esa altura el mundo de arriba, *Hanaq Pacha*.

Después se representan las trece estrellas y cruces del verano, del otro lado las nubes (y niebla) del invierno, o estación seca (*buchu'*) y húmeda (*pocoy*: “tiempo de lluvia”). Cabe mencionar que la primera aparición de *Collca* (“Depósito de alimentos”, las Pléyades) definía el comienzo del año inca (13 o 15 días antes del solsticio de invierno sureño): servía para pronosticar las lluvias en la siguiente temporada, adelantar o atrasar siembras, indicando el momento de retiro de los cultivos de las terrazas y de guardar las provisiones. Las *Collcas* no se aprecian entre el 3 de mayo y el 9 de junio, un período de 37 días, que coincide con el que media entre la cosecha y la siembra altiplánica. Los 37 días entre el año solar (365 días) y el año sideral-lunar (328 días, número equivalente al de las *huacas-waka*— o sitios sagrados alrededor de Cuzco) coinciden con el momento en que Las *Collcas* no son observables desde Cuzco, ciudad en la que se piensa uno de los muros servía para observar la constelación o determinar su salida.

Hay luego representaciones de otras estrellas y constelaciones. A la izquierda está la estrella llama madre (*katachillay*, que está detrás de cada llama animal y está asociada a la creación mitológica de lagunas y manantiales)¹² y al centro la representación del importante concepto de “*chakana* en general”, la Cruz del Sur¹³, con las constelaciones australes *saramanca* “olla de maíz” y *cocamanca* (“olla de

11 En quechua actual seco es también *ch'aki*, verano *ruphay mit'a*. Bertonio cita *buchu* como las cabrillas y señala que cuando brillaban grandes se asociaba a la fertilidad y si se veían pequeñas se asociaban a las secas y al sufrimiento (Brechetti, 2003).

12 En Bouysse Cassagne (2014): “Cerca hay dos “nubes oscuras” *yana phuyu* dentro de la Vía Láctea (Urton, 1981, cap. 9), que todavía se conocen como una llama hembra con su cría, pero *Pachacuti Yamqui* solamente representa a la madre con la estrella *Catachillay*. Las dos constelaciones, con un marcado carácter femenino, tenían importancia común al tiempo de la siembra (+ septiembre) y cosecha (+ abril-mayo)”. Y *Catachilla huaraburara*, hemos comentado, es Las Pléyades en aymara del Titicaca. *Catachillay* se asocia a la Vía Láctea en Bertonio, a la oveja en Murúa y a la llama en Cobo y a la llama celestial en Polo de Ondegardo con los ojos en Alfa y Beta Centauri (Brechetti, 2003). La *chakana* y la llama se asociaban al nuevo año solar. En los mitos, la llama bebe el agua en las secas para evitar inundaciones, integra los tres mundos.

13 La Cruz del Sur (así nombrada por Magallanes, pero el conjunto es, por ejemplo, un ñandú —*siri*— para los chiriguano y se llama a Alfa y Beta Centauro “las boleadoras del *siri*”) adquiere forma de cruz latina perfecta el 3 de mayo, fecha agrícola continental clave. La cruz cuadrada andina de doce puntas como escalera de la *chakana* es un símbolo con una antigüedad mínima de cuatro mil años y expresa un denso concepto filosófico kosmo-

coca”, constelación del fogón). La *chakana* en alto se asocia a la cosecha de maíz. *Saramanca* se asocia, además de a la olla de coca, a dos mazorcas juntas en José de Arriaga (Brechetti, 2003), es decir, al principio uno-dual de *Samasiray-Pitusiray*.

El centro geométrico es sin duda también capital, arriba de las figuras humanas. Si quitamos la cruz de *Orvorara* (Orión) en el vértice de la casa-templo-universo, el centro sería la *chakana* de la Cruz del Sur y su centro vacío, lo cual hace mucho sentido. Además de que si encimamos *Orvorara* con la Cruz del Sur, ambas al centro, tenemos los cuatro puntos cardinales más las cuatro diagonales (de cada región o *suyu*).

A los lados, un poco más abajo, están el rayo (*yllapa*)¹⁴ y como contraparte el felino (*titi*: “gato”, en lenguas *aramak* “fuego”, “lumbre”, “sol”, concepto también ligado al mito del lago Titicaca, según reseña Ana Sánchez),¹⁵ con las palabras granizo, *caua* (¿al norte, además de niebla?), *chuqui(e) chinchay* (onza, estrella, estrella llama)¹⁶. Sigue más abajo a la izquierda la *Pachamama* (con tres cerros y el río Pillcomayo, un referente para Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, río sagrado asociado a la entrega de sacrificios —en *Moyucati*—) y encima de ella el arcoíris (que se asocia a Manco Capac y al punto en el templo bajo el cual se colocaba el Inca), con su contraparte derecha de la Madre Agua (*Mamacocha*, el mar) con una liga a *Puky* (fuente, agua subsidiaria, templo natural que se asocia a las nubes, al verano, a la

lógico con lo masculino, lo femenino y el centro sagrado vacío. Hay que recordar además las asociaciones estelares con *Manco Capac* y de la cruz con *Mama Oollo* (la madre, la fertilidad). Entre mapuches se ve hoy en los tejidos el símbolo de la cruz andina. *Chakana* es la cruz andina (*pusi chakana* en aimara, “la de los cuatro puentes”), que remite a la llamada Cruz del Sur que se forma el 3 de mayo, es un dispositivo filosófico-simbólico fundamental y todavía instrumento que rige la vida andina en su relación con los ciclos estacionales. ¹⁴ El rayo aparece en relación con *Manco Capac* y *Mama Oollo*, como una señal en el éxodo, al estallar sobre el valle *Watanay*. El trueno es una huaca o entidad primordial fundamental, solo abajo del sol y de la luna.

¹⁵ *Chuqui chinchay* aparece como “tigre” en Acosta y Jesús Galindo Trejo (2014), en su *Arqueoastronomía en la América Antigua* considera que más bien es un zorro entre la cola del Escorpión y Sagitario. La constelación era venerada y se asocia al puma terrestre en Lozano, devorador de la luna y causante de eclipses, además era representada en el centro de la ciudad inca. Aparece en la cerámica.

¹⁶ En Bouysse Cassagne (2014) se señala que “*Coa*, según Mishkin (citado por Duviols, 1994, p. 140) y otros autores después de él, es en el sur del Perú la nube o “niebla” negra que sube en el cielo (o sea, se acerca al observador), anunciando el granizo. Se le representa como un gato negro”. Y ya comentamos la idea de una posible constelación de *chuqui chinchay* según Aveni y que también la refiere Galindo Trejo, detallando Lozano su relación estelar.

lluvia). Es ya claramente la parte baja de *Kay Pacha*, el mundo de aquí, con la parte superior de la pareja (hombre y mujer) y la parte visible del árbol.

Viene luego el arco del cielo bajo la tierra. Los orígenes: todos los ojos de todas las cosas (*imaymana ñaoraycunaþ ñawin*) u “ojos que ven para dentro” (Albuja 2021), la parte baja del hombre y de la mujer, la raíz del árbol (*mallkë:* en la Sierra, los cuerpos secos de los antepasados fundadores y protectores, hijos de las huacas primordiales y en Polia Meconi –Brechetti, 2003, s/p– se afirma que “los ancestros son considerados como raíces, tronco, y ramas principales del árbol genealógico de la familia, o del clan”) y el mundo de abajo. En la base está una terraza agrícola, “el granero andén”, el depósito, la territorialidad (*coicapata: collea* –depositario–, *pata* –medio–¹⁷). También se considera como *Collcampata*, Coicapata es lo más sagrado: los depósitos de abundancia, porque todas las personas debían comer.

el nombre de una túnica ajedrezada que acompañaba a la Imagen del Sol cuando éste salía en procesiones, junto con dos figuras de oro de sus mujeres y con dos vestidos de color claro y oscuro, respectivamente. *Pachacuti Yamqui* alude a una situación similar con su dibujo del Templo del Sol. (Bouysse Cassagnes, 2014)

Imaymana es un principio: “todas las cosas”. *Ñawin* es otro principio: lo medular, lo mejor, la esencia, lo primero; pero también es “ojos” y *ñawi* “vista”, “facultad de ver”. Y *ñaoray* es diversidad, diferencia, de semejanza múltiple. De modo que si bien puede ser, literalmente, “los ojos de todas las cosas”, como aparece en la glosa, también podríamos traducir literalmente: “la esencia (los ojos) de la diversidad-semejanza de todas las cosas”; no parece que un concepto tan profundo pueda ser una casualidad, sino que correspondía a una filosofía, a una ontología, así sea implícita. En Cristóbal de Molina *Ymaimana Viracocha* es el hijo de *Viracocha*, espíritu de la vegetación, de la flora (Brechetti, 2003, de acuerdo a Lira y Tschudi).

La línea del centro es la de los elementos de totalidad: *Pachayachachiq, chakana* (varios elementos individuales del dibujo son *chakana*, puente cósmico, término de origen aimara por “escalera”, pero en quechua material para unir dos elementos, quizá puente –*chaka*– y arriba, grande, alto –*hanan*–¹⁸) la pareja humana

17 En las inevitables correferencias (isotopías) que el texto crea, recuérdese el sentido de las *Collcas* (Pléyades) como depósito de alimentos.

18 Mejía Huamán (2005) refiere los siguientes términos quechuas asociados: 1) *chakana*: instrumento para poner atravesado sea de palo u otro material, generalmente para atrancar; cosa que sirve de travesaño; escalera o serie de travesaños escalonados en dos paralelas transportables, usada para facilitar la subida o bajada al tiempo de hacer construcciones; 2)

y *coicapata* (*colcampata*). A los lados están las oposiciones de cada mundo¹⁹: lucero de la mañana abuelo (*achachi ururi* o *chasca coyllor*²⁰)-de la tarde abuela (*apachi orori* o *choqui chinchay* –la constelación de nube oscura que menciona Aveni, constelación de Orión en Lozano, 1994– donde *apachi* es traducido como abuela por Bertonio, *choke chinchay* como “cometa que no se esparce” en Tschudi y *chinchay* como tigre en Murúa y Cobo; en los mitos se habla de que causa eclipses y se menciona entre los *llakmash* al león que echa granizo blanco y colorado, y se considera que el granizo roba la cosecha, lo que parece embonar con el dibujo del felino y del granizo–) vinculados con *Pachamama-Mamacocha*, estación seca-húmeda, también hombre-mujer, *Pillcomayo-puquio* (*pukyu*), agua de arriba (origen del arcoíris)-agua de abajo; los ojos-el árbol (*imaymana-mallki*). Son oposiciones consistentes masculino-femenino.²¹

El contorno, por otra parte, parece semejar, como sugerimos de inicio, el concepto antiguo de la casa y según algunos analistas quizá algunos casos de templos solares redondos de Cuzco.

Los números no son arbitrarios, son centrales a la kosmopercepción: el tres que coincide con lo cristiano, pero también los cinco rumbos de Orión y las cinco estrellas bajo *Wiraqocha*, los siete ojos, el grupo de trece estrellas del verano (siete estrellas de las *Collcas* más seis cruces) y quizá trece nubes. Tampoco las relaciones de parentesco que atraviesan el dibujo son omitibles: padre *Wiraqocha*, Sol y Luna padres frente a Venus (a su vez abuelo-abuela), la madre tierra. Se indica en Bouysse Cassagne (2014):

No obstante de pertenecer al cielo, las constelaciones también expresan una oposición de cielo y tierra. Se inscriben en el calendario junto con el rayo y el granizo. Las cuatro entidades tienen además una *représentation* social: las constelaciones por su género, y el rayo y el granizo por su integración al modelo genealógico. Varios cronistas comentan la estrecha relación del trueno y el rayo, y de las *huacas* de los ancestros, con el lucero. (p. e. Guaman Poma, 1987, f. 263[265]). *Pachacuti Yamqui* no nos

chakata: aspa, conjunto de maderos formando ángulos rectos de cualquier género, usado para atar a los criminales, patíbulo, cruz de Jesucristo y 3) *chaka*: puente, umbral, travesaño, tranca obstáculo interpuesto, pierna. Recuérdese que Santa Cruz Pachacuti vive en una zona al parecer aimara con difusión del quechua cuzqueño y antecedente puquina.

19 El mundo o la tierra (*qamaq pacha* es “el mundo” cultivado y *pacha mama* –*mamapacha*– “la tierra”).

20 Garcilaso refiere *chasca* como “cabellos largos y crespos”, en Brechetti, 2003.

21 En la mitología, la madre de las aguas, *Yacu Mama*, se convierte en el rayo y la *Sacha Mama*, madre de la vegetación, se torna arcoíris.

aclara más esta relación del rayo, sino sólo la sugiere al dibujar éste en el sector del abuelo *chazca coyllor*, el lucero de la mañana. Es más explícito cuando utiliza la palabra *chuque chinchay* para el lucero de la tarde como abuela y para el granizo. Pone el gato dentro del sector femenino por su color negro, en oposición al lucero de la mañana, con rayos como “pelo largo” (*chasca*), y al rayo resplandeciente. Resulta que las entidades de importancia calendárica forman una cruz (sector vertical central y zona entre cielo y tierra) y las cuatro divisiones de ésta incluyen las entidades del modelo genealógico.

Los elementos, según afirma Liendo Serninario (1997-98), se ligan además a la medicina quechua: *Wiraqocha* (*Imaymana Wiraqocha*, su hijo, enseñó a los humanos los frutos y flores buenos para medicinas y los que podían matar); la luna en cuarto creciente de la fiesta de la *Situa* o *Ccoya raymi*, dedicada a la higiene y a la salud; la estrella como destino de cada ser humano; el frío-calor de invierno-verano; el rayo de la iniciación a los poderes del *altomisayoc* y portador del poder de matar. El arcoíris de fortuna, o causa de gangrenas o caries. Las tres montañas que podrían ser los *apus* o montañas sagradas de la curación y los maleficios. La madre tierra que alimenta o roba el ánimo. El *pukyo* provee agua y causa enfermedades de la piel. Los siete ojos podrían vincularse al mal de ojo. El árbol de los antepasados o de los espectros (*ñaupaq machus*) que causan la *s'oqa wayra*. El sacerdote *altomisac* y *pampamisac* que “corresponde a los niveles de trabajo e invocación que mantienen con los elementos ubicados en el *Hanan* y *Kay Pacha* respectivamente”. Además, *ccoqa* es rayo promotor de hechiceros, como hace ver Brechetti (2003).

En suma, el dibujo expresa elementos de la kosmopercepción inca y la importancia que tiene, igual que para todos los pueblos, el conocimiento del cielo, en el que se contemplaban siete astros, entidades sagradas meteorológicas (de luz –sol, venus, saturno– y sombra –luna, marte, mercurio– con *Pirua* –Júpiter– al centro y con los respectivos períodos de movimiento aparente del sol *k'anchay* y *llanthu*, con los períodos *hanan* y *urin*). Donde en el zodiaco andino hay una división: el negro de las cinco manchas de la Vía Láctea y el blanco, formado por las 13 constelaciones estelares, según Pucher. Es muy relevante en este caso como en muchos otros aplicar la arqueoastronomía para su estudio.

Brechetti (2003, p. 101) comenta que en el dibujo se ve el orden inca, las dualidades, los distintos mundos (*Pacha*), los “dioses”, las estrellas y su asociación con las lluvias y secas, el ciclo de la vida desde los antepasados: “ciclo vital humano contextualizado en el ecosistema andino bajo protección de sus deidades”, en verdad una “casa que enseña el mundo”.

Esa casa-universo nos expresa el contenido de un concepto crucial de la filosofía andina: *Pacha*. *Pacha* –reseña Martín (2015)– es mundo, kosmos, naturaleza, realidad, espacio, tiempo. Almeida y Haidar (2011) hacen un análisis de *Pacha*, que aquí complementamos con Martín y Mejía Huaman para ver la profundidad del concepto y comprender mejor el valor del dibujo de Santa Cruz Pachakuti Yamqui Salcamaygua. Para las autoras, *Pacha* es también orden, vestidura y es unidualidad espaciotiempo infinito. Para Mejía Huamán (2005) es naturaleza transformada por el *runa*.

- En el mito, la araña es *Pacha*, porque teje a partir de sí misma el kosmos; los *Pachakuk* o *Pacharikuk* eran magos que adivinaban el destino mediante las arañas.
- *Pachamanka*: es la olla de tierra para cocinar, de origen ceremonial.
- Los espacios: los mundos verticales *Hanaq Pacha*, *Kay Pacha* y *Ukhu Pacha* (bajo la tierra, frente al inferior *Urin Pacha*) y el despliegue horizontal en los cuatro rumbos.
- Los tiempos: pasado, presente y futuro de *Ñampana*, *Kay* y *Qhepa Pacha*. Pero también el tiempo antiguo: *Purun Pacha* o *Tutayac Pacha*. Donde – como reseña Martín (2015)– en el *ukhu Pacha* –en el tiempo ausente, el pasado y futuro frente al presente del *kay Pacha*– están las “almas” racionales; cuando se siembra en la tierra el cadáver de un hombre, otro hombre sale de la misma tierra a relevarlo: “la tumba es la cuna” –afirma poéticamente Martín (s/p). *Kay* es el espacio y *ukhu* el tiempo. Y el avance en el tiempo es de dos tipos, el ontológico de las épocas del mundo y el histórico: *Kay*-existencial (manifestaciones sucesivas de las cosas) y *ukhu*-existencial (donde se alojan todas las posibilidades). *Kay* y *ukhu*: bivalencia y ambivalencia, apariencia y ser.
- En la *Pacha*, señala Martín (2015), ante la mirada del Dios-Tiempo que tiene dos caras, una mirando adelante y otra hacia atrás, todo es presente.²² Futuro y pasado, por igual ausentes, se expresan de la misma manera: *ñaupapacha*, de *ñampana* ‘viejo’, *ñaw* ‘ojos’, donde como en varios casos de Mesoamérica, la espalda (*q’epa*²³) es el futuro (*qhepa pacha*); hay más bien relación espaciotemporal: adelante-atrás, donde lo que no se ve, por no haber acontecido, queda en la parte posterior.
- *Pachakuti*: la revuelta del universo.
- “Deidades”: *Pachamama* (principio creador femenino del universo, Madre Tierra sin principio ni fin, infinita), *Pachakutek* (el que refunda el

²² Nótese la similitud con el concepto maya de *Cabanil*, el águila biécéfala.

²³ También es hoy *wasala*.

mundo), *Pachakamak* (el que ordena el universo), *Pachayachachiq* (el que revela el mundo, el vivificador, *Wiragocha* y también el sabio, el que enseña y aprende sobre el universo).

Por esa polisemia y esa complejidad Estermann va a pensar la *Pacha* como esencia de la filosofía andina y como “lo que es”, como kosmos inter-relacionado. (Para la interpretación quechua del Coricancha por José María Vacacela y María Gabriela Albuja, véase <https://www.youtube.com/playlist?list=PLIQ9fgzUcRL2RVN9zQPUMdvnYwp8vPR6z>).

No solo los símbolos sino también la imagen son una vía para reinterpretar y desarrollar el sentipensar originario. Se confirma con el caso de *Waman Puma* y su dibujo de la cosmología en movimiento vertido en un *mapamundi* andino occidentalizado (Lozano, 2014): los tres *Pacha*, los ejes de orientación a partir del sol naciente en el solsticio de diciembre (sureste), las siete dimensiones (las cuatro direcciones –con sus plantas, colores, plantas y animales– más el arriba, el abajo y el centro) y las cuatro regiones (los *suyu*: *antisuyu* SE/NE, *chinchaysuyu* NE/NO, *collasuyu* SE/SO y *cuntisuyu* NO/SO); una construcción similar a la que recorre Mesoamérica hasta los *hopi'sino*.

La intersección de los dos ejes principales *saya/suyu* (*Hanan Saya* ‘camino hacia lo alto’ y *Urin Saya* ‘camino hacia lo bajo’ marcados a partir del sol) en el *key Pacha* crea el centro de origen espaciotemporal *champi* (aquí, ahora), de creación cósmica, espacio sagrado. Concepción no ajena a la geopolítica inca, al concepto de *kancha* (espacio cercado) y de *siki* o plano vertical asociado en la sociedad a la escala de poder²⁴. Además de que el elaborado pensamiento cosmológico se refractaba en el orden socioespacial y el calendario agrícola y ritual, configurando una forma de vida. La ciudad, detalla Lozano (recuperado en 2014), seguía la división cuatripartita de los *suyu*, el centro de los planos *saya/suyu*, su sacralización y la división geométrica, así como la señalización de los 40 ceques o rumbos para ubicar los adoratorios o *huacas*, ligándose también los ceques a un orden de agrupación en cada *suyu* (*collana*, *payan* y *cayao*, terrenos de la divinidad, reales y de los *aillukuna*). Al centro las parcelas rectangulares o *tupu* configuran un felino, que es reflejo de la constelación celeste de *chuqui chinchay*. La ciudad andina –dice Lozano– es una unidad cósmica.

24 En el vocabulario coroporal *siki* es nalga, también es parte inferior de un objeto.



Figura 18. El mapamundi de Waman Puma de Ayala.

Lectura recomendada

- Bouysse Cassagne, T. (18 de febrero 2014). Debate: Pachacuti Yamqui andino respuesta de Tom Zuidema a Pierre Duviols, pp. 115-123. Recuperado de <http://books.openedition.org/ihéal/808>
- Lozano Castro, A. (recuperado en enero 2014). La cosmología indígena, modelo simbólico de la ciudad andina. Recuperado de <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/3/lozano.pdf>
- Puma de Ayala, Waman. (2010). *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615-1616): de Felipe Guamán Poma de Ayala. Recuperado de <http://jorgecaceres.files.wordpress.com/2010/05/nueva-coronica-ii.pdf> (1o de octubre 2013)
- Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de. (1993). *Relación de las antigüedades deste Reyno del Piru* (escrita c. 1613 o 1620-1630): de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. En Pierre Duviols, César Itier. Cuzco: *Institut français d'études andines* "Bartolomé de las Casas".

Otras referencias

- Aveni, Anthony. (1991). *Observaciones del cielo en el México Antiguo*. México: FCE.
- Brechetti, Á. (2003). "...'Los pintaré como estaban puestos, hasta que entro a este reyno el santo Ebangeleo' Santacruz Pachacuti Yamqui, 1613". *Anales del Museo de América* 11, pp. 81-102.
- Cerrón-Palomino, R. (2012). Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua, en *Sprachen, gesellschaften und kulturen in Lateinamerika* -hausgegeben von Kerstin Störl und Rodolfo Palomino-Cerrón, Band 13, PL Academic Research.
- Galindo Trejo, J. (2014). *Arqueoastronomía en la América antigua*. Madrid. Ebook: Equipo Sirius.
- Leindo, S. (1997-1998). El altar mayor del qoricancha y la medicina tradicional andina. En *Situa*, Año (VI), 11.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón y Retazos.
- Sánchez, A. Introducción a "Relación de antigüedades deste reino del Perú". Recuperado en octubre 2014 de <http://peru.inka.free.fr/Runapacha/SANTA%20CRUZ%20PACHACUT%20introduccion.pdf.pdf>

Oración de Manco Capac a Wiracocha /ms/ f. 9²⁵

<i>A Uiracochan</i>	¡Oh! principio fecundador de vida,
<i>ticci capac</i>	poderoso fundamento,
<i>cay cari cachon</i>	[mandaste] éste sea varón,
<i>cay uarmi cachon</i>	[mandaste] ésta sea mujer,
<i>ñec apu</i>	hacia tu grandeza,
<i>binantim achiccha</i>	todo [el universo] completo,
<i>camac</i>	sabio creador
<i>maypim canque</i>	¿Dónde te encuentras?
<i>manacho ricuyquiman</i>	¿No podré verte?
<i>hanampichum</i>	¿fuera o dentro del lugar de arriba?
<i>hurimpichum</i>	¿fuera o dentro del lugar de abajo?
<i>quinrayñimpichum</i>	¿fuera o dentro del centro del poderoso lugar
<i>capac osnoyqui</i>	de la piedra donde predecimos el tiempo?
<i>hayñillabay</i>	dime, te ruego
<i>hanan cocha</i>	el lago de arriba
<i>manta(ru) yac</i>	extiendes
<i>hurin cocha</i>	en la laguna de abajo
<i>tiyancay</i>	te asientas
<i>(pacha) camac</i>	constructor del universo
<i>runa uallpac apo</i>	formaste al hombre poderoso
<i>yanayquicuna camman</i>	nosotros tus formados por ti
<i>allca ñauiyuan</i>	con ojos imperfectos
<i>ricuytam munayqui</i>	mirarte queremos
<i>ricuptiy yachaptiy</i>	mientras te mire y conozca

25 César Itier opina que los textos considerados incaicos de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Cristóbal de Molina e incluso *Waman Puma* no son en sentido estricto tales, sino que responden a la labor de cristianización. Muestra con detalle que la oración es a su juicio una muestra de la manipulación misionera y no una fuente incaica original. Itier, César (1992): Discurso ritual prehispánico y manipulación misionera “La oración de Manco Capac al señor del cielo y tierra” de la relación de Santa Cruz Pachacuti, en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 21 (I), pp. 177-196. Para el autor no se trata de un texto indígena sino misionero “y tiene como objetivo demostrar que el primer rey inca había llegado a concebir, con la ayuda de la Providencia, de su razón natural y del recuerdo de la primera evangelización del Perú por Santo Tomás la necesaria existencia de un dios creador y por lo tanto único, invisible, universal y extramundano” (p. 193). Queda por ver, nos dice, las bases del discurso ritual realmente prehispánico que sostienen los textos citados.

<i>unanchaptiy</i>	tus señales [de representación]
<i>hamuttaptiy</i>	te comprenda [con sabiduría]
<i>ricuuanquim</i>	me advertirás
<i>yachauuanquim</i>	me conocerás
<i>intica quillaca</i>	el sol y la luna
<i>ppunchaoca tutaca</i>	el día y la noche
<i>pocoyca, chiraooca</i>	el invierno y verano
<i>manan yancacho</i>	no son en vano sin provecho
<i>camachiscam, purin</i>	lo construido, sigue su ciclo
<i>unanchascaman</i>	a lo establecido
<i>tupuscamanmi chayan</i>	a lo medido llega
<i>maycanmi</i>	¿cuál eres tú?
<i>ttopa yaoricta</i>	la medida de un tupu
<i>apachiuarcanque</i>	¿me hiciste anotarlo? [en quipu]
<i>bay ñillauay</i>	dime ¿qué?
<i>oyarillabay</i>	¡escúchame!
<i>manaracpas</i>	mientras aún no
<i>saycoptiy uañuptyi</i>	me he cansado, [y estoy] desfalleciendo

Creador de gentes /ms/f.9v.

<i>Runa uallpacpa</i>	Creador de las gentes
<i>pachacan yananssi</i>	[su] mandón y siervo [es]
<i>cauac ari miralo, sí</i>	pues este es tu principal recuerdo
<i>chaymi juyallauay</i>	poderoso [señor del] Cuzco
<i>cosco capac</i>	[que has] puesto, señor
<i>churatamuquiy apo</i>	con las fuerzas de mi ser
<i>tarapaca ttonapa</i>	le corresponderás
<i>pacta uañoptyipas</i>	te manifestarás
<i>capac ruratamuscaynicta</i>	quebras y escondes las huacas
<i>concauac</i>	mira cuando muera
<i>uañoptyiri</i>	poderoso a quien dejaste hecho
<i>juyay nonayta</i>	lo olvidas
<i>callpanchanquitacmi</i>	cuando muera
<i>payllanquitacmi</i>	atado a mis pensamientos
<i>recsichillauanquiman</i>	será defectuoso [y oculto]
<i>pichum carcan</i>	[tus] partes separadas

<i>achus camchom</i>	[conocerás y] comprenderás
<i>canquiman</i>	despojándote [de seres que] atemorizan
<i>happiñuñu llasac</i>	venceremos el miedo
<i>atic manchachic</i>	podré conocer
<i>riccsillayman</i>	podré [obtener] sabiduría
<i>yachallayman</i>	la tierra que creas
<i>allpamanta camaquey</i>	tú que modelas
<i>lluitaquey</i>	mírame
<i>ricullauay</i>	¿quién eres?
<i>pín canqui</i>	de tierra y agua
<i>ña allpa unu</i>	ya viejo soy
<i>machon cani</i>	

Manco Cápac elige sacerdotes /ms/f.11

<i>Cusi simirac</i>	Alegre con la palabra [dicha]
<i>куси callorac</i>	feliz con la lengua
<i>cay punchao tuta</i>	aquí día y noche
<i>guacyanquirac</i>	lo llamarás
<i>sa cuspa suyanqui</i>	ayunando esperarás
<i>ichatapactas</i>	más antes, empero,
<i>cusinchicpi</i>	alegre augurio
<i>quillponchicpi</i>	nuestra ventura
<i>maymantapas</i>	en cualquier lugar
<i>runa uallpac apo</i>	gran señor, creador de gentes
<i>ticçi capac</i>	fundamento poderoso
<i>oyarisunqui</i>	te escuchará
<i>camtaca</i>	te dirá ¿qué?
<i>mayñicmantapas</i>	de donde sea
<i>binatac uñaypas</i>	de ser así, eternamente
<i>cay camayocllam canqui</i>	éste será tu deber.

Fuente: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/>. Recuperado el 15 de enero 2013.

Capítulo 8

La filosofía quechua

Josef Estermann

¿Pensamiento quechua o incaico?

Hablando en términos históricos, la etnia de los “quechuas” o *runa* (término del idioma quechua o *runa simi* para los miembros de este pueblo) fue identificado a menudo con el *Tawantinsuyu*, el Imperio incaico o el Imperio del Sol (de ap. 1300 a 1535). A mediados del siglo XV, una revolución cultural inicia su expansión desde la zona occidental de América del Sur, en el corazón de la Cordillera de los Andes. Luego de su contundente victoria militar sobre los Chancas en 1438, el *Inka Pachakuti* empieza desde el Cuzco un proceso de expansión cultural, económica y militar a lo largo y ancho de los Andes, abarcando 4 mil kilómetros de territorios de norte a sur, hoy ocupados por Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina.

En aproximadamente cien años las tropas incaicas lideradas sucesivamente por *Pachakuti*, *Tupa Inka Yupanki* y *Wayna Qhapaq*, imponen una cultura que resume más de tres mil años de historia, con los valiosos aportes de las antiguas civilizaciones Chavín, Paracas, Mochica, *Tiawanaku*, Nazca, Wari, Chimú y Lambayeque. El *Tawantinsuyu*, en su esplendor hacia finales del siglo XV, desarrollaba una política de uniformización cultural, mítica (el culto imperial al *Inti* o Sol) y filosófica que resultaba en la imposición del *runa simi* (quechua) como *lingua franca* imperial.

Sin embargo, no se pudo subyugar minorías culturales, lingüísticas y sapienciales como los aimara, Uru, Pukara y otras que seguían usando sus lenguas nativas y sus cosmovisiones propias.

Hablando de un “pensamiento incaico” o incluso de una “filosofía incaica”, los autores se refieren al pensamiento o la “ideología” imperial (para nosotros, mancomunidad) oficial del *Tawantinsuyu* que ciertamente ha sido una síntesis de influencias culturales y sapienciales de muchas culturas milenarias, heredadas por los nuevos señores quechua-hablantes del Imperio del Sol. Pero es falso que las culturas andinas originarias no usaban una escritura, aunque las fuentes de tal “pensamiento incaico” son de índole arqueológica, paleontológica, indumentaria,

o bien de tradición oral y de testimonios de cronistas españoles, mestizos e indígenas aculturados (que hablan ya el español).¹

Tratándose de una de las vertientes del “pensamientos indígena” de *Abya Yala*, el “pensamiento quechua” no se limita a la época histórica del *Tawantinsuyu*, sino que sigue existiendo, en forma más o menos sincrética y clandestina, durante la Colonia y la vida republicana de los nuevos Estados en el ámbito andino. Por lo que se prefiere el denominador de “pensamiento quechua” sobre el de “pensamiento incaico”.

¿Pensamiento o filosofía quechua?

Hablando de “filosofías indígenas” en general, o de “filosofías andinas” en particular, la academia filosófica tiende a cualificar este tipo de filosofía como “pensamiento”, “etnofilosofía”, “cosmovisión” o simplemente “sabiduría”. Como cualquier filosofía, se trata de filosofías contextuales, y el contexto en este caso es sobre todo de tipo cultural, étnico y religioso. Es cierto que en el caso del pensamiento quechua (o de la “filosofía quechua”) no existen textos históricos de primera mano, no hay autoría individual y no existen instituciones de elaboración y difusión del saber filosófico (universidades, institutos).

Sin embargo, desde una perspectiva intercultural, se trata de un pensamiento filosófico, distinto a la tradición occidental dominante, e incluso distinto de la gran mayoría de corrientes filosóficas de América Latina.

Evidentemente, hay problemas epistemológicos y metodológicos, en el momento de la elaboración y sistematización de una filosofía quechua. Por la falta de fuentes escritas, hay que buscar otro tipo de fuentes, que son sobre todo la tradición oral, la subconciencia colectiva, el universo simbólico religioso y ritual, los relatos indirectos de los primeros cronistas, los esfuerzos indígenas de los últimos años de desclandestinizar la sabiduría milenaria quechua.

No se trata, entonces, de elaborar una filosofía desde cero, sino de articular, expresar y sistematizar un pensamiento milenario, que existía antes, con y después de la conquista española, y que sigue existiendo en gran parte de los Andes de Sudamérica, desde Colombia hasta el norte de Argentina. Este trabajo de análisis y sistematización merece el título de “filosofía”.

¹ Pero a partir del estudio de Urton y Brenzine de los quipus se ha logrado descifrar un tipo de escritura antigua basada en solo consonantes que ahora se retoma por los propios quichuas de Ecuador.

Lengua, cultura y pensamiento quechua

El término español “quechua” (que deriva de la palabra quechua *qheswa*: “región de quebradas”) en primer lugar es una referencia lingüística; el quechua o *runa simi* (“lengua de gente”) es parte de una familia lingüística (a la que pertenece el *aimara*) que se originó de una etnia asentada en las cercanías de Cuzco en el Perú, pero que era de origen altiplánico (cerca del lago Titicaca). Según las investigaciones, el quechua es una derivación del aimara, con la influencia adicional de otras lenguas (*pukara*, *wari*, *uru*).²

Por la expansión del pueblo quechua, a partir del siglo XIV de nuestra era, a través del Imperio incaico, el idioma quechua se convierte no solamente en idioma oficial del *Tawantinsuyu*, sino que era promovido como *lingua franca* en todas las regiones, aunque no pudo imponerse del todo.

Por los contextos regionales y el contacto con otros idiomas, el *runa simi* actual muestra una variedad lingüística significativa. El “kichwa” del Ecuador, el quechua ancashino del Perú, el “quechua collao” del Altiplano peruano, el quechua cochabambino de Bolivia o el quechua de las provincias nor-occidentales de Argentina tienen una diversidad fonética, morfológica y semántica impresionante. A pesar de los esfuerzos de la Academia de la Lengua Quechua, no se logró hasta la fecha uniformar la gramática y la escritura; esta última –como se trata de una lengua ágrafa– tenía que adaptarse al alfabeto latino, introduciendo signos auxiliares (los apóstrofes y la diéresis) y limitando los vocales a tres (a, e, u).

La lengua quechua o *runa simi* se ha convertido en base y trasfondo de lo que viene a ser la “cultura quechua” o mejor: las “culturas quechuas” que abarcan los ámbitos culturales en los que el idioma quechua predomina, desde el sur de Colombia hasta el norte de Argentina. La llamada “cultura quechua” (un tipo ideal) es el resultado de un largo proceso de hibridación, de superposición, interpenetración y asimilación entre diferentes culturas, tanto en tiempos pre-coloniales como en los últimos 500 años. No se trata de una cultura “pura”, netamente indígena y originaria, sino de un universo cultural híbrido y sincrético que corresponde al mestizaje cultural de la gran mayoría de las personas quechuas.

Las culturas andinas a las que pertenece el pueblo y la cultura quechuas, tienen muchos rasgos sapienciales, filosóficos y civilizatorios en común, sobre todo

2 Según Cerrón-Palomino (2012), es importante aclarar en cuanto a la lengua incaica que: (a) el quechua no tuvo como cuna de origen el Cuzco; (b) que el quechua no fue la lengua originaria de los incas; (c) que el aimara no tiene procedencia altiplánica; y (d) que la lengua de los collas antiguos no fue la aimara sino el puquina (Nota de los editores).

las culturas aimara y quechua. La cosmovisión englobante que es la base para el pensamiento quechua, con los principios filosóficos más importantes, es el paraguas paradigmático andino para la filosofía o el pensamiento quechua. Este pensamiento se sustenta en el idioma *runa simi* y su estructura básica, como también en la cultura quechua como conjunto de costumbres, ritos, principios, éticas y modos de vivir.

La pachasofía quechua

El pensamiento quechua tiene una racionalidad *sui generis* que se construye en torno a un concepto eminente, expresado por el término quechumara (quechua y aimara) *pacha*. Esta palabra es polisémica; no puede ser traducida de forma unívoca a un idioma indoeuropeo. Filosóficamente, *pacha* significa el “universo ordenado en categorías espacio-temporales”, pero no simplemente como algo físico y astronómico. El vocablo griego *kósmos* tal vez se acerque más a lo que quiere decir *pacha*, pero sin dejar de incluir el “mundo de la naturaleza”, al que también pertenece el ser humano. *Pacha* también podría ser un equivalente homeomórfico del vocablo latino *esse* (“ser”): *pacha* es “lo que es”, el todo existente en el universo, la “realidad”. Es una expresión que se refiere al más allá de la bifurcación entre lo visible e invisible, lo material e inmaterial, lo terrenal y celestial, lo profano y sagrado, lo exterior e interior.

Contiene como significado tanto la temporalidad, como la espacialidad: lo que es, de una u otra manera, está en el tiempo y ocupa un lugar (*tópos*). Esto inclusive rige para los “entes espirituales” (espíritus, almas, Dios). *Pacha* es la base común de los distintos estratos de la realidad, que para el *runa* (persona humana) son básicamente tres: *Hanaq pacha*, *kay pachay uray* (o *ukhu pacha*)³. Sin embargo, no se trata de “mundos” o “estratos” totalmente distintos, sino de aspectos o “espacios” de una misma realidad (*pacha*) interrelacionada. Tal vez sea oportuno traducir el vocablo *pacha* por la característica fundamental de la racionalidad andina: “relacionalidad”. Tiempo, espacio, orden y estratificación son elementos imprescindibles para la relacionalidad del todo. Juntando el aspecto de “cosmos” con el de ‘relacionalidad’, podemos traducir (lo que siempre es a la vez ‘traicionar’) *pacha* como “cosmos interrelacionado” o “relacionalidad cósmica”.

3 Recuérdese la nota de Mejía Huamán: *hawa* (fuera) se opone a *ukhu* (dentro); *hanan* (arriba) se opone a *urin* o *uran*; y el círculo interior es *chanpi*. A *Hanan* o *Hanaq Pacha*, espacio de arriba, se opone en vertical *Urin Pacha*, pero las referencias en el mismo Mejía Huamán hablan de *Hanaq Pacha*, *Kay Pacha*, *Ukhu Pacha*.

La “pachasofía” quechua es la sapiencia filosófica andina concerniente al universo ordenado y basado en ciertos principios directrices que se expone a continuación.

El principio de relacionalidad

El rasgo más fundamental y determinante del pensamiento andino es la relacionalidad de todo. La categoría básica no es el “ente en cuanto ente” (*ens inquantum ens*) de la metafísica occidental, sino la relación. La filosofía occidental tiene como fundamento ontológico la sustancialidad de todo lo que existe, sea en sentido realista como “ser-en-sí-mismo”, o sea en sentido trascendental como autonomía del sujeto. La existencia separada y monádica es lo primero, la relación entre los entes particulares lo segundo. Para el *runa* quechua, la situación es la inversa: el universo es ante todo un sistema de entes inter-relacionados, dependientes uno de otro, an-árquicos, heterónomos, no-sustanciales. La relación, que en occidente es un *accidens* real o una forma *a priori* de la razón, es la primera categoría ontológica, es –para decirlo así– la verdadera “sustancia no-sustancial”. Para el pensamiento andino, un ente particular siempre ya está en relación con otros (trascendencia), no es *sui-suficiente*, no puede ser principio en sí mismo (es an-árquico), es regido por una normatividad exterior (heteronomía) y no existe en sí mismo (relacionalidad).

El “principio de relacionalidad” se puede formular de manera negativa y positiva. Negativamente dice que no puede haber ningún “ente” completamente carente de relaciones; y cuando se dice “relaciones”, hay que pensar en relaciones “transeúntes” (o “trascendentes”), y no solamente en “relaciones inmanentes” (o “reflexivas”). Esto quiere decir que para el pensamiento andino no hay “entes absolutos” (*ab-solvere*: “soltar”, “des-conectar”) en sentido estricto. La concepción de la “absolutidad” en el mundo andino es un concepto “ana-tópico” u “occidentogénito”.

Positivamente, el “principio de relacionalidad” dice que cada “ente”, acontecimiento, estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad se halla inmerso en múltiples relaciones con otros “entes”, acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos, hechos y posibilidades. La “realidad” (como un “todo” holístico) recién “es” (existe) como conjunto de “seres” y acontecimientos interrelacionados. El verbo quechua *kay* significa “ser” y “existir”⁴, pero también es usado para expresar la relación de posesión o pertenencia: “tengo un hijo” en quechua se expresa como “de mí me es mi hijo” (*waway kanmi*). Además, el mismo vocablo *kay* tam-

4 Recuérdese que el ser es por traducción, no es lo propio del quechua.

bién se usa como adjetivo y pronombre demostrativo con el significado de “este”, “esta” o “esto” (*kay qhari*: “este varón”; *iman kay*?: “¿qué es esto?”).

El principio de relacionalidad también tiene que ver con la “relación gnoseológica”. La filosofía occidental expresa su concepción “diastática” ante todo con respecto a la relación entre el sujeto y el objeto gnoseológicos: la relación cognoscitiva es una relación de “conciliación” entre realidades bifurcadas. El reconocimiento fenomenológico de que cada conciencia fuera “conciencia de” (intencionalidad) no supera esta condición, sino solo la “inmanentiza”. Más adelante, voy a discutir a fondo el concepto del “sujeto” y de la “subjetividad”. Aquí solo quiero señalar que la relacionalidad cognoscitiva andina no presupone una “diástasis” entre un sujeto conocedor y un objeto conocido.

La relacionalidad como base trascendental (*arjé*) de la concepción filosófica andina, se manifiesta en todos los niveles y campos de la existencia. Por eso, puede ser llamada el “axioma inconsciente” de la filosofía andina y la clave pre-conceptual de la interpretación hermenéutica de la experiencia del *rma* andino. Se expresa (entre otros) en algunos “axiomas derivados” o principios “para-lógicos” andinos que se explicita en seguida (principios de correspondencia, complementariedad recíproca y ciclicidad). Estos principios, a su vez, son la base ‘paradigmática’ para un sinnúmero de fenómenos filosóficamente interesantes en los ámbitos de la naturaleza, la vida social y el orden ético.

El principio de correspondencia

El principio básico de relacionalidad se manifiesta a nivel cósmico como correspondencia entre micro- y macrocosmos, entre lo grande y lo pequeño. El orden cósmico de los cuerpos celestes, las estaciones, la circulación del agua, los fenómenos climáticos y hasta de lo divino tiene su correspondencia (es decir: encuentra “respuesta” correlativa) en el ser humano y sus relaciones económicas, sociales y culturales. El principio de la correspondencia cuestiona la validez universal de la causalidad física; el nexo entre micro- y macrocosmos no es causal en sentido mecánico, sino simbólico-representativo. Por lo tanto, los “fenómenos de transición” —que son *chakanas* o “puentes cósmicos”— como los cerros, las nubes, el arco iris, los manantes, los solsticios y los cambios de luna tienen un carácter numinoso y sagrado. El ser humano representa mediante actos simbólicos lo que pasa en lo grande, asegurándose de esta manera de la continuidad del universo y de la perduración del orden cósmico.

La correspondencia rige ante todo entre las esferas del *hanaq pacha* (“espacio de arriba”) y del *kay pacha* (“esfera de aquí y ahora”), mientras que la tercera esfera representa el mundo de “adentro”, de los difuntos y ancestros (*uray/ukhuy pacha*).

El principio de complementariedad

Cada ente y cada acontecimiento tienen como contraparte un complemento como condición necesaria para ser “completo” y capaz de existir y actuar. Un ente individual aislado (“mónada”) es considerado como incompleto y deficiente, si no se relaciona con su complemento opuesto. La oposición no paraliza la relación como sucede en la lógica occidental que se rige por el principio de la no-contradicción. La oposición más bien dinamiza la realidad como lo afirma la lógica dialéctica y el pensamiento oriental en general. Cielo y tierra, sol y luna, varón y mujer, claridad y oscuridad, día y noche, bondad y maldad coexisten para el pensamiento andino de manera inseparable. El verdadero “ente”, es decir la relación, es una unión de oposiciones, un equilibrio dialéctico o dialógico.

La complementariedad a nivel cósmico se da como ordenamiento polar entre un lado izquierdo y un lado derecho, lo que a su vez se concibe en términos de “sexuación”: el lado izquierdo corresponde a lo femenino, y el lado derecho a lo masculino. Se trata de categorías cosmológicas (o “pachasóficas”), y no de antropológicas o biológicas. Para el *runa* quechua, todo está sexuado y, por lo tanto, sujeto al principio de complementariedad.

El principio de reciprocidad

Los principios de correspondencia y de complementariedad se expresan a nivel pragmático y ético como “principio de reciprocidad”: a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. Este principio no sólo rige en las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino en cada tipo de interacción, sea esta intra-humana, entre ser humano y naturaleza, o sea entre ser humano y lo divino. El principio de reciprocidad es universalmente válido y revela un rasgo muy importante de la filosofía andina: la ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas. Con mucha razón se puede hablar de una “ética cósmica”, que para la racionalidad occidental sería un absurdo, debido a la implicación mutua de eticidad y libertad. La reciprocidad andina no presupone necesariamente una relación de interacción libre y volunta-

ria; más bien se trata de un ‘deber cósmico’ que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte.

El principio de reciprocidad dice que diferentes actos se condicionan mutuamente (*inter-acción*) de tal manera que el esfuerzo o la ‘inversión’ en una acción por un/a actor/a será ‘recompensado’ por un esfuerzo o una ‘inversión’ de la misma magnitud por el receptor o la receptora. En el fondo, se trata de una ‘justicia’ (meta-ética) del ‘intercambio’ de bienes, sentimientos, personas y hasta de valores religiosos.

A través de la reciprocidad, las y los actores/as (humanos/as, naturales, divinos/as) establecen una “justicia cósmica” como normatividad subyacente a las múltiples relaciones existentes. Por eso, la base del principio de reciprocidad es el orden cósmico (y su relacionalidad fundamental) como un sistema armonioso y equilibrado de relaciones.

El principio de ciclicidad

Debido a la experiencia agrícola, el hombre andino concibe tiempo y espacio (*pacha*) como algo repetitivo. La infinidad no es entendida como línea sin fin, sino como movimiento circular o espiral interminable. Cada círculo describe un ciclo, sea con respecto a las estaciones del año, la sucesión de las generaciones o sea en cuanto a los diferentes eras históricas. El *novum* como algo absolutamente desconocido no existe para el pensamiento andino. La secuencia de ciclos es dialéctica y discontinua; cada ciclo termina con un cataclismo cósmico (*pachakuti*) que da lugar a otra vuelta, una era nueva en otro nivel.

El “tiempo” para el *runa* quechua es como la respiración, el latido cardíaco, el ir y venir de las mareas, el cambio de día y noche. El “tiempo” es relacionalidad cósmica, co-presente con el “espacio”, o simplemente otra manifestación de *pacha*. Las categorías temporales más importantes no son “avanzado” o “atrasado”, ni “pasado” y “futuro”, sino “antes” (*ñampaq*) y “después” (*quepa*). El tiempo tiene un orden cualitativo, según la densidad, el peso y la importancia de un acontecimiento. Por eso, existen “tiempos densos” y “tiempos flacos”; en algo la temporalidad andina refleja la concepción griega del *kairós*. El tiempo no es cuantitativo, sino cualitativo; cada “tiempo” (época, momento, lapso) tiene su propósito específico. Existe un tiempo para la siembra, otro para el aporque, otro para la cosecha; hay tiempos “rituales” para hacer los *despachos* y los *pagos* a la *pachamama*. Los rituales y las ceremonias no son “neutrales” con respecto al tiempo; si no es el “tiempo” apropiado, el ritual no tiene el efecto deseado. No se puede “presionar” el tiempo;

por eso, las supuestas “ganancias” de tiempo para el *runa/jaqi* a largo plazo serán “pérdidas”.

Conclusión

Para el pensamiento quechua (y *a fortiori* para todas las filosofías indígenas), el futuro parece oscilar entre una integración estética y la absorción completa por la “cultura” occidental dominante. En el primer caso, la filosofía andina se convertiría en un “paradigma exótico” del pensamiento humano, accesible mediante *Internet* a los cibernautas del siglo XXI y conservado como en un banco genético intelectual para las futuras generaciones de viajeros virtuales. Sería entonces parte de una cultura museal, un pensamiento sin pensadores, una filosofía sin “sabios del amor”, una creación sin creadores. En el segundo caso, el proceso de la occidentalización (a través de la economización globalizada) arrastraría en la caída todo tipo de “reducción cultural” y de resistencia andina. Para las comunidades quechuas es una realidad viviente, y en crecimiento.

Lectura recomendada

Estermann, J. (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.

Referencias

- Bouysse-Cassagne, T., Harris, O. (1987). *Pacha en torno al pensamiento aimara. Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol.
- Díaz Guzmán, V. E. (1991). *Filosofía en el Antiguo Perú*. Lima: Nosotros.
- Estermann, J. (2004). ¿Progreso o Pachakuti?: Concepciones occidentales y andinas del tiempo. En *Fe y Pueblo*, Segunda época, 5, pp. 15-39.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, 2 ed. La Paz: ISEAT.
- Kusch, R. (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*, 3ª ed. Buenos Aires: OC II, pp. 255-546.
- Mejía Huamán, M. (1994). *Ensayos Filosóficos*, ed. Bilingüe. Lima: Sociedad de Pensamiento Andino.
- Miranda Luizaga, J. (1996): *Filosofía Andina: Fundamentos, Alteridad y Perspectiva*. La Paz: Ed. Hisbol.
- Ossio, J. (1973). *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*. Lima: Ed. de Prado Pastor I.
- Pacheco J. (1994). *Filosofía Inka y su proyección al futuro*. Cuzco: Universidad Nacional de San

Antonio Abad.

Rivara de Tuesta, M. L. (1992). El pensamiento incaico. En Robles, L. (Ed.). *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, y Filosofía Iberoamericana en la época del Encuentro* (pp. 127-153). Madrid: Ed. Trotta.

Rivara de Tuesta, M. L. (1992). Pensamiento pre-hispánico y filosofía e ideología en Latinoamérica. En *Areté, Revista de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. (VI), 1, pp. 103-115.⁵

Nota crítica de Mejía Huamán y David Sobrevilla a la *Filosofía andina* de Estermann

Entre las críticas dirigidas a Josef Estermann y a su libro extenso sobre la *Filosofía andina* de 1998, destacan las observaciones de Mario Mejía Huamán (2005 y la crítica específica a Estermann) y de David Sobrevilla (2008). Juzgue el lector o lectora por sí, después de haber leído el texto antecedente de Estermann, ya maduro, que amablemente nos facilitó para este libro.

Mejía Huamán considera que Estermann conjetura, pero no da lugar a las conjeturas filosóficas del *runa*, no estudia la filosofía sino que habla del hombre andino y su cultura. Da cuenta del pensamiento, pero no se justifica el uso de Estermann del término filosofía, porque el autor quechua identifica la filosofía solo con la crítica racional, divorciada del mito y de la religión. Y hace una crítica política de la posición de Estermann, considerando que es a los quechuas a quienes corresponde la tarea de filosofar por necesidad propia. Señala Mejía Huamán:

No queremos que hagan una arqueología mental de nuestro pensamiento, del pensamiento que ellos suponen implícito en nosotros; la filosofía andina está en vías de creación o formación y lo haremos cuando estemos en condiciones culturales para hacerlo, por el momento nuestros pueblos necesitan ser alfabetizados en su propio idioma, tener una formación básica de primaria y secundaria, para luego informarnos de la filosófica tradicional necesaria, para luego, adjunto a la captación de nuestra identidad y autenticidad propias, creemos ese instrumental teórico que nos permita explicar, interpretar y transformar nuestra realidad.

Poco hay que decir de estas últimas observaciones. A cada pueblo le corresponde su filosofar. Igualmente, es indispensable incluir las conjeturas de cada pueblo sobre su pensamiento y darles el primer lugar. Pero el cierre de Mejía Huamán 5 Otras referencias del autor son: Aguirre Cárdenas, M.; Gutiérrez Pareja, S.; Manrique, E.; Peña, A.; Sobrevilla, D.; Taipinquiri; Peña, A.

parece excesivo. El ser humano, su cultura y su lengua comportan una praxis y un pensamiento habitual, una sabiduría que podemos amar y tratar de sistematizar. ¿Dónde empieza esa sistematización y amor por el saber para ser filosofía? Es debatible la posición teórica de la definición de filosofía en general, de filosofía intercultural y de filosofía originaria en particular, porque no podemos asumir la reproducción de lo colonial y de lo europeo, de la ciencia moderna y de la razón hegeliana como universales, como han hecho ver Dussel para América Latina, Eboussi Boulaga para África, al igual que numerosos pensadores budistas o musulmanes, etcétera. Hay que contrastar el cierre a la ciencia y la razón con otros autores como Mazzi (1994) desde la propia región; como Fernet Betancourt (2015), quien abre “la” razón unitaria hegeliana a “las” razones, como un postulado general.

La definición de filosofía en Estermann en su texto de 1998, juzga igualmente Sobrevilla (2008), no es clara. Aunque aquilata que Estermann postula lo intercultural como algo a definir a posteriori (por tanto, es un asunto en debate, que Estermann aborda en otros textos). La definición de lo andino a partir de lo étnico (del *runa*, del ser humano o del pueblo andino), de lo cultural, de la geografía y de la topografía (las montañas andinas), no es formalmente adecuada y es tautológica (filosofía andina = filosofía del *runa*), considera Sobrevilla. ¿Pero que hay de propuestas como la geofilosofía en Deleuze, una de las más importantes del siglo XX?

Cabe decir que en el texto previo, Estermann se centra en la dimensión lingüística y es claro que del andino antiguo, del nahua antiguo, del maya antiguo, estamos forzados, todos, a hacer conjeturas de su filosofía (o su pensamiento profundo, si se prefiere) a partir de la arqueología, la etnología, la lingüística, la historia, la geografía, la economía, la escritura de trazos, los *tocapu*, los *kehipu* y los pocos escritos y dibujos coloniales inmediatos.

El concepto clave de la razón andina sobre la relacionalidad –afirma Sobrevilla–, no está garantizado. Y por lo tanto tampoco los principios restantes y derivados que subsume: correspondencia, complementariedad y reciprocidad.⁶

La concepción de ‘racionalidad’ de Estermann 1998, como “un cierto modo de concebir la realidad”, “una manera característica de interpretar la experiencia vivencial”, “un modelo de representar el mundo” no está probada y existen

⁶ Estermann defiende este principio. Escobar (2014: p. 58), por ejemplo, señala en lo que denomina “ontologías relacionales” del pluriverso: “un principio clave es que todas las cosas del mundo están hechas de entidades que no pre-existen a las relaciones que las constituyen”... Las ontologías relacionales “son aquellas en las cuales los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre éstos”. Varios autores más, originarios y mestizos, confirman la importancia de la relacionalidad.

otras perspectivas, aunque tampoco suficientemente probadas, como la de Antonio Peña Cabrera (2005), quien

concebe la racionalidad en general como un proceso de pensamiento que se desarrolla en condiciones sociales, históricas, geográficas determinadas, y que está motivado por fines de valor; y añade que la racionalidad específicamente andina tiene como características distintivas el ser concreta, tender hacia la diversificación, buscar la convivencia con la naturaleza, tener con ella una relación vital, ritual, casi mágica, seguir el curso de la vida y tener al pasado por delante. (Sobrevilla, 2008, p. 240)

Cabrera, considerándolo válido, es en realidad más vago. Pero sigue Sobrevilla: la concepción de Estermann copia las categorías occidentales de lógica andina, fenomenología (en el sentido de ofrecer una interpretación ‘racional’ de las manifestaciones concretas de la lógica andina), etc., haciendo una fusión a través de neologismos (cosmología –‘pachasofía’–, antropología –‘runasofía’–, ética –‘ruwanasofía’, de *rumana*, el ‘deber’, ‘lo que hay que hacer’– y teología –‘apusofía’–), que ya había ensayado Fernando Manrique. Al hacerlo, por un lado Estermann toma a occidente, por otro lo niega y plantea que lo andino es superior a lo occidental, sin discutirlo desapasionadamente. Considera Sobrevilla que falla en la pertinencia y en la corrección de las interpretaciones andinas al ajustarlas a occidente, asunto que ya ha sido observado también para el caso de la filosofía nahua en León Portilla, que al reivindicar el pensamiento antiguo busca en ocasiones hacerlo equivaler al griego, perdiendo un tanto la particularidad nahua, según sus críticos. Sin embargo, lo intercultural supone el contacto de culturas, donde políticamente, lo que podemos estar de acuerdo, es que debe privar el criterio interno frente al externo; es decir, avanzar a la filosofía intercultural andina desde lo andino incorporando elementos deseables de occidente, más que desde lo occidental fagocitando lo andino.

Ahora bien, mantener la pertinencia, respetar el núcleo originario o aceptar la incorrección de afirmar superioridad de una filosofía sobre otra, no implica la incorrección o invalidez de lo intercultural. Los neologismos en lenguas europeas u originarias, lo mismo que algunos estancos clasificatorios provisionales, o la explicitación de los esqueletos lógicos del pensamiento habitual, son parte de un proceso histórico de reivindicación y de reflexión sobre el pensamiento propio de los pueblos, que en ocasiones nos llevarán a procesos incluso transculturales.

Estermann, en opinión de Sobrevilla, tiene en 1998 varios errores, que han de ser corregidos⁷.

El texto se basa en la experiencia vivencial del *runa* interpretada en forma conceptual y sistemática por Estermann como filósofo profesional, sin que existan siempre necesariamente garantías. Es decir, el filósofo no es el sujeto filosófico originario, como Estermann reconoce. Por otra parte, acusa a la interpretación lógica de Estermann de psicologismo, frente a la perspectiva actual y formal dominante en filosofía. Pero esta forma dominante está siendo asediada hasta por la misma *Unesco*.

Estermann atiende al todo explícito y concreto que interesa a la mayoría de las filosofías continentales, al principio ontológico que ha remarcado Viveiros de Castro para el pensar originario, a la complementariedad que aparece extensamente y a la relacionalidad que hemos visto existe desde el norte *inuit* (“cada ente o acontecimiento se halla inmerso en múltiples relaciones con otros entes, acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos, hechos y posibilidades”, reseña Sobrevilla). Es decir, la inferencia de Estermann sobre el todo (la integralidad), la relacionalidad y la complementariedad se sostiene interculturalmente como rasgo filosófico no solo quechua sino continental. Hay construcciones lógicas distintas en lo formal y en el contenido, tanto de lo integral como de los complementos y de las relaciones (véase más adelante el apartado sobre *yanantin-masintin*).

Por otra parte, la orientación filosófica es siempre objeto de debate y es un asunto tanto histórico como regional en parte. Imaginemos nada más que desde la casi inexistencia del ser en *Abya Yala*, descalificaríamos etnicistamente la ontología “occidental” desde el siglo V *a. ec.* al siglo XVI *ec.* como algo falso o desviado.

La aproximación de Estermann, a juicio de Sobrevilla, es paternalista aunque exprese su condición de mero portavoz y es también idealizadora del pensamiento andino. No proporciona suficientes pruebas, más allá del vocabulario.

7 Afirma que no menciona a sus informantes —en la actualidad este término y práctica se sustituye por participantes colaboradores, es decir, sujetos no objetos— y no da cuenta cabal del texto del dibujo kosmológico que analiza de Santa Cruz Pachacuti. Sobrevilla considera además —con exceso— que Estermann descalifica a los que piensan diferente, incluido al propio Santa Cruz Pachacuti. Comenta errores del español (Estermann es suizo) y reseña: “Raymundo Casas Navarro ha enunciado algunos de los gazapos del autor —afirmar sin acreditarlo que el eje de la oración es en todos los idiomas europeos el sustantivo, cuando en realidad lo es el verbo; pretender que en toda la tradición occidental la vista es el sentido privilegiado, cuando hay otra línea de dicha tradición que da la preferencia al tacto; sostener que el quechua consta de cinco vocales, cuando solo tiene tres.” (Sobrevilla, 2008, p. 241). Sobre este último punto, Estermann explica en el texto que nos entrega su consideración de las vocales y de la escritura. Otros puntos parecen ser hiperbólicos.

Considera que no se sabe cuánto de “la presentación de la presunta filosofía andina corresponde en efecto al pensamiento andino y cuánto a la interpretación” de Estermann. A su parecer, lo que ha hecho es sobreponer un sistema filosófico a la cosmovisión de la cultura andina. Obtiene una filosofía andina muy semejante en sus partes a la filosofía occidental. En suma, que la *Filosofía andina* de Estermann es una pseudofilosofía.

Por supuesto hay que acumular pruebas, que no se debe idealizar, que hay que rebasar el vocabulario o la mera interpretación. Pero hay “pruebas” diferentes en cada cultura, el vocabulario da pie a los conceptos de las geofilosofías, la interpretación en su historicidad y contexto es indispensable. La construcción de una interfilosofía o transfilosofía con partes que permitan caber todos los pensamientos no existe todavía plenamente.

Ahora bien, la crítica no puede ser expuesta sin considerar la contraparte positiva. Estermann hace una reflexión integral, sistemática, hace inferencias válidas, intenta despegarse críticamente de occidente y de su propia raíz, argumenta para validar el pensamiento andino como plena filosofía. Considera otras maneras de concebir, de lo emocio-afectivo, de lo integrador, de lo simbólico y del ritual. Intenta extraer del pensamiento andino una lógica a partir de lo que postula como la estructura básica del pensamiento andino, una racionalidad *sui generis*, una serie de principios. Señala la no separación de teología y filosofía, la importancia de la religiosidad, que ya Dussel ha señalado también para el pensamiento filosófico mundial no occidental en general y que claramente es relevante para la mayoría absoluta de la humanidad incluso en el ámbito argumentativo. Sobre todo es relevante la importancia universal de la espiritualidad, más allá de las religiones.

Si bien pueden existir errores, apreciaciones a corregir, si algunos intentos de formular los problemas en términos filosóficos pueden ser no garantizados, otros parecen afortunados.

El intento de formular principios, si bien pueden ser sobrepuestos, es válido, lo mismo que la necesidad de evidenciar el esqueleto lógico del pensamiento originario. Y son válidas, sin duda, las indagaciones de diversos conceptos: de *Pacha*, de *chakana*, de *pachakuti* (que Silvia Rivera repiensa ya, de forma interna, desde el sujeto andino aimara y de *Waman Puma*), de lo ecológico, de lo ritual, del *ayllu* (como “célula de la vida”, “átomo” celebrativo y ritual, base económica de subsistencia y trueque interno –Estermann 1998: 203–) que interesara tanto a Mariátegui (y a la misma Silvia Rivera).

Creemos que no se puede tirar al niño con el agua sucia de la bañera. Hay que seguir reflexionando y discutiendo sin excluir. Es posible que la historia consi-

dere la obra de Estermann como fallida en algún aspecto, pero consideramos que también la validará y la reconocerá en muchos otros, además de que contribuye a clarificar y profundizar la indagación filosófica originaria y andina. La cual, también, como señala Mejía Huamán, ha de pasar por supuesto y sin dudarlo a los quechuas, aimaras y demás grupos regionales, pero es susceptible de estudio, del compartir y de la crítica externa.

En algún momento se pensó que no existía filosofía latinoamericana. Hoy el pensamiento de autores como Dussel ocupa al mundo entero. Creemos que mañana el sentipensar, la filosofía originaria, la quechua y aimara, lo hará igualmente. Pero por supuesto que hay que hacer la constante crítica y autocrítica. La reflexión de lo originario en sus propios términos, como hemos sugerido, es un proceso histórico, donde por supuesto a los andinos les corresponde la filosofía andina pero para el mundo y el mundo debe imbuirse del filosofar de cada pueblo, como sucede con el budismo, con occidente. Incluso cierto partidismo y cierto idealismo no parecen fáciles de excluir en una primera fase reivindicatoria. Tampoco será fácil ir analizando el vocabulario de cada lengua separando lo realmente ontológico de lo meramente lingüístico. O ir elaborando el programa crítico que propone Mejía Huamán, o el aún más profundo de Silvia Rivera.

El principal problema que se achaca a Estermann, “no distinguir entre el pensamiento no filosófico y el filosófico”, parece un entrapamiento. Porque muchos de quienes defienden la filosofía africana, musulmana, latinoamericana u originaria plantean la necesidad de redefinir la filosofía. Sin embargo, se les exige que sigan los cánones occidentales de la distinción entre lo filosófico y lo no filosófico (Sobrevilla), la filosofía y la cosmovisión (Mejía Huamán), el pensamiento arcaico y el filosófico (Mosterín), la filosofía y el pensamiento mítico (Sobrevilla). La discusión es muy productiva, sin duda no todo pensamiento es filosófico, son interesantes las reflexiones de Mejía Huamán, de Mosterín o las de Ortega y Gasset (una forma de pensamiento sería un sistema de “creencias” básicas forjado por el hombre para enfrentarse al mundo, reseña Sobrevilla). Pero no se ha llegado a un punto de mutua comprensión, de perspectiva crítica con simultánea ampliación de lo filosófico sin descalificar, sin deformar y sin limitar lo no occidental al acercamiento a lo occidental, o a la reducción a lo no filosófico. Gramsci (2003 y otros) podría ser un puente interesante al respecto, en su consideración del sentido común, lo filosófico popular y lo filosófico profesional, de la gramática popular y de la ciencia de la gramática. Todos los pueblos perciben de peculiar manera, combinan su cognición y sus emociones, refractan su mundo de la vida, su praxis, tienen una kosmopercepción. Todos los pueblos, por estáticos que parezcan ante el

avance veloz del capital, dan razón de ello, reflexionan en su lengua, sistematizan, pulen, corrigen, dejan atrás, avanzan a la filosofía.

Nota extemporánea

Frente a la perspectiva de Estermann, ya en edición este texto, José María Vacacela y María Gabriela Albuja, nos compartieron el sentipensar quichua descolonizador desde sus hablantes (<https://www.youtube.com/playlist?list=PLIQ9fgzUcRL2RVN9zQPUMdvnYwp8vPR6z>). Se ubican desde el sentipensar como *Anti Yachay Pacha*: “la sabiduría de los pueblos de los Andes”. Recuerdan el saber de las dualidades de los *yachakakuna* o “personas de sabiduría”: *inka* y *wallak* *uma* como líderes de gobierno; los sabios de agricultura, música, etc.; los *amawtakuna* y *mamakuna*, las escogidas del templo del sol; *tayta yachak* y *mama yachak* personas sabias de medicina; los líderes *markan tayta* y *markanmama*. Definen el *Tawantinsuyu* como mancomunidad de pueblos, no como imperio. Reconstituyen el relato histórico. Referen en lo cósmico a la *chakana* del cielo (la Cruz del Sur) reflejada en la tierra, a su relación con el equilibrio y la complementariedad de los opuestos, con el tiempoespacio, las estaciones y los cuatro *raymi*. Desglosan igualmente otra serie de elementos que pueden verse directamente en los videos, como la matemática de la *yupana* y los principios andinos: el *ayni*, el cuidar de todos, la reciprocidad y la redistribución.

Referencias

- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Fornet, R. (2015). Tesis para una transformación intercultural de la razón. En *Razón-Argumento*, colecc. Cosecha de palabras. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Gramsci, A. (2003). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Argentina: Nueva Visión.
- Mazzi, V. (1994). *Presentación de Juan Yunpa*. Lima: Kollana.
- Mejía Huamán, M. (1994). *Ensayos Filosóficos*, ed. Bilingüe. Lima: Sociedad de Pensamiento Andino.
- Mejía Huamán, M. (2005). *Hacia una filosofía andina: doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima: Ed. del autor.
- Mejía Huamán, M. Crítica a la “Filosofía Andina, estudio intercultural de la sabiduría andina” de Josef Estermann. Consultable en <http://documents.mx/documents/critica-a-la-filosofia-andina.html>
- Peña Cabrera, A. (2005). Racionalidad occidental y racionalidad andina. Una comparación. En Peña Cabrera, A. y otros. *La racionalidad andina* (pp. 29-45). Lima: Mantaro.
- Sobrevilla, D. (2008). La filosofía andina del P. Josef Estermann. *Abya-Yala*. Quito.1998; 359 pp. En *Solar*, 4, (4), pp. 231-247.

Capítulo 9

Yanantin y masintin: la unidad integral y sus compartes

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras, reseña de Daisy Nuñez

Como un ejemplo de la crítica en positivo que acabamos de sugerir en el apartado previo y que muestra la existencia filosófica concreta y profunda de la lógica, así como de la relacionalidad, complementariedad y reciprocidad andinas, quisiéramos incluir como colofón de la Filosofía Andina los aportes de Daisy Nuñez del Prado (2008) sobre la cosmovisión andina actual pero con referencia a elementos que vienen de la antigüedad profunda. Sus contribuciones nos dan ejemplo de algunos de los puntos observados por Mejía Huamán y Sobrevilla (lo interno, el pensamiento del *runa*, lo concreto más que la interpretación), pero permitiendo consolidar aportes de Estermann, superándolo, al exponer el esqueleto lógico de un núcleo fundamental de la filosofía secular regional: *yanantin* y *masintin*. Esta pareja de conceptos filosóficos está detrás de mucho de lo hasta aquí expuesto por muy diferentes autores que tratan el pensamiento antiguo regional, porque son el núcleo básico del sistema categorial, de ciertos aspectos de la concepción del tiempo, del espacio, así como de la lógica dialéctica y de las relaciones tanto lógico-abstractas como familiares y sociales.

Según Nuñez del Prado (2008), en la cosmovisión,

el sistema andino comprende dos categorías principales: *Yanantin* y *Masintin*. La primera es el resultado de la aplicación de un principio de oposición complementaria, jerarquizada, interdependiente asociada a las nociones de masculino y femenino. La segunda es el resultado de un principio de identidad, solidaridad y equivalencia asociada a la noción de homólogos existente entre hermanos del mismo sexo. Ambos principios son usados por el hombre andino para organizar el cosmos, operan simultáneamente y son entre sí opuestos y complementarios.

Yanantin proviene de *yana* (negro, pareja, mano de mortero, almirez) y *-ntin*, “terminación pluralizadora que añadida al nombre expresa la acción del verbo ejecutada en sociedad o compañía de personas, animales o cosas...” “... implica la noción de que algo que es plural pero actúa como singular frente al mundo, presenta un comportamiento unitario”. (s/p, versión electrónica)

Yanantin, en su conjunto de intercambios recíprocos, remite, como acepción básica, a la oposición-uni6n var6n-mujer y a la fuerte divisi6n andina de actividades por sexo. La uni6n es fundamental, tanto que el estatus de adulto solo se obtiene al casarse. En la jerarquía categorial, lo masculino tiene primacía sobre lo femenino dentro de su ámbi6to de acci6n y lo femenino sobre lo masculino en el ámbi6to de acci6n de la mujer. La pareja es el lugar de contacto masculino-femenino, conjuga la dualidad.

Todo en el kosmos es var6n-mujer, masculino-femenino, derecha-izquierda. Simb6licamente la pareja se expresa en varias formas:

- En la semilla de *wayruro* (parecido al frijol): presenta dos elementos, rojo brillante masculino y una mancha negra femenina. Lo rojo es mayor y, en alg6n caso es totalmente rojo (*ch'ulla wayruro*) y se dice entonces que es soltero, sin compa6ero.
- El *q'aytu*, un hilo de dos hebras de diferente color —una femenina, de lana de alpaca torcida a la izquierda (*lloq'esqa*) y la otra masculina de lana de llama, torcida a derecha— que se unen en un solo hilo, como la vida de dos personas. Tiene poder de quitar tristezas, eliminar aflicciones, preocupaciones y ayuda a proteger a los ni6os del susto.

El poncho rojo es el s6mbolo masculino, atuendo del sacerdote andino, as6 como del Se6or de los temblores (reverenciado con la flor del *n6ujchu*).

En cuanto a la relaci6n, tambi6n es *yanantin* la relaci6n *hanan-urin* (arriba-abajo) —que hemos descrito con Mejía Huamán y otros—, as6 como la consiguiente divisi6n comunal en mitad (*saya*). Donde la jerarquía mayor corresponde a *hanansaya*, que representa al todo de la comunidad. A su vez hay una liga l6gica *hanan-derecha-masculino* vinculados a *Manqo Qhapaq* y *urin-izquierda-femenino* vinculados a *Mama Oqll*o. Antiguamente las personas se sentaban en asientos bajos llamados dúos, quizá en pares, especula Nuñez del Prado.

El v6nculo masculino-femenino est6 asociado, como en la dialéctica heraclitiana, a la pelea ritual del *chiaraje*, al pleito, expresado —escribe Nuñez del Prado— en el dicho popular: “donde hay *maqakuy* (pelea) hay *munakuy* (amor)”.

Yanantin implica intercambio recíproco asimétrico con lo especializado, como en las fiestas. El *karguyyoq* (mayordomo) solicita ayuda del *yanapakoq* mediante ceremonia del *jichay* o *shokay*, en forma que describe en detalle Nuñez del Prado. El compromiso se establece mediante el trago de aguardiente: “*tragun chuchunmi*”, el trago hace parir (algo similar observamos tras la Colonia en muchos pueblos de origen mesoamericano). El que se compromete y bebe es “preñado”, no tiene más

que cumplir con la ayuda, en una deuda que le será retribuida con posterioridad, donde puede invertirse la relación. De modo que las relaciones con especialistas son relaciones *yanantin*, que en la filosofía del estado inca llegaron a ser permanentes con los llamados *yanakunas*, funcionarios “casados” con el estado, indica Nuñez del Prado.

Ahora bien, *yanantin* existe junto a *masintin*: la identidad, solidaridad, analogía, correspondencia, desde lo idéntico entre sí hasta la analogía de simplemente *masi* (como, compañero, igual en, *v. gr.* en *waqchamasi* –“tan pobre como yo” –). Así, presentan identidad absoluta los hermanos o hermanas, del mismo sexo. *Masintin* implica “intercambios simétricos de reciprocidad balanceada” (como en la relación *apaqmasintin*, de compañeros de acarreo), donde hay una jerarquía en algún caso *kuraq-sullk’a* (mayor-menor), como entre hermanos.

Yanantin borda sobre diferencias, *masintin* sobre analogías. Los componentes de ambas categorías se vinculan mediante la reciprocidad que descubre o propone Estermann como un principio. De modo que, efectivamente es válida su inferencia abstracta. En *yanantin*, señala Nuñez del Prado, la oposición complementaria produce una nueva oposición en la reciprocidad intercambiada, como en el intercambio sexual que engendra al nuevo ser que iniciará una nueva pareja. En *masintin*, “la reciprocidad actúa consolidando la unidad de los componentes y haciéndolos uno”.

Nuñez del Prado recupera a Platt (1976 -1ª ed. 1972-, pp. 14-20): La imagen que tiene el hombre andino de su universo organizado en *yanantin* y *masintin* es la imagen de la familia nuclear formada por cuatro miembros y denominada *tawantin*. No detallaremos el sistema familiar andino, pero diremos que *tawantin* es un principio también abstracto, un modelo, pero que llega a la dialéctica de lo concreto y expresa las relaciones *yanantin* entre diferentes (esposo-esposa, hijo-hija) y *masintin* entre iguales (padre-hijo y hermanos, madre-hija y hermanas), a las que se suma la precedencia entre hermanos(as) del *kuraq-sullk’a* (mayor-menor). Son cuatro miembros en tanto hay dos elementos masculinos (padre-hijo) y dos femeninos (madre-hija), que dentro del mismo sexo mantienen relaciones *masintin* y pueden sustituirse en obligaciones. Los esposos y la pareja hermano-hermana son *yanantin*.

Los hijos se dirigen jerárquicamente a su progenitor del mismo sexo, pero son tratados como hermanos.

La reciprocidad que abstrae Estermann como principio, “articula tanto a los opuestos como a los análogos, a los primeros en interdependencia orgánica y a los segundos en solidaridad mecánica cohesionándolos”. La reciprocidad dinámica *yanantin* crea el mundo.

La reciprocidad es *ayni*. En lo sobrenatural da lugar al *rwal* (posiblemente *rwaq* –hacedor–, señala Nuñez del Prado) como *apu* máximo, *wamani* supremo pareja de la *Pachamama*¹. Cada uno genera relaciones *masintin*, el primero con los hombres, la segunda con las mujeres. Los seres humanos se dirigen a ellos como padre y madre, pero ellos se dirigen a los humanos como hermano y hermana. Enseñan la buena vida, concepto filosófico también clave contemporáneo con raíz antigua (*allin kausay* –o en la grafía *kawsay*–).

“**Tawantin** es el resultado de la presencia simultánea del **yanantin** en dos planos espaciales y/o temporales”. Hay dinamismo, correspondencia, interdependencia, reciprocidad y jerarquía de lo masculino con respecto a lo femenino, de lo mayor sobre lo menor (*qosay-warmi* –esposo-esposa– sobre *pana-tura* –hermano-hermana–), donde los hermanos dan lugar a las importantes relaciones de conuñados.

En el kosmos todo es varón-mujer. La *Pachamama* habita la tierra o *allpa*, se asocia a lo izquierdo, cultivado, doméstico y a las *qochas* (aguas estancadas). Amamanta con la chicha. Se vincula al matrimonio (*warmichakuy*). En sueños y visiones es *Juana puyka*, *sumaq pukara*. Resume la autora:

Yanantin es un principio de oposición complementaria, jerarquizada e interdependiente asociada a las nociones de masculino y femenino, derecha e izquierda, alto y bajo, rojo y negro. Oposiciones interdependientes vinculadas y unidas por un flujo constante de intercambios recíprocos de distinta naturaleza, valoración y/o simetría. De acuerdo al contexto uno de los opuestos se jerarquiza al otro.

Masintin, es un principio de identidad analogía suplementaria, solidaridad y equivalencia que el hombre andino establece entre los elementos de su universo para articularlos en unidades funcionales mayores y/ o para asimilarlos a la oposición complementaria total de su mundo. Estos elementos se articulan e identifican mediante un flujo continuo de intercambios recíprocos de la misma naturaleza, valoración y/o simetría. La relación **masintin** no conlleva jerarquía (salvo) la que se establece con criterios de antigüedad.

Dos elementos pueden ser **yanantin** en base a sus diferencias y/o ser **masintin** con base a sus similitudes. En la cultura andina al final, todo

1 *Apu* (“señor”) o *apu wamani* o *wamani* (provincia; varios *wamani* hacían un *suyo* o región mayor incaica) remite a una montaña tomada como divinidad viviente que influye en determinada región, es a la vez una especie de santuario o *huaca* (*waka*). De modo que la geopolítica implicaba una jerarquía: *tawantinsuyo*, *suyo*, *wamani*, *saya*, *ayllu*.

es **yanantin**; la relación **masintin** permite que todos los elementos masculinos del universo andinos sean aglutinados como una sola unidad masculina total que forma un **yanantin** con la unidad femenina de todos los elementos femeninos del universo. El **masintin** es siempre referencial al nivel en el que se establece la analogía para su articulación. La familia nuclear **tawantin** es el modelo en que operan **yanantin** y **masintin** simultáneamente y subyace a toda organización andina. La reciprocidad explícita las relaciones **yanantin** o **masintin**, **constituye el aspecto dinámico del modelo y genera su dialéctica.** (s/p, versión electrónica).

No sabemos si la lógica dialéctica de *yanantin-masintin* haya sido algo distinta en los antecedentes matriarcales, antes de que se impusiera el predominio de *Inti* (el sol) con los incas. En todo caso, permanece el predominio femenino en su propio ámbito y la filosofía implícita manifiesta una elaborada lógica de oposición, equivalencia y reciprocidad, que se desdobra en distintas lógicas de relaciones, además de que se simboliza en forma rica, se celebra en distintas formas y tiene un vínculo con los seres ancestrales, con el kosmos y con la familia.

YANANTIN

Oposición: complementaria
jerarquizada
interdependiente

Reciprocidad (*ayni*): hace uno lo diferente

Interdependencia orgánica

Lo uno se desdobra en dos:

Masculino

Femenino

Femenino

Masculino

MASINTIN

Relación de identidad: solidaridad

equivalencia

correspondencia

Reciprocidad: hace uno lo igual

Solidaridad mecánica

La identidad se presenta en grados y diferencias:

Kuraq (mayor)

Sulle'a (menor)

Tawantin

Esposo

Esposa

Padre-hijo

Madre-hija

Hijo

Hija

Hermano-hermano

hermana-hermana

Kuraq *Sulle'a*

Kuraq *Sulle'a*

Los símbolos *yanantin* son *wayruro*, *q'aytu*. De lo masculino es el poncho rojo y el color rojo en sí, de lo femenino el color negro. La integración se manifiesta en el asiento dúo. El *yanantin* se despliega en:

femenino	masculino
izquierdo	derecho
<i>urin</i> (bajo)	<i>hanan</i> (alto)
rojo	negro
<i>Mama Oqlló</i>	<i>Mango Qhapaq</i>
<i>Pachamama</i>	<i>Rwal</i>
(chicha, izquierda, <i>allpa</i>)	(aguardiente, derecha, cielo)

Yanantin y *masintin*, tan importantes y centrales como son, no son algo aislado. En su dualidad-unidad forman parte de la perspectiva de la creación en la kosmopercepción andina desde la integralidad de *Wiraqocha*, de la unidad y unión del *tinku*, que nunca subyuga la diferencia en el despliegue de la dualidad no solo *yanantin-masintin*, sino también *sawasiray-pitusiray*, las mitades (*saya*) y la oposición-neutralización sexual del *aguay unu*. Las dualidades, o mejor aún, las compartes de la unidad, expresan principios de relación, complementariedad y correspondencia indicados por Estermann en forma abstracta, así como también principios de jerarquía, solidaridad y equivalencia, que permiten comprender rasgos del sistema de parentesco, del espacio y de la filosofía política. *Yanantin* y *masintin* son parte de una profunda y elaborada lógica, de una profunda y elaborada dialéctica, a la que se suma además el triloquio de las dimensiones de *Pacha* y el ciclo trial “aparecer, estar-haber-existir y desaparecer”.

Como puede verse en el conjunto de la sección, más allá de lo ya establecido valiosamente por Cabrera (2005), Mejía Huamán (2005), Mazzi (1994) y otros para la racionalidad y el pensamiento andinos en analogía con la filosofía dominante de occidente desligada del mito y de la religión, hay pues pensamiento profundo y conceptos propios necesarios hoy, como intuía Mariátegui, o pregonaran literariamente Arguedas y Sforza. Conceptos no solo de *yachay*, con diferencias frente a la racionalidad occidental pretendidamente universal –al ligarse lo racional de *yachay* simultáneamente a lo exacto (*ke'apaq*, *hunt'asqa*), a lo verdadero (*cheqan*, y la proposición verdadera *sut'i yuyay*), a lo evidente pero peculiar (directo de *-mi*, conjetural de *-chá* y reportado de *-sí*, Faller, 2002–), a lo bueno (*allin*), a lo justo (*camán*), a lo deseable (*munay*; Mazzi, 1994), incluso al nombre y a la realidad (*suti*: nombre; *sut'i*: realidad, evidencia)–, sino que hay una concepción particular, una sabiduría profunda coherente, sistemática de la vida toda: de la lógica de relaciones y de complementos, de lo masculino-femenino y femenino-masculino en *yanantin-masintin* (en oposición de complementariedad, jerarquía e interdependencia de lo diferente,

e identidad de solidaridad, equivalencia, correspondencia, analogía, y en *sawasiray-pitusiray* como dualidad-uno generadora (Sánchez y Golte, 2004) y ligada a la integralidad de *tinku* (unión hasta fundirse, encuentro, unidad que no doblega la diferencia); de *Wiraqocha* (como principio abstracto dador de vida, sin principio ni fin, conservador o destructor de la obra humana) y de toda la jerarquía de seres desde el principio del *maq* (hacedor); del sentipensar de la *Pachamama*, que propone modernamente Escobar(2014) en las “ontologías relacionales” y cuyos derechos hoy consagran Bolivia o Ecuador; de las relaciones sociales y de la política del *ayllu*, del *sapci*, del *ayni* y del *corpachanqui* (Waman Puma, 1980); de la revolución cataclísmica de *Pachakuti* frente al progreso (Rivera Cusicanqui, 2010); del lugar del *runa*, del ser humano en el kosmos y frente al espaciotiempo de cada *Pacha* (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987) en el fluir desde el útero-origen de la *paqarina* eternamente (*winñay*) en desarrollo dinámico (Mejía Huamán, 2005); de la belleza, de lo bueno que subsume lo malo, de lo justo, de la retórica, etc., etcétera. Hay en suma una filosofía, llámese Pachasofía, Runasofía, Filosofía Andina, Filosofía Quechua, Filosofía Aimara o Pensamiento Profundo. Y no es igual, ni menor ni mayor a occidente; es el sentipensar producto de la sabiduría filosófica milenaria desplegada en el contexto geográfico, histórico y cultural de los Andes para la buena vida, para el *allin kawsay*, el *sumak kawsay*. Es un legado universal que corresponde a los andinos desplegar y que celebremos infinitamente desde la ventana de admiradores de su ruta histórica y actual.

Referencias

- Bouysse-Cassagne, T., Harris, O. (1987). *Pacha en torno al pensamiento aimara. Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Unaula.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Faller, M. (2002). *Semantics and Pragmatics of Evidentials in Cuzco Quechua* (tesis de Doctorado en Filosofía). Ed. de la autora.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1936, original de 1613). *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (Códex péruvien illustré). Institut d'Ethnologie: París. Versión española (1980). *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, 3 vols., trad. Del quechua por Jorge Urioste. México: Siglo XXI. Fuente electrónica: recuperado de <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/>

- Martín Isabel, M. (2015). *La filosofía peruana frente al problema de los orígenes*. PDF. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Mazzi, V. (1994). *Presentación de Juan Yumpa*. Lima: Kollana.
- Mejía Huamán, M. (2005). *Hacia una filosofía andina: doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima: Ed. del autor.
- Núñez del Prado, D. (2008). Yanantin y masintin: la cosmovisión andina. *Yachay, Revista Científica de la Universidad Andina del Cusco*, vol. 1: 130-136.
- Platt, T. (1976 -1972-). *Espejos y Maíz*. La Paz, Bolivia: Centro de investigación y promoción del campesinado.

Tercera parte
Otros sentipensares del sur

Capítulo 10

Devenir y universo en la piel: diseño de los cuerpos pensantes de los *juni kuin* (*kaxinawa*)

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras,
reseña de Els Lagrou

La Amazonia es identificada con cazadores-recolectores, pero desarrolló una silvicultura agraria. Presenta yacimientos arqueológicos con poblaciones amuralladas de hasta 50 mil habitantes, 100 mil habitantes en la isla Marajó y vida urbana selvática con caminos, tierras de cultivo y creación de *terra preta*¹ hasta haber alcanzado una población de quizá 400 mil habitantes en la zona de Santarém. Anna Roosevelt descubrió en 1991 en Brasil pinturas rupestres de 11000 años y en 1995 dio a conocer sitios cerámicos amazónicos de 9000 años de antigüedad. Hay procesos de horticultura en el Lago Ayauchi (4000 a. ec.), existencia de cultivos en Peña Roja (7300 a. ec.), restos cerámicos en Taperinha (5000 a. ec.) y ocupaciones diversas en Abrigo Santa Elina y la Gruta Piedra Pintada (9000 a. ec.).

Ya en tiempo colonial, la población nativa en contacto disminuyó 90% debido a los virus derivados de la ocupación europea, aunque a través de impactos diferenciales y escalonados. En donde ya Orellana en su primera incursión hizo uso del arcabuz y de las armas de los bergantines cada vez que se vio en peligro, y muy pronto se practicaron incursiones para hacer esclavos¹. La población amazónica, hoy nuevamente bajo riesgo por el avance capitalista y neoliberal, presenta una enorme riqueza cultural. Todavía se documentan en Brasil unas 170 lenguas originarias de 20 familias lingüísticas en el siglo XXI. De modo que podríamos realizar una enciclopedia filosófica únicamente con las diversas concepciones del pensamiento profundo amazónico.

El pueblo ribereño conocido en Brasil como *kaxinawa* y autodenominado *juni kuin*, hablante de la lengua panoana del mismo nombre, puebla entre ríos la Amazonia brasileña de Acre (4,500 habitantes en datos de 2006) y la Amazonia peruana de Ucayali (909 habitantes registrados en 1993, estimados entonces en unos

¹ Véase por ejemplo, de Monika Ludescher, *Instituciones y prácticas coloniales en la Amazonía peruana: pasado y presente*, para el caso de Perú. En Brasil, la destrucción portuguesa alcanzó en cuarenta años cerca de dos millones de indígenas muertos o esclavizados; 500 pueblos y ciudades fueron destruidas o despobladas. Pueden consultarse para América: “*La catastrophe démographique*”, *L’Histoire*, 322, de julio-agosto 2007 o *The Native population of the Americas in 1492*, de William M. Denevan.

1,500 en 10 comunidades)². Fue conocido por occidente apenas en el siglo XIX (afectado inmediatamente por abusos y epidemias), lo que nos conecta con un núcleo originario relevante de los pueblos amazónicos (de los que todavía se han “descubierto” grupos desconocidos para occidente, en pleno siglo XXI).

En cuanto a los patrones familiares, de organización y residencia *kaxinawa*, la mujer ocupa un lugar destacado. En las aldeas peruanas, los *cashinabua* tienen un núcleo matrilocal, se distribuyen asignando los hombres a la mitad poblacional a la que perteneció su padre y las mujeres a la mitad a la que pertenecía la hermana del padre. Así mismo, cada persona es asignada a una de cuatro secciones cada una con un nombre, según el cual se establecen las reglas de casamiento.

La filosofía, el sentipensar *kaxinawa*, lo seguiremos principalmente a través de una reseña extensa de la gran obra de Els Lagrou³ y reseñas de la misma que nos ayudan a comprenderla. El único aporte nuestro es mirar la obra y su estudio extrayendo la nuez filosófica, condensado la reflexión de la autora sobre el tema de acuerdo a la orientación del presente texto y agregando algunos elementos menores.

El sentipensar *kaxinawa* remite al poder de las imágenes, las palabras y los objetos. Las imágenes aparecen en los mitos, los rituales y la vida cotidiana, en la construcción intersubjetiva del sentido (Lagrou, 2007, p. 27). Imágenes que crean y destruyen las formas en la vida *kaxinawa* (p. 24), que tienen el poder de afectar las emociones de las personas. En tanto los objetos, a su vez, son tratados como personas (Gell, 1998, p. 9).

La fenomenología *kaxinawa* –reseña Basques, 2007, siguiendo a Lagrou– gira en torno a la relación tensa entre fabricación de forma sólida (en que la persona saludablemente corporalizada, encarnada y enraizada es el artefacto por excelencia del trabajo colectivo *kaxinawa*) y el poder de las imágenes libres y fluctuantes.

Según Els Lagrou (2007, pp. 84-85), la sociedad amazónica de los *kaxinawa* de Acre, en Brasil, hacia la frontera con Perú, a pesar de la paradoja de carecer de una palabra equivalente a ‘arte’, tiene como base de su experiencia kosmológica, perceptual, visual y artística una trilogía dinámica de formas que occidente ubicaría en la categoría de “estética”:

2 Basques (2007) apunta 7000 *kaxinawa*.

3 La mayoría de las referencias y reflexiones de esta reseña no son nuestras, proceden de la puesta en relación de varios trabajos de Els Lagrou (principalmente Lagrou, 2007, texto producto de 15 años de trabajo de campo), incluidas las de otros autores.

- 1) *yuxin* e *yuxibu*: imagen en el espejo, agencia, ser, formas de los espíritus y sus dueños;
- 2) *dami*: las transformaciones en imágenes y visiones, sus “mentiras”;
- 3) *kene*: diseño gráfico sobre patrones, los caminos esbozados en diseños; figura, modelo, máscara, transformación.

El diseño refiere a las relaciones, estar relacionado, en su cualidad de vehículo. Es medio de liga que opera la transición entre los lados separados de los mundos perceptibles, como señala Basques (2007). Las imágenes son invocadas en cantos, influyen y actúan sobre las formas asumidas por la vida en el mundo *kaxinawa* (Lagrou, 2007, p. 59).

Lo estético no es un dominio separado, están conectados los campos de la reflexión y de la acción, estamos ante hechos sociales totales (p. 85). Los conceptos mismos de agencia y poder –reseña Basques, 2007– se basan en la fluidez de la forma perceptible. La estética es en este caso una ciencia de las formas, de las imágenes y sus maneras de actuar en el mundo.

Los *kaxinawa* cuentan entonces con categorías y criterios propios para distinguir y producir belleza. Y tales diseños y criterios se ligan, fundamentalmente, con las mujeres (Lagrou, 2010).

En su economía, los *kaxinawa* originarios son horticultores (algodón, yuca, plátano, maíz, cacahuete, sandía, sachapapa –tubérculo también llamado ñame– y zapallo –similar a la calabaza–). Los diseños de las mujeres *kaxinawa* son grafos temporales pintados con fruta de huito, que siguen patrones generadores de una superficie, una “piel” en la cerámica, el cuerpo o la hamaca en que se duerme y se sueña. La pintura fresca no es notoria en la piel, pero al secar y bañarse reluce su tono negro oscuro, que dura 10 o 15 días.

Pero el sentipensar del diseño *kaxinawa* no trata solo de las dimensiones estéticas sino de la mitología del grupo, la ontología, la kosmología y la asociación consiguiente entre una serie de fenómenos, que deben entrelazarse con las categorías *kene/dami/yuxin*: la Luna/Anaconda (*Yube*), el incesto, la menstruación y el diseño.

Así el aparecer y desvanecerse del diseño lo liga a la luna. Pero Luna es el hombre cósmico que representa la cabeza decapitada del incestuoso astro, que se acostó con su hermana en el tiempo mítico quedando en su rostro la mancha producto del primer diseño de una mujer.

El héroe Luna es también la mítica serpiente Anaconda (*Yube*): Luna es *Yube* astral y etérea; *Yube* es Luna y también Anaconda, manifestación subterránea de

Luna acuática. Las manchas en la piel de las anacondas y en la luna manifiestan los diseños primordiales de *Yube*.

“La piel de *Yube* tiene todos los diseños posibles. La cobra tiene veinticinco manchas, pero cada una da varios diseños más. A fin de cuentas, todos los diseños pertenecen a la misma piel de *jibóia*.” (Lagrou, 2007, p. 103). La cobra, en la cual un diseño puede ser transformado en otro siguiendo ciertas reglas de composición (p. 71), encierra todos los diseños posibles. Como reseña Basques, la agencia de la cobra (*jibóia*) se manifiesta por el aumento de la capacidad de visión, pasando a los humanos la capacidad de generar diseños, que son la moldura y la condición para generar cualquier tipo de forma (p. 74).

En los ritos *kaxinama*, *Yube* es el dueño de la ayahuasca (bebedizo alucinógeno o “enteógeno”, como se nombra hoy en Antropología). El diseño se liga al rito de ingesta del enteógeno y al canto, a la melodía.

Yube—reseña Belaunde, 2008—embaraza a los hombres que la toman con diseños *kene* y con imágenes de cuerpos, que salen de sus vientres para llenarlos de visiones. *Yube* feminiza a las mujeres causando la menstruación y transmitiéndoles secretos de seducción, así como técnicas para el control de la fertilidad y el desarrollo de la maestría en *kene*. Hacer *kene* es volver al trazo de los diseños que nos dieron la existencia.

La menstruación es una venganza de Luna contra las mujeres. Cada ciclo menstrual crea una nueva piel y desecha la vieja en la sangre, como cambia la serpiente su piel, y como la luna crece y se desvanece. En el nacimiento, la placenta es la “antigua piel” y es enterrada inmediatamente para evitar la muerte del recién nacido.

Hacer diseños *kene* es hacer una nueva piel que envuelve el cuerpo de las personas, las embellece y las completa. El estudio de los diseños *kene* da entrada para comprender no solamente el arte entre los *kashinama*, sino también todo el registro cultural de sus relaciones emocionales y sociales, dentro y fuera del círculo de la parentela, incluyendo a los animales, las plantas y los espíritus del kosmos.

Pero *Yube* no está asociada solo a *kene*, al patrón y al diseño, sino al espíritu y la agencia. Luna y *Yube* son la manifestación por excelencia del poder transformacional *yuxin*, las energías que son transportadas en los fluidos y en el aire, que dan vida y subjetividad a los seres. Sin *yuxin* todo se vuelve polvo—señala un *kaxinama*. Nos señala Lagrou que *yuxin* es la fuerza vital, la agencia, la conciencia y la intencionalidad de todo ser vivo.

El *yuxin* de los *kaxinama* es una cualidad o energía que da alma, vida a la materia (Lagrou 1989, p. 49 y 2002, p. 35). Es una cualidad de movimiento que liga to-

dos los cuerpos inter-relacionados en este mundo, como un poder transformador (Lagrou, 2007, p. 60) o un principio kosmogónico (p. 62). Y entre los *kaxinawa* y *marubo* es una entidad potencialmente agresiva, un aspecto de algo o alguien (Niemeyer, 2002, p. 229, en Lagrou, 2007). El *yuxin* es un espectro: “un ser que vaga, *yuxin*, un ser sin forma”, “un ser perdido del mundo, sin lazos, sin lugar para ir, sin personas que se acuerden de él” (2002, p. 32; también en Niemeyer).

El “Espíritu” con mayúscula designa a las entidades *yoshi* y “espíritu” con minúscula designa “alma” (o lo que se traduce por doble): los *yoshi* tienden a los cuerpos y los humanos, a su vez, tienden a los *yoshi*. Según Keifenhein (en Niemeyer, 2006):

Si el camino de los espíritus de los ojos es seguido más allá, se percibe que parten para zonas cósmicas cada vez más distantes. Este distanciamiento espacial acompaña el debilitamiento progresivo de los lazos que lo vinculan a los vivientes o, dicho de otra manera, la reciprocidad del recordarse.

Los espíritus de menos de tres años son llamados *yoshinbena*, espíritus recientes, atormentados por el recuerdo.

De modo que el diseño es nuclear al “mundo de la vida” *kaxinawa*. Entre los *kaxinawa* cobra fuerza el concepto de “tejido de vida”, formado por elementos iguales. La pertenencia se da a una de dos mitades (claras, oscuras). Hay opuestos de color, iguales de forma. El tejido reúne lo opuesto pero igual en forma, sustancia y cualidad.

Hombre y mujer son *yuxin*. Igual que la piel, el tejido amniótico, la placenta. La pared de la casa es piel (*kene*) y el techo de la casa es la cúpula del kosmos. El cuerpo (*yuda*) puede ser extendido a nuestro cuerpo (*nukun yuda*; Lagrou, 2007, p. 102).

El concepto de *kene* no es abstracto, siempre va incorporado a alguna cosa. Es el concepto que une. Separación y liga de dos entidades opuestas: cielo-tierra, masculino-femenino. Cosas claras (*inu*) y oscuras (*dua*).

En consonancia con el diseño, la filosofía social *kaxinawa* está en contra de exacerbar diferencias. El diseño revela a la comunidad como cuerpo social cubierto por la misma ropa, piel, red de caminos (las unidades mínimas de diseño son caminos: *bai*). Y el diseño presenta transformaciones suaves de un padrón en otro.

Las plumas en el arte plumario también tienen *yuxin* y deben ser hechas por la persona cierta en contexto y combinación apropiados, también ligadas a su *dua*

(“sombra”). La noción de *yuxin* va entonces mucho más allá del mero diseño, nos lleva a otras dimensiones y también a las facultades mental-espirituales. Las imágenes son percibidas por el ojo mental: el *yuxin* (ser, agente, espejo) del ojo; el diseño “es la lengua de los espíritus” (*kene yuxinin hantxai*) según la informante Maria Sampaio (Lagrou, 2007, p. 91, también Lagrou, 2002). Como dice Menezes (2004, p. 50):

La idea del “alma del ojo” existe en otros grupos amazónicos, y, no en tanto, ni siempre tiene el mismo carácter ontológico. Entre los kaxinawa, por ejemplo, el *yuxin* del ojo se encuentra en la pupila y puede dejar el cuerpo (Lagrou, 1998). El alma del ojo Wauja es una especie de proyección en la retina, después es verbalizada como siendo un trazo que aparece en una especie de líquido o agua, una sombra que alcanza el ojo.

En cuanto a la lengua de los *yuxin* es el arte de escribir la cosa verdadera: *kene kuin*, frente al lenguaje del alfabeto blanco: *nawan kene*. La escritura *kaxinawa* (*kene kuin*) es una inscripción del sentido. Se parte de un concepto de visión, pintura y escritura diferente a occidente que la asocia a la técnica que permite fijar el flujo (Basques, 2007).

Para los amerindios el universo es transformativo. Lo que implica que la visión puede mudar ante nuestros ojos. El mundo está compuesto de muchos mundos, simultáneos y en contacto, aunque no siempre perceptibles. El arte comunica una percepción sintética de la simultaneidad de esas diferentes realidades (Lagrou, 2007, p. 149).

La fijación es la transformación corporal en los estadios de transición del ciclo vital, mediante el diseño *kene* o el cocimiento (p. 536). El mundo verdaderamente humano ganó forma por medio de la introducción del fuego de la cocina. Es, en un nivel cósmico, la luz del sol en un frío mundo de oscuridad –reseña Basques. La relación entre la forma y la fijeza, remite también al problema de la identidad y la alteridad. Las ideas de la fijeza de la forma están ligadas a la ontología *kaxinawa* (p. 533-534). En la pareja fijeza/fluidez, cada ser pose *yuxin*, lo que puede en algún momento invertir su posición en una relación jerárquica constituida (p. 534).

Una conciencia de la interdependencia de los seres vivos es traducida en la semejanza/diferencia: una paradoja filosófica, donde las categorías y conceptos para otros refieren la identidad (p. 535), que lleva a una cosmología que coloca los procesos de transformación en el centro. Produce una interrelación entre la tierra

y los mundos del cielo y del agua, en una conciencia permanente de las posibilidades de una inversión de posiciones (p. 233-234).

Para los *kaxinama*, el dualismo es un artificio, un medio para tornarse uno en vez de dos, volverse sí mismo y otro. Las divisiones ontológicas serían posicionales y temporales. Las diferencias no son de tipo oposicional sino de un tipo gradual. De tal modo que parece ser pancontinental: desde los cazadores recolectores hasta los más sofisticados cultivadores no hay dualismo, hay integralidad con matices-grados y complementariedad, en ocasiones con convertibilidad.

Las transformaciones (de las formas, valga la redundancia) tienen importancia ontológica. La transformación es propiedad solo de los espíritus, los *yuxín* y *yuxibu*, no humanos (p. 28), caracterizados por la ausencia de lazos y raíces (p. 26). Belaúnde (2008, p. 237) reseña que:

Luna/Anaconda es el dueño de la fluidez, la fertilidad y los desdoblamientos característicos de la existencia entre los vivos, y también es el dueño del arco-iris, el camino que permite la transición entre el mundo acuático subterráneo y el mundo celestial de *Inka*, las divinidades del sol eterno. Según el pensamiento cashinahua, el mundo humano es generado por la conjunción y la transición entre *Yube* e *Inka*: la fluidez acuática generativa de *Yube* aunada al eterno fuego solar de *Inka*, que fija la fluidez de la forma de los cuerpos y les da durabilidad.

Inka es un concepto espiritual que es posible se relacione con la influencia incaica, lo que marcaría un continuo cultural desde el extremo norteño de Sudamérica hasta el Amazonas. El *Inka* da lugar al tema de la alteridad en el mito contemporáneo. Hay cantos ligados al *Inka*, a *Yube* y a la visualización ritual *yuxín* y *yuxibu*. Los objetos y palabras en el canto ligan a lo extrahumano.

Todo lo existente tiene un poco de *Yube* y un poco de *Inka*, de manera asimétrica. La vida es más *Yube*, camino hacia el destino después de la muerte, que es dominio de *Inka*. Las mujeres también son más *Yube* y los hombres más *Inka*, pero tienen aspectos de la fluidez andrógina de *Yube*, característica de lo viviente. Y, reseña Belaúnde (p. 237):

En los diseños, el contraste entre los trazos oscuros y la superficie en claro del que surgen los juegos reversibles entre fondo y figura, también pone de manifiesto la conjunción y la alternancia entre *Yube* e *Inka*. Pero es *Yube* quien da origen a este juego.

El arte *kaxinawa* es tradicional, pero no expresa un hecho colectivo inamovible. Expresa también la subjetividad y una relación identidad-alteridad. Donde –reseña Belaunde (p. 238)– la alteridad

no es rígidamente ajena ni objetificante, sino movable. Tanto el observador como el observado, el consumidor como el objeto de consumo estético, son susceptibles de ocupar la posición del sujeto. Quién enseña y aprende, quien pinta y es pintado, cómo y cuándo, son cuestiones tan importantes como las calidades inherentes de los conocimientos y los diseños.

Los criterios “estéticos” *kaxinawa* integran entonces lo mito-onto-kosmo-antropológico; es decir, remiten a otras maneras de gustar-ser en el universo y en la humanidad. Producen artefactos de diseño en el cuerpo y los objetos que condensan relaciones, acciones, emociones y sentidos que producen el modo de vida y la existencia en el mundo *kaxinawa* de la selva y el río. Y lo hacen de una manera que se acerca en mucho al arte contemporáneo occidental conceptual, de alta abstracción gráfica y perfección formal. Pero el creador *kaxinawa* –señala Lagrou– no es un “artista”: forma parte de la sociedad, crea en su incesante renovación de la tradición cultural y kosmopercepción compartidas; significa en lugar de representar. Una diseñadora es una “mujer con diseño”, una líder ritual. Esto es fundamental, pues –como advierte la autora– si se toman criterios estéticos, interpretativos o institucionales occidentales, desvirtuaremos todo el sentido *kaxinawa*; es necesario considerar que el arte es “construcción de mundo”.

El diseño-forma-imagen *kaxinawa* es una contraparte ético-estética de la perspectiva atomista de Demócrito (estructura, ponerse en contacto y dirección) que conlleva una concepción de la “fabricación, mutación y desintegración del cuerpo humano” y las oposiciones constitutivas del ser: identidad/alteridad; visible/invisible; masculino/femenino; perecible/eterno; vida/muerte; creación/destrucción, etcétera. El diseño nos lleva a los conceptos inter-culturales de agencia, mimesis y revelación que utiliza Lagrou para dar cuenta del pensamiento amazónico.

La estética *kaxinawa* supone una ética y una ontología: las categorías mentales estructuran aquello a ser percibido, la forma de la percepción de sentido. Es decir, la tarea filosófica hermenéutica sería esclarecer las condiciones y el proceso de comprensión e interpretación del arte, entender las cualidades sensibles en

la percepción que expresan el “espíritu del pueblo” como señala Lagrou a partir de Danto. Lo cual tiene resonancia espiritual, pues el dominio técnico es maestría, pero la expresividad de la forma es atribuida casi siempre a lo no-humano, a las divinidades de las visiones o los sueños.

Entre los *wayana*, que consideran el quehacer artesanal como un “hacer-experimentar” (como entre los *pirahã*, donde todo es producto de etapas y pruebas), “el peso del ‘modelo’ tiene sentido kosmológico. Innovar es peligroso, porque el modo cierto de que se produzcan cuerpos y artefactos fue establecido por los demiurgos de los tiempos de la creación”.

La perspectiva estética amerindia y amazónica tiene un enorme potencial de ampliación del gusto, de la percepción y de la filosofía. Por ejemplo, en el estudio del canto de *kawoká*, de los *wauja* (Menezes, 2004, p.50), se ve cómo éste vincula música, kosmología y filosofía en un mundo en el que en el plano de la ética se exige de los humanos una atención constante para no salir del buen actuar y el buen pensar. O el caso de *Oniskea*, el arte verbal y la muerte, en el lenguaje poético especial *marubo*, que integra las nociones de persona, dolencia y muerte ligando chamanismo, mitología y estética, según Pedro de Niemeyer (2006).

También señala Lagrou, a partir de Gell, que así como en occidente el criterio de lo bello es desplazado, también debiera hacerse lo mismo con el gusto de los pueblos amerindios y reconocer con Overing (1986, p. 148-150) la importancia del “artefacto” y de la “agencia”:

En la clasificación piaroa, toda creación por la cual un individuo es responsable, es considerada su *a'kwa* (pensamiento). Por tanto, los productos del trabajo de una persona, en el mismo sentido que una transformación chamánica, como la transformación de *xamã* en jaguar o anaconda, son todos considerados los “pensamientos” de esa persona. Los productos de la roza del campo de una mujer son su *a'kwa*, así como una cerbatana hecha por un hombre es su *a'kwa*, y un rallador hecho por una mujer es su *a'kwa*. (Es decir, gnoseológicamente, cada artefacto conlleva –en forma similar al objeto en Hegel– la concreción del pensamiento. N. Ed.)

En la ontología y estética *kaxinawa* el punto de partida es la selva que todo se traga. En ese contexto se asocian percepción y creación: la percepción es de alguna manera creación que se opone a apariencia, ilusión y realidad. En este juego,

la conciencia y lo inconcebible son una consideración del estado del cuerpo, y los estados de conciencia se tornan estados del ser de lo humano *vs.* lo no humano.

El tejido deshilado *kaxinawa* interrumpe los patrones cuando empiezan a ser reconocibles y la imaginación debe continuar el patrón a través de una visión mental: la belleza está en lo invisible de la creatividad perceptiva; una “estética de la recepción”, donde el receptor es relevante. El diseño transita entre la percepción imaginativa y la imagen perceptiva. En la producción del diseño no se busca fijar el punto de vista de quien ve (Basques, 2007). De manera similar, los *diné* (navajo) también dan importancia al lado oculto de la belleza (Whiterspoon 1997, p. 151).

La mente del creador se liga al objeto en relación creador-creado. La belleza está adentro. El creador genera belleza dentro de sí y la proyecta al universo. Es expresión y creación, antes que percepción y preservación. Las pinturas de arena destruidas luego son usadas en rituales de cura. La filosofía de la vida no otorga ningún sentido al fijarlas. De hecho es peligroso: la vida es movimiento. La muerte es su ausencia. Se trata del placer de crear, no de contemplar o conservar. Perspectiva filosófica que coincide con el dinamismo del caminar guaraní.

La sociedad *kaxinawa* es una sociedad de artistas (Lagrou, 2007, p. 153). Frente a la perspectiva de los consumidores de arte occidentales, el arte *kaxinawa* es una manera de vivir.

El sentipensar del diseño *kaxinawa* nos lleva a una peculiar concepción del cuerpo y de la relación ser humano-kosmos. Así, como los *kaxinawa*, los *shipibo* (Ucayali, Perú) van más allá en la percepción imaginativa: el cuerpo humano puede ser visto como estando permanentemente diseñado, cuando se tiene la capacidad de verlo.

El cuerpo *kaxinawa* se torna artefacto conceptual. En la salud, la pintura invisible funciona como armadura contra la invasión de la dolencia. En la identidad indica la relación nativo no-nativo. Aparece en la cerámica, en los paños. Las plantas inducen sueños con diseño.

Es decir, que el diseño en la piel actúa como filtro para que entre en el cuerpo y en la piel actúe el baño medicinal, para que ese cuerpo se abra a una intervención ritual y colectiva de moldeo, fabricación y transformación. El diseño crea el mundo en el cuerpo, como lo crea en el tejer, o lo crea un canto al entonarlo. El cuerpo es artefacto, el artefacto es cuerpo.

El diseño “mal hecho” en el rostro del muchacho, grosero, con el dedo, resulta más apreciado que el fino y “bien hecho”, porque permite la transformación ritual. En la “estética” *kaxinawa*, se ligan forma-sentido-agencia; la imagen tiene sentido porque funciona. El original y la copia valen igualmente.

Las pinturas corporales entre los *marubo* pueden proteger contra los espectros de los muertos, los piquetes de cobra y otros males. Las pinturas con trazos geométricos *Kene*, entre otras cosas, vinculan la persona al kosmos, como entre los *kashinawa* “todos cubiertos por la misma malla de diseño” (Lagrou, 2002, pp. 38-39). De forma similar, entre los Achuar, se establece una liga entre vivos, muertos, mimetización y pintura corporal (Taylor, 2003).

Para los *pirahã*, sus dioses poseen todas las técnicas pero no pueden llevarlas a cabo porque sus cuerpos están deformados. El humano tiene un cuerpo perfecto pero no sabe nada. Los dioses necesitan de los humanos. Los humanos necesitan a los dioses. En este aspecto, no hay disimetría humanidad-divinidad en la teología *kaxinawa*, sino un caso más del principio de complementariedad.

En la estética *piaroa*, el dios más poderoso y creativo es el más repulsivo. El poderoso nunca es bonito. La belleza es domesticada, moralmente correcta. En *kaxinawa*, bonito podría ser “aquel con brillo” (*ba-we(n)-dua*). La noción de bondad liga ética y estética, lo que por lo demás no es ajeno a visiones como la de Benito Espinoza (Benedictus de Spinoza). Los *kaxinawa* valorizan la moderación, la nitidez y el detalle del diseño en los cuidados del cuerpo.

En la gnoseología *kaxinawa* “pensar” se liga a visualizar (acordarse), a la nostalgia del ausente, al desmayar, al desorientarse por ser muy viejo o estar inconsciente, al perder el conocimiento, a la muerte. Pensar describe la aprehensión de *yoshi* –la aprehensión de una ‘imagen’ relativamente paradójica que no es susceptible de ser compartida de manera directa por la ostensión. Y el conocer es una categoría más allá de los humanos (así, la anaconda, posee capacidades cognoscitivas). Los *yora chinãya*, ‘gente pensadora’, son los especialistas en este pensamiento visual de los dislocamientos y distancias, característico del ‘habla pensada’.

El conocimiento *kaxinawa* es corporizado, encarnado: la persona *kaxinawa* es un cuerpo, circunscrito por relaciones interpersonales que asocian a la persona con cierta comunidad en un lugar específico para vivir. Los hombres toman ayahuasca y conocen el producir visiones, las mujeres conocen el producir diseños. El hombre ve, la mujer traza en los artefactos y los cuerpos.

La *encorporação* (encarnación, corporización) pone en práctica –reseña Basques, 2007– el conocimiento en la creación continua de un modo significante. Las personas y animales son más cuerpos que *yuxim* porque no pueden cambiar su piel cuando quieren, están confinados en su forma corporal para el resto de sus vidas.

La teoría *kaxinawa* de la imagen se produce entre las imágenes corporalizadas y descorporalizadas (encarnadas y desencarnadas), sólidas y fluidas, enraizadas y desenraizadas, visibles e invisibles.

Deshayes y Keifenheim (1994), muestran que la dimensión de la *Verdad* en *kaxinawa* está ligada a la razón de la imagen, del diseño (como en árabe a la razón poética). El término *kuin* es “verdadero”, pero también algo más, en la medida que no implica el antónimo ‘falso’ (*koinma*); el pensamiento en cuestión giraría en torno de nociones como ‘prototipo’ y ‘ejemplar’ *versus* ‘variante’. O, dicho de otro modo, lo verdadero es un ejemplar, es un prototipo.

El diseño amazónico se proyecta a otros ámbitos. Por ejemplo, entre los Shipibo-Conibo, señala Niemeyer, los cantos tienen forma de diseño geométrico, son diseños-canto (*yora quene*) que penetran en el cuerpo del paciente y allí se instalan. Pensemos por un momento la vinculación de este pensamiento en consonancia con la geometría fractal de Mandelbröt y nos daremos cuenta que no es solo una concepción, puede ser pensada como una de las más profundas realidades del kosmos: todo es geometría, así como para Descartes en su sueño metafísico todo es Matemática.

El diseño es además un camino (*bai*). Y el camino amazónico por excelencia es el río. El río demarca el tiempo de los ancestros y el de los actuales vivientes, como en el Hades griego. Entre los *marubo* (Niemeyer, 2006, p. 268), la línea del tiempo es una línea hidrográfica: “más para allá” (en el sentido de la corriente) significa más antiguamente; “más para acá” (montante) significa más recientemente. El camino es clave en las kosmologías *pano*, ligado con frecuencia también a la “serpiente” con su cabeza en el nacimiento del manantial. El río se asocia al pensamiento racional (como el *logos* que fluye de Heráclito): *i-xi-i-xi-kâ-bâi* “ir solucionando por todo el camino”⁴ (Capistrano de Abreu, 1941, p. 578).

Las sociedades construyen su estética, su teoría del gusto ligada a un valor, un juicio (Lagrou, 2007, p. 93). Percepciones visuales, gustos, olores y sonidos que agradan frente a otros que desagradan. El gusto guía acciones, percepciones y deseos. Es parte de la identidad personal y grupal.

En la ética, los *kaxinawa* responden sobre los otros con un juicio de valor estético. El gusto por el otro pasa por los sentidos.

En la gnoseología, los *kaxinawa* no se preocupan tanto sobre el conocimiento en objetos externos sino sobre el modo en que las personas incorporan el conocimiento para vivir bien y sin dolencia (p. 94); es decir, supone una inteligencia en el sentido profundo de una psicología como la de Stanley Greenspan, porque es una inteligencia para la vida buena.

Los objetos, por otra parte, son extensión del cuerpo. Por eso lo más desarrollado es la pintura corporal. Los *kaxinawa* no guardan los objetos rituales, por-

4 La u es con tilde.

que son objetos para el uso (y no para el cambio) o pasan a ser objetos para el uso común.

En fin que las categorías de la filosofía, del sentipensar del diseño *kaxinawa* condensan su ser en el mundo y su mundo de la vida con una sabiduría de la que podemos aprender infinitamente.

Lectura recomendada

Lagrou, E. (2007). *A fluidez da forma: arte, alteridade e agencia em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Río de Janeiro, Brasil: Topbooks. PPGSA-UFRJ, CAPES. En castellano, véase la reseña de Belaunde, E. (2008). *A fluidez da forma: arte, alteridade e agencia em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*, en *Anthropologica* XXV-I: (26): 235-238.

Otras referencias

Incluimos los varios textos de Els Lagrou y sus reseñas, referencia fundamental para los *kaxinawa*

Basques, M. (2007). Lagrou, Els. A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre), Río de Janeiro: TopBooks, 2007, 565 pp., en *Revista de Antropologia*, 50, (1).

Capistrano de Abreu, J. (1941): *Ra-txa Hu-ni-Ku-i a língua dos Caxinawas do Rio Ibuacu... Grammatica, Textos e Vocabulário Caxinawas*. Río de Janeiro: Ed. Río de Janeiro Sociedade Capistrano de Abreu.

Deshayes, P. y Keifenheim, B. (1994). *Penser l'Autre chez les indiens Huni Kuin de l'Amazonie*. Francia: L'Harmattan.

Gell, A. (1988). *Art and Agency: an Anthropological Theory*. England: Oxford University Press.

Lagrou, E. (1998). *Caminhos, Duplos e Corpos: uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa* (tesis doctoral). São Paulo: USP.

Lagrou, E. (2002). O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade alteridade?. En *Mana. Estudos de Antropologia Social* 8, (1), pp. 29-62.

Lagrou, E. (2009). *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. ComArte: Belo Horizonte.

Lagrou, E. (2010). Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. En *Proa – Revista de Antropologia e Arte* [on-line]. Ano 02, vol.01, n. 02, nov. 2010. Recuperado el 6 de mayo de 2012 de: <http://www.ifch.unicamp.br/proa/DebatesII/elslagrou.html>.

- Lagrou, E. (2012). Perspectivismo, animismo y quimeras: una reflexión sobre el grafismo amerindio como técnica de alteración de la percepción. En *Mundo amazónico* 3, pp. 95-122.
- Menezes, R. J. (2004). *O canto do kawaká: música, cosmologia e filosofia entre os wauja do alto xingu. Acácio tadeu de camargo piedade* (Tesis de Posgrado en Antropología Social). Universidad Federal de Santa Catarina.
- Niemeyer, C. P. (2006). De ‘cantos-sujeito’ a ‘patrimônio imaterial’: notas sobre a tradição oral marubo. En *Revista do IPHAN*, 32, pp. 268-279.
- Overing, J. (1986). Images of Cannibalism, Death and Domination in a ‘Non-Violent’ Society. En *Journal de la Société des Americanistes*, 72, pp. 133-156.
- Taylor, A. C. (2003). Les masques de la mémoire. Essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro. *L’Homme*, 165, pp. 223-248.
- Whiterspoon. (1997). *Language and art in the navajo universe*. Michigan: Ann Arbor, University of Michigan Press.

Fragmentos de texto *juni kuin (kaxinawa)*⁵

Edivaldo: “El diseño de la cobra contiene el mundo. Cada mancha en su piel puede abrirse y mostrar la puerta para entrar en nuevas formas. Tienes veinticinco manchas en la piel de Yube, que son los veinticinco diseños que existen”.

Fuente: Lagrou, 2007.

Mito *kaxinawa* del pecarí

Una muchacha irrita a toda su familia con su negativa a casarse. Sus parientes preparan una gran olla de frutos de pamá, que toman, y mientras ella duerme en una hamaca tendida en lo alto de la cabaña se transforman en queixadas y se van dejándola atrás. La chica se desespera al encontrarse sola, pero poco después encuentra un niño muy pequeño en una caja de tabaco colgada del techo. Lo cuida y lo alimenta, durmiendo con él en la hamaca. El niño crece aceleradamente; anda al primer día, practica con sus flechas en los siguientes y no tarda mucho en mantener relaciones sexuales con la muchacha. Tienen descendencia, y el joven salido de la casa va a cazar, siendo su primera presa el padre de su esposa, ahora convertido en *queixada* (Capistrano de Abreu 1941, líneas 2041-2088).

El texto ilustra el perspectivismo amazónico. Según Oscar Calavia, representa la conversión en pecarí como rechazo a una conducta sancionada como an-

⁵ Traducción de los autores a partir del original en portugués.

tisocial (Calavia, O. (2001). El rastro de los pecaríes. Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano. En *Journal de la Société des Americanistes*, 87).



Figura 19. Niña siendo pintada como *kene kuin*, en estilo *pua kene* (diseño cruzado) con motivo *nawan kene*

Fuente: Fotografía de Els Lagrou. En http://pueblosoriginarios.com/recursos/mapas/peru_amazonas/peru_amazonas.html puede verse el mapa de Nicholas Sanson d'Abbeville: *Le Pérou et le cours de la Rivière Amazone* (1652).

Capítulo 11

Ñelë y jeguatá: el sentipensar de la palabra y el caminar guaraní

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras,
reseña de Cadogan, Souza Pradella y Meliá

Los guaraníes (“guerreros”, originalmente *avá* –‘humano’-)¹ pertenecen al grupo tupí-guaraní: guaraníes-*kaionna*, *mbya* y *ñanderá* (“nosotros”, “todos nosotros”, “nuestra gente”), localizados en Paraguay, suroeste de Brasil, noroeste de Argentina, y parte de Bolivia y Uruguay. Históricamente los colonizadores españoles y portugueses enfrentaron a los guaraníes y los llamados *carijó* (o *cario*), que hablaban la misma lengua. Y a los rebeldes de los siglos XVIII y XIX se les nombró *caingua*².

Los guaraníes representan las regiones culturales sudamericanas tanto de El Chaco como de la Selva. Son una sociedad sin Estado, que en muchos reductos, valga la paradoja, no fueron colonizados ni reducidos. Actualmente los pueblos guaraníes son devastados por la extracción de la madera, por la ganadería y por la agricultura mecanizada.

La economía comunitaria e igualitaria guaraní es un paradigma continental. Las prácticas del don y de la distribución de bienes atrajeron a los jesuitas hacia el mundo guaraní, de modo que los misioneros llegaron a crear reducciones guaraní-jesuíticas. En ellas se buscaba vivir la idea de la comunidad cristiana realizada, que como sabemos, fue masacrada en el siglo XVIII (la película *La Misión*, consagró ese momento). Además, en su caso, los mismos guaraníes se opusieron en forma severa a la evangelización.

Entre los guaraníes históricos no existía sistema de intercambio basado en el interés para sí, sino que el cambio era en función del interés para el otro. Se fundamentaba en el gesto social intersubjetivo: el otro en sí mismo, y lo nuevo entre el otro y sí mismo³. Era y es en parte una filosofía de la economía diferente, de reciprocidad, no centrada en las cosas. La reciprocidad aparece en el concepto guaraní de amor (*aybu*, *mboraybu*, como sentimiento de afición intensa y de pro-

1 *Ava*, sin acento, es el nombre para los *chiripá* –*chiriguano-aranvak*. Chiriguano es el despectivo quechua españolizado para los también guaraníes del oeste del Chaco. Varios grupos guaraníes reciben muy distintos nombres en los distintos países.

2 *Caingúa*, *ka’ayguá*, *kaiguá* –de *ka’aguygua*, “salvaje”, “habitante de la selva, del monte”–.

3 Seguimos aquí el aporte del enfoque filosófico de Meliá en lo general.

tección del otro; *juayhu*, como amor mutuo⁴), en la emoción y en la ética. Amar es una proyección ética: es tener interés por el otro. La reciprocidad –común en Indoamérica– se manifiesta de manera condensada en la fiesta. Como reseña Dussel a partir de Meliá:

La fiesta guaraní no es sólo un ceremonial, sino la *metáfora concreta* de una economía de reciprocidad vivida (...). El intercambio de bienes, sean de consumo o de uso, se rige por principios de distribución igualitaria, según los cuales la obligación de dar supone la obligación de recibir, y recibir se torna a su vez obligación de dar. Por eso el intercambio es de hecho un diálogo social, mediante el cual lo que más circula es el prestigio de quien sabe dar y la alegría de quien sabe recibir, según el modelo de los Primeros Padres y Primeras Madres que ya en los orígenes convidaban y eran convidados. (Dussel, 1994, p. 123)

Desde su economía, su ecología y su mundo de la vida, cada cultura construye desde su kosmopercepción del mundo, del tiempo y del espacio. Los guaraníes, por ejemplo, tienen, como los mayas, un pasado remoto, un tiempo verdadero: el *Arete* chiriguano (*ara*: ‘tiempo’, *te*: ‘separación’) que se celebra asociado a la danza del Pim Pim (o Pin Pin, un tambor) dedicada al maíz, que es la vida, la sangre misma (véase Morales, Susana –s/f–). Como en otros muchos casos indoeuropeos y mundiales, el tiempo guaraní transcurre circularmente, vuelve al origen para mantener el orden mítico del mundo, la Kosmo-lógica, pero también la cohesión social, la comunicación amistosa del grupo y la celebración del caminar en el mundo⁵.

En cuanto al espacio, para los guaraníes es una prolongación del universo humano y el ser humano es una totalidad cuya esencia es la palabra. Palabra y caminar son parte de la esencia de la buena mente guaraní. La palabra es palabra-alma del individuo y de su nombre, que son una totalidad. El nombre no es un designador, sino que es la persona misma. Nombre y persona comparten atributos (véase María de los Ángeles Mateo del Pino, 2005); es decir, no se plantea el problema de la representación o de la analítica de Quine, sino de la analogía simbólica devela-

4 Existen en la actualidad varios diccionarios del guaraní. Véase, por ejemplo, el de Colihue-Mimbipa.

5 En la actualidad, se representa con el tigre (*yagua*) lo indígena y con el toro la invasión ganadera. La lucha de *yagua* matando al toro es una reivindicación étnica, el restablecimiento del orden original.

dora. Nombrar es encontrar el ser oculto, el ser divino de las cosas; la cuestión no es referir, denotar, sino develar el ser.

Los guaraníes manifiestan la voluntad de su modo de ser a través de su sistema simbólico (Meliá, 2009, p. 48).

La palabra guaraní se conoció recién entrado el siglo XVII (*Tesoro de la lengua guaraní*, de Antonio Ruiz de Montoya, de 1639⁶). Aunque la palabra guaraní (*avá ñe'é* –o *ñelë*– lengua de los seres humanos) fue subyugada por la traducción castellana y la evangelización, no expresándose en sí misma sino hasta 1914 en recopilaciones de Curt (Nimuendajú) Unkel y publicada en 1944, la continuidad lingüístico-cultural-religiosa guaraní es patente⁷. Algunas de sus palabras pasaron al castellano: *ñandú*, *piraña*, *tanga*⁸, *petunia* (*pet*): tabaco), y hasta dieron nombre a dos países: *Paraguay* y *Uruguay*. Su lengua es hablada por la mayoría paraguaya y la literatura guaraní pervive. Algunos de sus mitos fueron recopilados en español en una edición clásica de León Cadogan (1965), divididos en tres grupos guaraníes básicos, abarcando a los *mbya*, los *chiripá* y los *paí-kaiová*.⁹ Y el espíritu de su palabra está también en la inmejorable literatura de Augusto Roa Bastos.

En la filosofía, el sentipensar guaraní, la palabra es fundamental: es el fundamento, la humanidad, la comunidad, la economía misma. La filosofía, la sabiduría guaraní es filosofía de la palabra. Se hace florecer la palabra para que algo se haga. La palabra es performativa (crea lo que mienta) y el sujeto participa en el acto creador: la palabra es todo y todo es palabra. Existe la palabra única que hace lo que dice. Es por la palabra que el ser humano se pone de pie.

Los seres humanos son Dioses a partir de la palabra; no hay distancia entre Dioses y seres humanos, no hay alienación religiosa en este aspecto particular. Dios y palabra son nombrados con la misma voz.

Toda la existencia guaraní era un culto místico, profundamente racional, a la ‘palabra’: palabra como divinidad, palabra como ‘núcleo inicial de la persona (*ayvu* o *ñe'é*), como porción divina por participación; ‘palabra-alma’ como la esencia del ser humano; palabra que se descubre en el sue-

6 Existe la versión electrónica facsimilar en <https://ia600804.us.archive.org/24/items/tesorodelalengua00ruiz/tesorodelalengua00ruiz.pdf>.

7 Las grafías también lo transcriben *avañe-é*, y existen variantes dialectales: *ñe engatú* amazónico (“lengua hermosa o pulida”) y *tupí* o *tupinambá* de la costa atlántica.

8 En portugués se considera de origen africano, *kimbundú*.

9 Los guaraníes brindaron a Cadogan el secreto de la revelación en su lengua solo después de un largo tiempo de interacción y tras de que ayudó a la liberación de uno de ellos de la prisión.

ño, que se interpreta, que se expresa en el ‘canto ritual’ que se festeja. La vida de un guaraní comienza cuando se le impone el ‘nombre’ –momento originario de la vida–, y en realidad su biografía no es sino el ‘desarrollo’ de su palabra: ‘aquello que mantiene-en-pie el fluir del decir’. La existencia humana se ‘funda’, se ‘pone-en-pie’ desde la palabra eterna de ‘Nuestro Padre *Ñamandú*’, expresada cuando se nace (cuando se ‘abre-en-flor’, cuando es creado), y que guía el ‘modo-de-ser’ de cada guaraní: el *teko*.” (Dussel, E., 1994, pp. 121, 122).

El ser humano y los dioses comparten la naturaleza humano/divina. Para los guaraníes, *Ñamandú* Nuestro Padre es asistido por los Dioses principales, que son precisamente los Dioses del sol-sabiduría, la niebla-lenguaje y el agua que reina e inunda el móvil territorio guaraní: *Karai* (dueño de la llama y el fuego solar), *Jakaira* (dueño de la bruma) y *Tupa* (dueño de las aguas). (Véase Mateo del Pino, 2005, pp. 48-49).

En la creación del kosmos (véase Cadogan, 1965) es muy importante el sustrato filosófico: al inicio de la tiniebla está el Primer Padre, luego el colibrí que lo nutrirá (el Creador es nutrido por su criatura), aparece después el tiempo-espacio que es primordial pero presente (¡como en la Física Cuántica actual!), luego el amor y al cabo el lenguaje. Un proceso que puede verse en cierto paralelo con los principios griegos de Kaos-Chronos en la filosofía órfica y en el esfero de amor de Empédocles. Pero en el aquí-ahora puede volver a producirse el viento originario, la condición de la creación del Padre al resurgir el tiempo-espacio primitivo; la Filosofía de la Creación como proceso y ciclo a la vez.

A través de la palabra, de la letanía, de la repetición y del consejo de los sacerdotes se conquista la *aguyjé*, el estado de gracia que conduce a la inmortalidad. El canto (que es palabra), el rezo y la danza son vías centrales de expresión espiritual guaraní. El mundo de la vida se llena de canto y de poesía. Los guaraníes cuidan el lenguaje a través de los rezos y de las “buenas palabras” (véase la disertación de la maestría en Ciencias de María Aparecida de Oliveira, 2006). Aunque a la vez, dada la fuerza de la palabra, se valora el silencio; se habla solo cuando se tiene certeza. El diccionario de Ruiz de Montoya (1639, p. 246) dice: “miro primero lo que he de dezir antes de echar la palabra... examinar muchas vezes lo que ha de dezir antes de arrojar la palabra.”

López Austin en su introducción a la recopilación de Cadogan (1965, p. 39), señala:

El guaraní reza. El rezo es canto, danza, música. Libera al hombre de sus imperfecciones y lo eleva e ilumina. La verdadera vida se actualiza cuando enlaza ambos mundos (tierra y dioses), en la experiencia personal, íntima, que enclaustra en la red de vibraciones del cuerpo que danza y de la música monótona que hace desaparecer el tiempo.

El canto, la danza, la música aparecen en actos colectivos, pero sólo sirven para provocar el aislamiento místico...

...El hombre recibe sus cantos de la divinidad. Cada canto es suyo, inalienable, íntimo. Algunos poseen dos o tres cantos. Otros más virtuosos cuentan con muchos. Son éstos los hombres admirados y respetados por la comunidad.

Esta perspectiva muestra cierta distinción entre religión occidental y espiritualidad amerindia; en la espiritualidad originaria cada uno se conecta individualmente, en el colectivo pero sin mediación, con el kosmos. En el caso guaraní, como en los *naayeri*, los *guna* y muchos otros, el ritual, la música, la danza, la palabra, el rezo, el canto tienen un valor trascendente.

La palabra, el decir, expresa ideas pero expresa también el alma. Por ello pueden afirmar algunos que la escritura, la gramática y el diccionario no permiten por sí mismos expresar la literatura guaraní, sino solo la colonialidad: la literatura colonial de evangelización escrita en lengua guaraní.

Si se mira tan solo superficialmente en el hermoso diccionario de Ruiz de Montoya (1603, pp. 3 y sigs.) el primer sonido “A” al unirse con otros elementos, se comprende de golpe la riqueza filosófica de la lengua guaraní a través de sus múltiples entradas: su aparición en composición para “coger”, “imitar”; “fruto”, “grano de fruto”; “torcer” “volver”, “tronchar”; “entero”, “todo sin partir”; “mucho”; además de “primera persona del verbo”; “estar de pie”; “caída”, “nacimiento”, “embarcarse”, “salir bien o mal lo que se hace o dice”, “propósito”; “día”, “tiempo”, “edad”, “vez”, “siglo”; “claridad”, “mundo”, “entendimiento”, “juicio”; “sobre”; “cabello de la cabeza” y varios sentidos más que abarcan páginas enteras.

Los guaraní tienen una razón propia, una civilidad propia y un desarrollo humano peculiar (*Tekoha*), en donde, como señala Dussel:

La historia del Guaraní es la historia de su palabra, la palabra que se le impone con el nombre, la palabra que se escucha, la palabra que él mismo dirá, cantará, rezará, la palabra que en su muerte todavía es la palabra que fue: *gyvukue?*... Aquellos ‘indígenas’, bárbaros... eran cultores insignes de la ‘Palabra’ eterna, sagrada, histórica, en medio de las selvas tro-

picales. Para conocer su ‘mundo’ hubiera sido necesario conocer su ‘lengua’ (su ‘palabra’), haber ‘vivido’... Para ‘dialogar’ con ellos hubiera sido necesario vivir su propio ‘mundo’, desde su *tekoha* tan bella, tan profunda, tan racional, tan ecológica, tan ‘desarrollada’, tan humana. Para establecer una ‘conversación’ hubiera sido necesario ‘descubrir’ el ‘mundo’ del Otro, establecer antes las condiciones de posibilidad de ella... (Dussel, 1994, pp. 124-125).

La palabra en la kosmopercepción mitológica guaraní está ligada al caminar. Es en el andar que *Jaxy* nombra las cosas de la primera tierra y recibe del padre los atributos del chamanismo. Vivir es andar en el mundo (para todo lo referido al caminar, véase Luiz Gustavo Souza Pradella, 2009).

Jeguatá

Los guaraníes emplean la palabra *jeguatá* para el andar y el viaje, el dis-locarse, incluido el sueño y el trance chamánico. El caminar es parte de la busca de la “tierra sin mal” y de la “tierra ideal”. Pero mucho más allá del símil con el paraíso cristiano, andar es vivir y poder detenerse en cualquier lugar, procurarse el descanso, la casa. Cercar es impedir el caminar, la vida. Fijarse es dejar de vivir.

Jeguatá es parte del ser divino, el modo guaraní de ser, porque *Nhanderú* (Nuestro Padre) muestra el camino en el sueño y el andar concreto que hace leve la pena sabiendo por donde debes pasar. La propiedad colonial altera la unidad guaraní con el kosmos. Para los guaraníes solo *Nhanderú* es dueño de la tierra y siempre la puede destruir.

Caminar es crear el mundo. La ontología del caminar es la de la creación misma, del cambio, del ser otro. En el andar *Nhanderú* creó el mundo (pp. 106-107). Así, a su semejanza, el humano al caminar produce la vida. La gnoseología del caminar es la del conocer mismo, al andar descubro y aprendo lo que era antes oscuro, comprendo la sabiduría que guarda la naturaleza.

La naturaleza misma tiene su salud en el andar. El agua que no se mueve es agua muerta y ocupada por la sombra del espíritu de los muertos. Solo es viva el agua que corre (p. 107).

La existencia ofrece una infinidad de rutas y la posibilidad de escoger el *jeguatá tape porá* “el bello y sagrado camino de los Dioses”, buscando el modo de ser

semejante a las divinidades (*teko porá*), para alcanzar perfección (*agujyê*)¹⁰ e inmortalidad (*kandire*). O bien se senderea por los caminos del “alma telúrica” (*ang*), del peligro de la “rabia” (*poxy*) y de las “cosas de maldad” (*mbae'vaí*). Cada uno opta, y puede desviarse por su pensamiento o sentimiento (p. 108).

Los caminos se expresan en un grafismo: *itapejá*. En un cuadrado achurado, se encierra un doble laberinto, como una letra G de pie y otra de cabeza (ver figura más adelante). En el andar se avanza hacia la inmortalidad –simbolizada en la palmera *pingó*– hacia las ciudades de las almas palabras, las moradas de los dioses. *Itapejá* es el señor de los caminos, el grafismo “simboliza la trayectoria de los que aceptan andar los caminos en busca de las divinidades y de sus atributos” (p. 110).

Souza Pradella propone estudiar la caminata guaraní desde la perspectiva propuesta por Nancy Munn del cuerpo que percibe, como lugar móvil, cambiando las fronteras del campo espacial y corporal: el cuerpo en el mundo y el mundo en el cuerpo (p. 103-111). Así, tiempo, territorio y paisaje se vuelven móviles: en presencia/ausencia de cuerpos algo/alguien estaba/aconteció en determinado lugar: interacción y desterritorialización. Cada cuerpo móvil es frontera. El colonizador, el blanco fue antaño en esa concepción el “mal de la tierra”, “el que brota de la tierra”, “el que se agarra a la tierra”, “los que viven amontonados como hormigas” (p. 115). Se oponen así: a) buscar el lugar para tener más dinero y b) el caminar para tener salud y conocer el mundo. Movilidad guaraní frente a fijeza eurocentrada; cada guaraní es centro de su móvil territorio en interacción con los otros. “La solución de los problemas pasa por las posibilidades imaginativas contenidas en el caminar” (p. 118).

Los guaraníes, si bien fueron un pueblo nada idílico en realidad, fundamentalmente guerrero, trashumante, muestran que su palabra y su caminar encierran sendas vías del pensamiento profundo para la Filosofía del Lenguaje, para la Gno-seología, para la Filosofía Política, para la Antropología Filosófica del más alto nivel.

Lecturas recomendadas

- Bareiro Saguier, R. (1980). *Literatura guaraní del Paraguay*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
Cadogan, L. (1965). *Antología de literatura guaraní*. México: Joaquín Mortíz. Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/30980585/Leon-Cadogan-Antologia-de-literatura-guarani>

10 En el diccionario de Ruiz (ver entrada completa en los textos anexos), *agujyê* es vencer, ganar, sujetar, conquistar, acabar, perfeccionar, humillarse, rendirse, sazonar, dar fin; es decir, el concepto filosófico integra la actitud de humildad y rendición, así como la de triunfo, acabamiento y madurez.

Souza Pradella, L. G. (2009). *Jequatá: o caminhar entre os guaraní*. En *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 3, (2), pp. 99-120.

Otras referencias

- COLIHUE-MIMBIPA. 2007. *Guarania ilustrado. Dicionario castellano-guaraní: guaraní-castellano*. Buenos Aires: Colihue, Mimbipa.
- De Oliveira, M. A. (2006). *Representações e práticas em saúde bucal entre os Guarani Mbyá da aldeia Boa Vista no município de Ubatuba, São Paulo* (tesis de maestría en Ciencias). São Paulo, Brasil: Coordenadoria do Controle de Doenças da Secretaria de Estado da Saúde de São Paulo.
- Dussel, E. (1994). *El Encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*. México: Cambio XXI-CNCPAP.
- Meliá, B. (2009). La filosofía guaraní. En Dussel, E, Mendieta, E. y Bohórquez, C. (2009), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000) –historia, corrientes, temas, filósofos* (pp. 47-52). México: Siglo XXI/Crefal.
- Mateo del Pino, M. de los Á. (2005). *La creación del lenguaje en la mitología guaraní*. Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- Morales, S. (s/f). *El mito en los grupos étnicos de la ciudad de Tartagal*. En Flacso Argentina, Diplomatura en Antropología Social y Política, Seminario de Teoría en Antropología Social. DOI: <http://suang.com.ar/web/wp-content/uploads/2009/04/el-mito-en-gpos-etnicos-tartagal2.pdf>

Fragmentos de texto guaraní

Palabras guaraníes

Perfección, buenaventura: *agujyé*

Decir: *e*

Dáviva recíproca: *jopói*

Alma: *xenëe*

Amor (recíproco): *mborayhu*

Boca: *xejurú*

Bonito, belleza: *porã*

Cuerpo: *xeretë*

Dios de las aguas, el trueno el rayo: *tupá*

Habla: *xearu*

Modo de ser o cultura: *teko; ñande reko*: nuestro modo de ser o cultura. *Tekoha*: desarrollo humano

Nuestro Padre último primero: *Ñamandú*

Nuestro Padre: *Nbanderú*

Palabra-Dios: *Ñelë*

Palabra: *Ñé'eng*

Tierra sin mal: *Yy mara ey*

Venganza y precio: *tepy*

Entrada de *agujyé* en el *Tesoro de la lengua guaraní* de Ruiz de Montoya (p. 60)

Vencer, ganar, sujetar, conquistar, acabar, perfeccionar, humillarse, rendirse, sazonar, dar fin. *Chébo agujyé*, me venció, & c. *Ambo agujyé*, *ñembo cáráyta*, ganarle el juego .1. *Ñembo caraitápe*. *Añembo agujyé*, *ucá*, me doy por vencido, me dejé vencer. *Che agujyé chupé*, me rendí a él. *Che agujyé yépe ychupéandaroyáyyñiró chébe*, aunque me rendí, o humille a él, con todo eso no me quiso perdonar. Y *agujyé ímá*, ya está vencido, y ya está acabada la obra. *Amboagujyécherecóíi* (ileg.) vencer sus pasiones, *Pendecóíi pemboagujyétey*, vuestras pasiones os vencen. *Pembó agujyecatupendecó ai cuéra*, venced vuestras pasiones. *Ambo agujyé cherémbiapó*, di fin a mi obra. *Abé rembiapó cuéra ambo agujyecatu*, perfeccione su obra. *Yyagujyé ímá tembiú*, está sazonada la comida, *Yyágujyé ímá iba*, la fruta está ya sazonada. *Ndeí oagujyehápe iángé*, aún no está en sazón. *Añembó agujyé hemímbotarupé*, me sometí a su voluntad.¹¹

El origen

I:

Nuestro Primer Padre, el Absoluto,
surgió en medio de las tinieblas primigenias.

Fuente: Cadogan, 1965, p. 51.

El tiempo-espacio primitivo y el aquí-ahora

VIII:

El viento originario en que existió nuestro Padre se vuelve a alcanzar.
cada vez que se llega al resurgimiento del tiempo-espacio primitivo.

Fuente: Cadogan, 1965, p. 53.

¹¹ No reproducimos los distintos diacríticos ni el español del siglo XVI. Transcribimos *agujyé*.

La creación del lenguaje

El lenguaje guaraní es divino-humano y en la gnoseología es anterior al conocimiento de las cosas:

II

Habiéndose erguido (asumido la forma humana)
de la sabiduría contenida en su propia divinidad,
y en virtud de su sabiduría creadora,
concibió el origen del lenguaje humano.
De la sabiduría contenida en su propia divinidad,
y en virtud de su sabiduría creadora,
creó nuestro padre el fundamento del lenguaje humano
e hizo que formara parte de su propia divinidad
Antes de existir la tierra,
En medio de las tinieblas primigenias,
antes de tenerse conocimiento de las cosas
creó aquello que sería el fundamento del lenguaje humano
e hizo el verdadero Primer Padre Ñamandú
que formara parte de su propia divinidad

Fuente: Cadogan, 1965, p. 54.

Los himnos sagrados

En el sentipensar del lenguaje guaraní, el amor (la emoción) es ingrediente previo para la aparición del lenguaje y luego el primer himno.

IV

Habiendo creado el fundamento del lenguaje humano,
habiendo creado una pequeña porción de amor,
de la sabiduría contenida en su propia divinidad,
y en virtud de su sabiduría creadora,
el origen de un solo himno sagrado lo creó en su soledad
Antes de existir la tierra,
en medio de las tinieblas originarias,
antes de conocerse las cosas,
creo en su soledad (para sí mismo) el origen de un himno sagrado.

Fuente: Cadogan, 1965, p. 55.

La creación del ser humano-divino

Para que el alma y esencia de la palabra divina lleguen, intermedian los dioses desombligados. Para formar un ser en el cual depositar el lenguaje, la divinidad, el amor y los cantos sagrados, crea a los cuatro dioses que no tienen ombligo y a sus respectivas consortes, que en el futuro enviarán a la tierra el alma de los hombres, que son creados en este canto:

V

Habiendo creado, en su soledad, el fundamento del lenguaje humano;
Habiendo creado, en su soledad, una pequeña porción de amor;
Habiendo creado, en su soledad, un corto himno sagrado,
Reflexionó profundamente sobre a quien hacer partícipe del fundamento del
lenguaje humano

se reflexionó profundamente del pequeño amor (al prójimo);

se reflexionó profundamente de las series de palabra
que componían el himno sagrado

Habiendo reflexionado profundamente,
de la sabiduría contenida en su propia divinidad,
y en virtud de su sabiduría creadora,
creó a quienes serían compañeros de su divinidad.

...

Habiendo reflexionado profundamente, de la sabiduría contenida en su propia
divinidad,

y en virtud de su sabiduría creadora,
creó a los *Ñamandu* de corazón valeroso,
los creó simultáneamente con el reflejo de su sabiduría (el sol)

...

Después de la destrucción de la primera tierra,
“...inspiró a los verdaderos padres de las palabras almas
el himno sagrado para que lo enviaran a la tierra”

Fuente: Cadogan, 1965, pp. 55, 56, 57, 58.

La neblina fuente de la palabra inspirada

...después de estas cosas, dijo a *Jakaira Ru Ete*:

–Bien, tú vigilarás la fuente de la neblina que engendra las palabras inspiradas. Aquello que yo concebí en mi soledad, haz que lo vigilen tus hijos los *Jakaira* de corazón grande.

En virtud de ello que se llamen Dueños de la neblina de las palabras inspiradas.

Fuente: Cadogan, 1965, pp. 61-62. Todos los textos transcritos remiten al grupo *mbyáguarani*.

Sobre la creación, el poder del nombre y la palabra

EL ZORRO Y EL ÁRBOL. Cuando *Tunpá* (*Tupá*) creó a los hombres los puso en diferentes mundos. Había varios: de los animales, de las plantas, de las aguas, etc. En el mundo de los animales puso *Tunpá* una sola planta, era un árbol que contenía a todos los demás. En él crecían el mistol, el chaguar y el maíz, todos mezclados. Para cuidarlo puso al hombre-vizcacha¹².

El hombre-zorro vivía en otro de los mundos. A él le gustaba ese árbol y se lo quería llevar.

Le preguntó al hombre-vizcacha como se llamaba esa planta, cuando se lo dijo corrió donde vivía pero cuando llegó se había olvidado el nombre.

Volvió al mundo del vizcacha y le preguntó, regresó corriendo pero nuevamente no recordó el nombre.

Así pasó varias veces. Al final le preguntó al vizcacha y éste le dijo: Si tiene el *nombre* de las cosas, tiene a las cosas, entonces vas a ser el más poderoso.

Por eso se olvidaba el nombre del árbol.

Decidió entonces buscar una semilla y llevarla a su mundo, cuando la encontró la robó sin que él vizcacha se diera cuenta y llevándola donde vivía la plantó y tuvo un árbol igual al del otro mundo.

El hombre-zorro volvió donde vivía el vizcacha para robar otros nombres. Mientras él no estaba llegaron los hombres esqueletos y comieron todas las frutas del árbol. Como no tenían carne las semillas caían al suelo e iban creciendo nuevas plantas, así aparecieron el mistol, el algarrobo y todos los árboles que dan frutos.

Luego llegó el Rey de los Pájaros con todas las aves para comer el resto de las frutas.

Cuando volvió el zorro encontró los restos de su árbol. Decidió entonces quitarle el poder al Rey. Se hizo el muerto, los insectos venían a picarlo pero él no se movía. Cuando el Rey se convenció que estaba muerto bajó para comerlo pero el zorro lo agarró y le dijo que le entregara el poder que estaba en un juego.

¹² Hombre-roedor.

El Rey de los Pájaros le enseñó entonces el juego que hace llover y que hace crecer las plantas. El zorro jugaba con los otros animales. Cuando se cansó hizo crecer de nuevo a todas las frutas. Quiso tomar la más grande de éstas pero la fruta era muy pesada, le cayó encima y lo mató.

Desde entonces hay árboles diferentes en todos los mundos.

Tomado de: Jorge Oliva, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, julio 2007.

El camino de los dioses

El *jeguata* es muy importante para nosotros, hace parte del *nhanderekó* (nuestro modo de ser). Cuando acontece alguna cosa, muere un hijo, en el campamento, viene la tristeza y hace el corazón pesado, *teko axy* [es una existencia imperfecta]. Entonces pega el *petynguá* [caximbo] y espera. Espera venir el sueño, el *karai* o otro sueña, y en el sueño llega el consejo de *Nhānderú*. Ve por aquí, por allá, *jeguata porã*, entonces el corazón es más leve. *Nhānderú* muestra el camino y cada uno anda diferente, por el sueño vas sabiendo el camino por donde tienes que pasar.

Fuente: Santiago Franco, en Souza Pradella, 2009, p. 105.



Figura 20. *Itapejá* y palmera *pindó*
Fuente primaria: Luis Gustavo Souza Pradella



Figura 21. Mapa del tupí-guaraní y grupos lingüísticos vecinos

Fuente: http://www.proel.org/index.php?pagina=mundo/amerindia/ecuatorial/kariri_tupi/tupi_guarani (14.05.12)

Capítulo 12

Srakisuam: cura, palabra y mando en el sentipensar mapuche del territorio

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras

De los hoy llamados mapuches, llegados al sur-centro de Chile en el primer milenio de la era cristiana (rastreándose continuidades culturales desde el siglo V *e.c.*), se ignora el origen preciso. Son conocidos colonialmente como “araucanos”, de acuerdo al nombre que le asignaron los españoles (derivado de la palabra originaria quechua *aucca*, “enemigos” y no como dice el Padre Rosales, de *ragco*, “agua arcillosa o gredosa” –Barros, 2014, p. 80–). Parecen tener antecedente en las culturas Bato (860 *a. ec.*- 800 *e.c.*), El Vergel (1100-1500 *e.c.*), Llolleo (200-700 *e.c.*) y Pitrén (cultivadores de maíz y papa en el 600 *e.c.*). (Ardila y Politis, 1989 y otros).

La filosofía, el sentipensar mapuche, además de ser importante en sí, lo es porque los ahora mapuches representan uno de los grupos étnicos más numerosos en Amerindia (INE, 2002). Constituían, en 2002, el 87.3% de la población originaria del centro-sur de Chile, lo que da un total de 604,349 personas, según datos oficiales. Cientos de miles han sido suprimidos estadísticamente pero es posible que alcancen en realidad el millón 400 mil o más en Chile, además de los que habitan en Argentina, donde se reconoce de manera oficial la existencia de algo más de cien mil mapuches (ECPI, 2004, señala la existencia de 76,423 mapuches en Chubut, Neuquén, Río Negro, Santa Cruz y Tierra del Fuego). Su lengua, *mapudungun*, no es oficialmente reconocida. En su cuenta actual se consideran grupos que fueron históricamente absorbidos por los araucanos, como los situados en el sur patagónico (Casamiquela, 1996).

La base mapuche era la familia consanguínea, originalmente matriarcal y en proceso de cambio ya a la llegada española, pero de tótem y filiación materna todavía en el siglo XVIII. La agrupación mapuche pasaba del *levo* o *lof* (grupo tótem, equivalente del *rebue*), a la unión de nueve de estos grupos (que formaban un *aillahue*) y luego a los *butalmapu* (zonas de guerra) que se agruparon en el enfrentamiento a los españoles. En el nivel político-militar se organizaban mediante la elección libre de un jefe para la guerra o *toqui* (San Martín, 1972); el *toqui* se elegía en asamblea de *loncos* (jefes de clan). En la guerra hacían esclavos, eventualmente

cortaban la cabeza del enemigo y se reseña que llegaban a practicar la comida ritual del corazón.¹

Aunque algunas personas según sus linajes están llamados a asumir ciertos roles, la perspectiva política es compleja, se vincula con la familia, el linaje, el liderazgo comunitario, los antepasados y las divinidades.

La libertad mapuche de una sociedad de guerreros libres no era acotada por ninguna autoridad represiva, salvo la dirección de los líderes y de los *toquis*, como autoridades reconocidas de respeto, no ligadas a procesos de dominio económico y que además debían trabajar (“...y si el cacique no trabaja no lo come”, Rosales, 1969, publicado en 1877-78, original de 1674, p. 136). En esta filosofía política, los caciques estaban, por el contrario, obligados a la generosidad. La dirigencia de la guerra por el *nguentoqui* era electa de común acuerdo y sólo de forma temporal.

Toqui es también el hacha simbólica utilizada exclusivamente por los caciques. Elemento que se liga a la cultura polinésica. Dice Espósito (2003, p. 310):

Es fabricada con una piedra muy dura y compacta que le permite tener un filo importante. Los *toquis* utilizados para las batallas presentan ilustraciones labradas y ornamentos complementarios. Se cree que la piedra tiene cierta relación con los aerolitos que provienen del cielo. El hacha como insignia representa el poder, pero también es considerada un amuleto contra maldiciones y desgracias. En ocasiones, puede suceder que el *toqui* sea maldecido y se eche en contra de su dueño. El *toqui* también es empleado como instrumento curativo. La *machi* lo utiliza para pasar la parte suave del hacha por la zona enferma del convaleciente.

Pillañtoqui: hacha milagrosa que, después de una imploración, *Nguenechen* hace bajar del cielo para salvar a los mapuches de una situación peligrosa. El hacha posee, entre otras cualidades, la virtud de cortar de un solo hachazo los árboles más grandes y robustos.

En la guerra, los mapuches manejaban con maestría el arco corto. Representan una tenaz lucha anticolonial, desde la resistencia del veloz Lautaro (*Leftrarri*) y el conocido tormento del guerrero y *toqui* (jefe militar) *Kalljülíkan*, quien fuera empalado. La batalla por la autonomía y el territorio se prolonga al presente, in-

1 *Piuque* es el nombre del corazón. Según Espósito (2003), “los guerreros más valientes tenían un corazón privilegiado, sano y poderoso, capaz de influir de un modo decisivo en las batallas. Cuando moría un cacique valiente, su corazón era cortado en trozos y comido crudo para adquirir sus dotes de coraje y bravura”.

cluso contra Bachelet en 2010; en 2021 una mapuche dirige la Convención Constituyente.

En la paz cultivaban papa, maíz, calabaza, chile (ají), centeno y el cereal quinoa, de gran valor nutritivo². Celebraban un juego parecido al jockey occidental, juego de pelota y carreras. Conocían la alfarería, que era femenina, poseían un importante desarrollo textil y ceremonialmente empleaban grandes estatuas de madera. Disponían de un sistema de numeración para las diez unidades básicas y el millar (*waranka*), pudiéndose practicar en la lengua sumas y multiplicaciones (v. gr. $533 = kechu\ pataka\ küla\ mari\ küla: 5 \times 100 + 3 \times 10 + 3$), pero los mapuche carecían de símbolos numéricos propios y todo se hacía oralmente. Sus tejidos expresan una rica geometría y se ha afirmado que las figuras concéntricas en el tejido podrían sugerir la idea de infinito (Micelli y Crespo, 2001, p. 16).

En la vida diaria, el liderazgo chamánico y médico mapuche correspondía y corresponde, modificado, al *machi*, quien manejaba viajes místicos mediante la técnica del *keimin* (éxtasis) y podía dialogar con los muertos. Es de carácter individual y generalmente una mujer³. Antiguamente tenía propiedad masculino-femenina y dominio del fuego. Curiosamente, su inspiración recibía el nombre de *peumá*, el espíritu amigo. Manejaban entre otras técnicas la “hipnosis”, las infusiones, los amuletos y diversas fórmulas de cura, además de los cantos y el toque del tambor *kul-trún*. La *machitún* (curación) podía incluir estas posibilidades y el subir al palo del *Rehue* (véase adelante). No cualquiera era un *machi*, debía haber recibido en el espacio sagrado el impacto del *perrimontu* o *perrimontún* (de las premoniciones)⁴. En lo médico, los españoles reconocían además de la llamada hechicería —que descalificaban—, el manejo herbolario: de las plantas de *cori*, *quedanque*, el *lanco* para heridas, etcétera.⁵

Antaño dispersos por el territorio (*mapu*), los mapuches se concentraban en viviendas de varias formas llamadas *ruca* y compartían tierra comunal; en la construcción de la casa se celebraba y celebra la fiesta del *rucatun*. *Mapu* es claramente un centro filosófico: el vínculo con la tierra desde el nacimiento a la muerte, la ma-

2 Para esa población, ya que su ingesta por quienes carecen de la genética para procesarla adecuadamente no les permite beneficiarse de la quinoa en el mismo grado.

3 Cabrero indica que podía ser hombre o mujer, pero que antiguamente la encarnación ideal del *machi* requería hombres afeminados, homosexuales o hermafroditas.

4 Todas aquellas situaciones (curaciones, estados del tiempo, maldiciones, etcétera) que se producen sin la intervención de una *machi* o un brujo. Son los considerados “milagros” (Espósito, 2003). La *machi*, el *ngenpin* (el orador, “el dueño de las palabras”) y el *lonco* son los personajes principales de la religión mapuche: cura, palabra y mando.

5 Véase *Complejidad religiosa y cosmogónica del pueblo araucano*.

dre naturaleza, los territorios sagrados y espirituales, su lugar en el eje del mundo, los “mundos” y los espíritus que los habitan, la liga con el decir, etcétera.

El Padre Rosales (1969) explicaba territorialmente la resistencia histórica primera mapuche como producto de la geografía, de la inexistencia de ciudades y de su señalada organización social en grupos libres agrupados en clanes (*levos* o *rehues*) de familias ligadas a un tótem y a un dirigente hereditario (*lonco*):

Jamás quisieron admitir Rey, ni gobernador, ni justicia de su propia nación, prevaleciendo siempre entre ellos la voz de la libertad, y no sufriendo su impaciente natural sujeción alguna. Por esto tiró cada uno por su camino, o cada familia y parentela por el suyo, eligiendo cada uno entre todos al más digno o al más anciano para que los gobernase, a quien se sujetan los demás sin imperio, opresión ni vasallaje. Y de aquí tuvieron origen sus caciques, que son sus señores, a quienes reconocen como cabeza de linaje, sin pagarles pecho, ni darles más obediencia que la del respeto de parientes (p. 117).

El pensamiento mapuche o mapuche rakiduum (Salas 2009) o *kimvn* (Loncon 2019), está íntimamente vinculado con la lengua (*mapudungun*, *mapuzugun*), con los saberes (*kimün*) de la cultura como modo auténtico de vida (*mapu mogen*) y con el sistema de significaciones, valores y prácticas culturales (*admapu*). Así, el sentipensar mapuche está ligado al mundo de vida y a las normas (*normogen*). Para Díaz (2007, p. 477), la partícula *ad-*, en *admapu* indica:

relación a: rostro o cara de las cosas, costumbre, dirección, hacia donde se mira, belleza, composición, calidad de la relación con otra persona, identidad. Al ponerla junto a la palabra “*mapu*” se puede decir que es la manera propia en que el mapuche aprecia la realidad, a partir de su ser de esta tierra, el rostro que él ve en ella, la calidad y la forma en que la gente debe tratarse, en resumen es una palabra que designa la propia cultura.

El ser mapuche no simplemente “está en el mundo”, sino que “es parte del mundo”, de “la tierra habitada por los *che*” (los humanos), que corresponde a los puntos cardinales. En su concepción originaria del espacio aparece la ética: el bien es procedente del sur y del oriente, y el mal del norte y del occidente. Los señores del sur eran los dueños de la sabiduría, *gillan*; al oeste se encontraban los muer-

tos; el norte era temido por sus demonios; y en el oriente residían los señores de la fuerza *nwen*, de la vida y de la salud⁶.

La tierra corresponde a siete plataformas cuadradas, como siete tierras o territorios superpuestos que integran también lo ético, el equilibrio bien-mal⁷:

- un cielo (*wenu mapu*, residencia de dioses, espíritus benéficos, auxiliares y de los antepasados), la tierra de arriba, dividida en cuatro territorios del bien (*meli ñon wenu*):
 - el cuarto *meli ñon* o *ñom*,
 - el tercero *kele ñom*,
 - el segundo *epu ñom*,
 - y el primero *kiñe ñom*;
- el lugar sobrenatural del mal, intermedio arriba entre nubes y tierra *anka-wenu* habitado por *wekufu* o *weküfe* (espíritus maléficos);
- la tierra natural (*mapu*) donde residen los humanos, las sombras, el bien y el mal, espíritus malignos y *ngen* dueños de la naturaleza silvestre, afectando la conducta de la humanidad;
- y por último el inframundo *minche mapu*, la tierra de abajo, del mal, de seres sobrenaturales, de los enanos malignos *Lafrache*.

En estos planos se integran el ser humano (*che*) y el kosmos (*mapu*, también “tierra”, “territorio”; *ñuke mapu*: “madre tierra”) en tanto naturaleza y metanaturaleza (*wenu mapu*); los mapuches son “gente de la tierra”. En ellos lo espiritual, lo sobrenatural y lo material se relacionan, no hay ruptura. Además, según la kosmo-percepción mapuche (*srakisuum*⁸) todo el mundo que los rodea, *Wallontu Mapu*, es sagrado por ser tierra de los ancestros (Bentué, Antonio, 2003).

En estos territorios trascendentes, en la concepción histórica mapuche la muerte era un viaje del *am* (equivalente de “alma”) al otro lado del océano, aunque se considera que su *alwe* (espíritu) permanecía un tiempo cerca de donde vivió hasta irse a otras regiones en calidad de *pilli* (o *pulli*), en cuyo tránsito podía ser presa de brujerías (envidias, celos, enfermedades) por los *kalku* (espíritus malignos).⁹

6 Cabrero, 1992, p. 785.

7 Salas Astráin (2009) refiere solo a cuatro niveles del mundo: dos de arriba del *wenamapu* (*wente wenu mapu* y *ragiñ wenumapu*) y dos terrestres del *mapu* (*naq mapu* y *minche mapu*), con sus seres y modos de ser en la ontología.

8 También se escribe *rakisuum*.

9 Mocha es el “nombre de una isla del Pacífico ubicada frente a las costas chilenas. Según la mitología, allí se realiza el traslado al País de las Tinieblas o al *Ngullchemaibue* (lugar en occidente para la reunión de la gente). Antes de salir, se debe pagar el pasaje a una de las viejas *trempulcabue*” (Espósito, 2003, p.310).

Y un espíritu o poder múltiple, *Pillán* (al parecer de *pili*, *pulli*) se asocia al fuego, el rayo, el volcán y las desgracias. Los cuerpos, en la perspectiva mapuche, pueden ser ocupados. El cuerpo de un cadáver se abría a los tres días y se le sacaban las vísceras.¹⁰

En la kosmopercepción mapuche (*srakisuum*), los desencarnados también se ligan al territorio: los guerreros ascienden al cielo y forman nubes que participan en las batallas; los fundadores de linajes ocupan las cumbres de las montañas o volcanes, se vuelven aves o estrellas, o bien insectos como la mosca azul. Cada estrella corresponde a un alma antepasada que observa y protege a los mapuche. El concepto de *antiipaiñamcu* supone que “las almas de los muertos encarnan en águilas venidas del Sol, que, de tanto en tanto, se acercan a sus familiares para comunicarle algún suceso venidero” (Espósito, 2003, p.302). Y los *ailen mulelo* son los fuegos fatuos, asociados a las almas en pena.

En lo ordinario, los mapuches se encontraban por lo general dispersos por el territorio (*mapu*), se concentraban en viviendas de varias formas llamadas *ruca* y compartían tierra comunal; en la construcción de la casa se celebraba y celebra la fiesta del *rucatun*.

Como en otros casos de Amerindia, entre los mapuches se considera en la concepción del ser humano el cuerpo, la mente y el espíritu. El mapuche concibe la persona en devenir, en proceso dinámico de ser (*chegen*). Se rige por el ideal ético del hombre de bien, ligado a la norma comunitaria del *che* en *mapu*: *admapu*. El bien vivir (*keime felen*) y la persona sabia (*keimche*) se asocia a la comunidad y a una filosofía política horizontal bajo principios equiparables a la igualdad, reciprocidad, redistribución y horizontalidad.

La noción divina suprema se asocia hoy con “el que gobierna a la gente”: *Ngünechen* (*Ngenechen*), ligado a la abundancia y a la prosperidad. Pero el creador del universo mapuche es *Ngenamapu*.¹¹ La raíz *ngen* se asocia a los distintos “espíritus” que expresan la relación con el territorio: los dueños de la tierra (*ngen-mapu*), de la montaña (*ngen-winkul*), del agua (*ngen-ko*), de la piedra (*ngen-kurra*). La selva mapuche estaba poblada de diversos seres sobrenaturales fantásticos, maléficos y benéficos, incluidos los fenómenos, como el *meulen* (remolino de polvo) –Esteve, 1946.

Los mapuche creían en el sol, aunque no con la centralidad inca; era representado por un ave de dos cabezas¹² y se le pedía en ceremonias subiendo en la llanura a un palo alto de canelo (*foye*), en una práctica similar a muchas otras culturas

10 Cabrera, 1992, p. 784-785. Los mapuche creen en la resurrección: *Unñolibuetun*.

11 Se discute sobre la probable inexistencia de un dios supremo previo a la colonialidad.

12 *Mañke*, el cóndor andino con alas de tres metros, representa los Andes. (Rossi *et al*, 2003)

amerindias desde el norte. El *ngillathun* (fiesta del futuro) o ruego en la ceremonia de consagración de la tierra, se celebra preferentemente cada cuatro años. El lugar elegido para la celebración ritual, *ngillatubue*, tenía como centro el *ilangi*, se colocaba en el sitio un tronco de árbol con una cara antropomorfa esculpida en su parte superior (*Rebue*) y recubierto de ramas de canelo. Se pedía por la fecundidad y se daba gracias. Se tomaban bebidas, se cantaba y se tocaba el instrumento llamado *kultrún*¹³, instrumento de membrana, tallado abajo con los cuatro puntos cardinales y arriba con cuatro astros, con diseños distintos en cada región.

El *kultrún*, antes usado solo por quien fuese *machi*, es un símbolo mayor de la kosmopercepción mapuche (*srakisuanam*) y representa también elementos del territorio: lo invisible, abstracto que concentra lo positivo (*auenu mapu*); lo visible y palpable en torno al espacio humano (*nag mapu*); y lo negativo bajo la tierra, desconocido (*minche mapu*). Los puntos cardinales en la base del tambor expresan el equilibrio entre las fuerzas del mal y del bien.¹⁴

El *Rebue* es mediador con *Nidol-Ngenechen*, cuya cara se tallaba en la parte superior del tronco. En la parte anterior están tallados siete peldaños (los siete *mapu*), un microkosmos, porque el *Rebue*, como signo sagrado, es un “*axis mundi*” —eje del mundo— que conecta la tierra (*mapu*) con los cielos arriba (*wenu*) y lo subterráneo (*minche mapu*), según la estructura del kosmos antes delineada. Dice Bentué (2003, p. 248):

Asimismo, la sacralización del espacio, buscada tanto a través del *Ngillathun* como del *Machithun*, se encuentra también en la misma estructura geográfica del pueblo mapuche, conectando los cuatro grupos mapuches de acuerdo a los cuatro puntos cardinales y a los 16 *pillanes* (o poderes volcánicos) simbólicamente distribuidos en: *Picu* (4 *pillanes* del Norte: *picunches*), *Huilli* (4 *pillanes* del Sur: *huiliches*), *Puel* (4 *pillanes* de Oriente: *puelches*) y *lafkén* (4 *pillanes* de Occidente: *lafkenches*).

En la constitución ético-política-retórica mapuche, se supone el respeto a los otros (*keawiin*) y al territorio (*mapu*), reproducido a través de los consejos morales sabios (*güilamtugun*) y los *epew*. Se destacan cuatro virtudes compartidas con el cóndor: la sabiduría (*kim*, *kimche*), la justicia-rectitud y cariño (*nor*), la bondad-bienestar (*keum*, *keumeche*) y la disciplina-fortaleza espiritual (*nepen*): “permiten al ser

¹³ Los mapuches cuentan con varios instrumentos musicales originarios (*pifilka*, *trutruka*, etc.), algunos de ellos expresamente empleados en los ritos mágicos, como la *wada* (sonajero chamánico).

¹⁴ <http://www.bariloche.com.ar/museo/MAPU.HTM>, recuperado el 6 de abril 2014

humano estar en presente con la naturaleza, con la comunidad, con el otro, o con los espíritus; es decir siempre prestar atención a la tierra, a la persona, así es el ser mapuche ‘gente de la tierra’, tal cual” (Loncon 2019).

La virtud, la estructura del mundo ya descrita y la existencia mapuche se ligan en el *Decir*. Así, “si un varón falla a su palabra, algo se altera en el cielo intermedio, el *ankamapu*, que hace que una porción de fuerzas rebeldes y en desorden (*wekuŋe*), modifiquen negativamente el destino del universo” (Mora, 1991, p. VI). Igualmente,

...si una mujer no pensó positivamente de su marido, esa energía recorre los laberintos más estrechos del subsuelo, del *minchemapu*, y se traduce en derrota en la guerra, en cansancio del caballo, en fracaso económico de una transacción o negocio o enfermedad de sus miembros o del cuerpo de su cónyugue (Mora, 1991: VII, en Brower, 2009, p. 48).

El *decir*, el sentipensar del lenguaje mapuche comprende al mundo animal, natural y sobrenatural. Tiene consecuencias en los distintos *mapu* y en la salud. El mapuche presenta una centralidad del mito y del conocimiento narrativo, refracta la importancia del acontecimiento único, así como la concepción integral del mundo donde intuición, subjetividad y existencia se imbrican. Desde el nombre (*iii*), cada uno se integra de acuerdo al carácter y al linaje, ligado al territorio,¹⁵ a la “naturaleza” (*nūke mapu*). Cada mapuche se vincula al territorio desde la palabra que lo nombra hasta que regresa a la tierra en la muerte.

De modo que el *mapuche rakiduum* o pensamiento mapuche supone una gran complejidad y detalle en su explicación de la existencia, de la resurrección. Elabora su concepción de la tierra y del agua, de los niveles del mundo, de los puntos cardinales, del carácter fundamental de las montañas, de las fuerzas opositivas (*Tenten* –el crecer– y *Caicai* –el enemigo–). Concibe mitológicamente la evolución y la relación con otras especies. Cuenta con una compleja concepción sociopolítica que parte de *Lituche*, la pareja “principio de la generación de los hombres”, de la organización democrática electiva desde el clan y supone la libertad, así como la comunalidad profundas. Conoce las cuentas aritméticas, sacraliza el número 4 y construye una rica geometría. La filosofía de la palabra es también fundamental, con su consideración trascendente del nombre. Su retórica y ética exalta las virtudes del condor, a las personas sabias, así como la generosidad y abundancia de los líderes que son temporales en un territorio de igualdad, reciprocidad, redistribución y ho-

¹⁵ <http://www.futawillimapu.org/pub/2012/RNR2012/G01.pdf>, p. 1

rizontalidad, respetando a la tierra y a los otros. Hay una profunda idea del buen vivir conforme a la cultura, en forma auténtica. Una filosofía, *srakisuum*, que profundiza en el poder, la salud y la palabra, en el territorio.

Lecturas recomendadas

- Bentué, A. (2003). Concepción del Espacio Sagrado en algunas religiones no cristianas. *Teología y Vida*, Vol. XLIV, pp. 235-249.
- Rosales, D. (manuscrito original de 1674). *Historia General de el Reino de Chile, Flandes Indiano*. Publicado por primera vez en 1877 por Benjamín Vicuña Mackenna. Edición de Calderón, Alfonso. P. (1969). *Diego de Rosales, Historia General de el Reino de Chile, Flandes Indiano*, colec. Escritores Coloniales de Chile. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- San Martín Ferrari, H. (1972, orig. 1915). *Los araucanos*. Santiago de Chile: Ed. Nacional Quimanto Ltd.

Otras referencias

- Ardila, G. y G. Politis. (1989). Nuevos datos para un viejo problema: investigación y discusiones en torno del poblamiento de América del Sur. *Boletín del Museo del Oro*, N° 23, pp. 3-45.
- Asociación Indígena Cuifi Püñeñ. *Rescatando Nuestras Raíces. Guía N° 1 "Tnche nien kiñe üü"*. En <http://www.futawillimapu.org/pub/2012/RNR2012/G01.pdf>
Recuperado el 1° de marzo 2016.
- Barros Arana, D. (2014). Historia general de Chile I. Recuperado el 1° de agosto 2016 en *Red Ediciones*, www.lingkua-digital.com
- Brower, J. (2009). Reflexiones preliminares para la proposición de una lógica informal mitocéntrica y su relación con la cosmovisión indígena. *Revista de Antropología Experimental*, pp. 37-54.
- Casamiquela, R. (1996). *Patagonie, une tempete d'imaginaire* (Patagonia, una tempestad de la imaginación). Francia: Ed. Autrement.
- Cabrero, L. (1992). Complejidad religiosa y cosmogónica del pueblo araucano. *Anales del Seminario de Metafísica*, N° extra, Homenaje a S. Rábade. Ed. Complutense. Recuperado de revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/download/ASEM92922207
- Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000) –historia, corrientes, temas, filósofos*. Siglo XXI/Crefal: México.
- ECPI. (2004). *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI)*. Argentina.

- Espósito, M. (2003). *Diccionario Mapuche mapuche-español / español-mapuche; personajes de la mitología; toponimia indígena de la Patagonia; nombre propios del pueblo mapuche; leyendas*. Chile: Editorial Guadál S.A.
- Esteve, F. (1946). *Descubrimiento y conquista de Chile*. Barcelona: Salvat.
- Instituto Nacional de Estadísticas (INE), Programa Orígenes (MIDEPLAN / BID). 2002. *Estadísticas Sociales de los pueblos indígenas en Chile Censo 2002*. Santiago de Chile: INE, MIDEPLAN.
- Loncon, Elisa. (2019). Una aproximación al tiempo, el pensamiento filosófico y la lengua mapuche. *Árboles y Rizomas*, vol I (2).
- Micelli, M. L. y Crespo, C. R. (2011). “La Geometría Entretejada”. *Revista Latinoamericana de Etnomatemática*, vol. 4 (1): 4-20. Colombia: Red Latinoamericana de Etnomatemática.
- Salas A. (2009). *El pensamiento mapuche*. En Dussel, E., Mendieta E. y Bohórquez, C. (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000) –historia, corrientes, temas, filósofos* (pp. 41-46). México: Siglo XXI/Crefal.

Fragmentos de texto mapuche

Algunas palabras con mapu en *mapudungun*

- *Ad-mapu*: sistema de significaciones, valores y prácticas culturales. La manera propia en que el mapuche aprecia la realidad, a partir de su ser de esta tierra, el rostro que él ve en ella, la calidad y la forma en que la gente debe tratarse, en resumen es una palabra que designa la propia cultura. Norma comunitaria del *che* en *mapu*.
- *Auenu mapu*: territorio de lo invisible, abstracto que concentra lo positivo
- *Butalmapu*: zona de guerra, término de la organización militar.
- *Mapu*: tierra, territorio.
- *Mapu mogen*: modo auténtico de vida.
- *Mapuche rakiduan*: pensamiento mapuche.
- *Mapuche*: persona, ser humano en *mapu*.
- *Mapudungun*: lengua de los mapuche.
- *Minche mapu*: territorio negativo, desconocido, inframundo, la tierra de abajo, del mal, de seres sobrenaturales, de los enanos *Laftrache*.
- *Nag mapu*: lo visible y palpable en torno al espacio humano.
- *Ngen-mapu*: dueños de la tierra.
- *Ngenamapu*: “el que gobierna a la gente”, divinidad.
- *Nuke mapu*: “madre tierra”, naturaleza.
- *Wallontu Mapu*: tierra sagrada de los ancestros, el mundo que nos rodea.
- *Wenu mapu*: cielo.

La generosidad del dirigente mapuche

Y así el modo de ordenar alguna cosa conveniente, para la paz o para la guerra es: juntando en su casa a los de su parentela y convidándolos a beber chicha y a comer, trátales de las conveniencias de la paz o de la guerra, y con gusto de todos y buena conformidad dispone lo que cada uno ha de hacer. Y es cosa tan asentada el haber de hacer estos convites a los parientes para tratar cualquier cosa, que en ninguna manera los llama ni los junta si no hay chicha y qué comer, y fuera cosa vergonzosa el juntarlos a secas y que le dieran en cara con ello y le dijeran que era un pobretón o un menguado y no hicieran caso de él (p. 136).

La organización nómada mapuche

No hacen las casas juntas ni en forma de pueblo, que de esto huyen con grande extremo (pues dicen que) los españoles los hallan más juntos para hacerles la guerra, por lo cual cada uno hace su casa en la montaña para tener en ella su guarida y defensa. Y esta es una de las dificultades que hay para conquistarlos; y la mayor que hay para doctrinar los que están de paz, porque los predicadores no los hallan en pueblos, ni en ciudades, ni los pueden juntar, sino que han de andar de casa en casa y de quebrada en quebrada predicándoles (p. 146).

En Rosales, Diego de (escrita 1674, publicada 1877-78). *Historia General del Reino de Chile*.

Las virtudes como propiedades transhumanas

Historia mapuche del *mañke* –cóndor andino– relatada por el poeta mapuche Lorenzo Aillapan (modificado de Rozzi *et al.*, 2003).

El cóndor o *mañke*¹⁶ es para la cultura mapuche el rey de las aves. Es un símbolo de la cordillera, al llevar además de su gran tamaño, los colores blanco y negro. El cóndor reúne las virtudes de ser *Kimche* o persona sabia, *Norche* o persona que ama la justicia, *Kiimeche* o persona bondadosa y *Newenche* persona poderosa o gobernante. Paradójicamente, el rey de las aves que abundaba en el territorio de los bosques australes y la Cordillera de los Andes en toda Sudamérica, donde es el

16 En otra parte del libro discutimos el carácter del ave sagrada andina en otros contextos culturales, en su referencia objetiva al águila harpía.

ave nacional de Colombia, Ecuador, Bolivia y Chile, se encuentra hoy amenazado de extinción.

Fuente: Rozzi, Ricardo. (2004). Implicaciones éticas de narrativas yaganes y mapuches sobre las aves de los bosques templados de Sudamérica Austral. En *Ornitología neotropical* 15 (suplemento), pp. 435-444.

La nominación como huella del sentipensar del lenguaje mapuche originario

Recogemos este relato por la lógica de la nominación: la importancia de la interpretación de los encantamientos de la naturaleza para dar nombres a los lugares de la tierra. Aunque los elementos del mito son obviamente coloniales, referidos a la “reducción” y al caballo.

De pronto, en uno de esos días lejanos en el lugar, surgió de las mentes de los más sabios abuelos, la idea preciosa de elegir al primer cacique para formar con él la primera reducción mapuche en medio de las montañas sin nombre. De inmediato, fue elegido por su sabiduría, por su valentía personal, un hombre que se llamaba Pedro Pitán como primer cacique de este lugar que aún permanecía sin nombre. Como era el tiempo de las apariciones extrañas en las montañas, siempre se solía ver animales o figuras humanas que se aparecían o se perdían en una quebrada, arroyuelo o río. Entonces el primer cacique don Pedro Pitán y el anciano Lemunao, salieron a caminar juntos por las orillas de un río en busca de un nombre para la reducción. Iban en silencio, cuando en las orillas de un raudal azulado del río, divisaron la primera aparición encantadora: un enorme y macizo caballo se les presentó, muy diferente a todos los demás caballos del lugar. Estaba con sus tusas que parecían de oro y las uñas de sus patas que parecían de acero. Ante los dos hombres de la historia, el hermoso caballo sacudía su linda cola amarilla como queriendo relinchar, mostraba su cabeza con los ojos intranquilos, hasta que luego se volvió hacia el raudal con lentitud y se introdujo a la profundidad de las aguas, desapareciendo allí para siempre.

Era un caballo encantado, dijo don Pedro Pitán a su acompañante Lemunao, el que con asombro aún en su rostro, respondió al cacique lo siguiente: “Así es, ‘Caballo Encantado’ o ‘Caballo de Agua’ se llamará nuestra reducción. En nuestra lengua será nombrada como ‘*Kawellu Wekufu* o *Kawellu Ko*’. Y de estas dos palabras será extraída la palabra ‘*Kawñiken*’ para que suene más corto y más fácil en la lengua”.

Fuente: Brower, Jorge. (2009). Reflexiones preliminares para la proposición de una lógica informal mitocéntrica y su relación con la cosmovisión indígena. *Revista de Antropología Experimental* 9, pp. 49-50.

Mito relatado por el Padre Rosales en el siglo XVII

1. Y es que tienen muy creído que cuando salió el mar y anegó la tierra antiguamente, sin saber cuando (porque no tienen serie de tiempos, ni cómputos de años), se escaparon algunos indios en las cimas de unos montes altos que se llaman *Tenten*, que los tienen por cosa sagrada.
2. Y en todas la provincias hay algún *Tenten* y cerro de grande veneración, por tener creído que en él se salvaron sus antepasados del diluvio general, y están a la mira para, si hubiere otro diluvio, acogerse a él para escapar de el peligro, persuadidos a que en él tienen su sagrado para la ocasión (...)
3. En la cumbre de cada uno de estos montes altos, llamados *Tenten*, dicen que habita una culebra de el mismo nombre (...) y que antes que saliese el mar les dijo lo que había de suceder, y que se acogiesen al sagrado de aquel monte, que en él se librarían y él los ampararía.
4. Mas que los indios no lo creyeron, trataron entre sí que si acaso sucedía la inundación que decía *Tenten*, unos se convertirían en ballenas, otros en peje espada, otros en lisas, otros en robalos, otros en atunes y otros pescados: que el *Tenten* les favorecería para eso: para que si saliesen de repente las aguas y no pudiesen llegar a la cumbre de el monte, se quedasen nadando sobre ella, transformados en peces (...).
5. Fingen también que había otra culebra en la tierra y en los lugares bajos, llamada *Caicai-Vilu*, otros dicen que en esos mismos cerros, y que esta era enemiga de la otra culebra *Tenten* y asimismo enemiga de los hombres, y para acabarlos hizo salir el mar, y con su inundación quiso cubrir y anegar el cerro *Tenten* y a la culebra de su nombre, y asimismo a los hombres que se acogiesen a su amparo y trepasen a su cumbre.
6. Y compitiendo las dos culebras *Tenten* y *Caicai*, esta hacía subir el mar y aquella hacía levantar el cerro de la tierra y sobrepujar al mar tanto cuanto se levantaban sus aguas.
7. Y que lo que sucedió a los indios, cuando el mar comenzó a salir e inundar la tierra, fue que todos a gran prisa se acogieron al *Tenten*, subiendo a porfía a lo alto y llevando cada uno consigo a sus hijos y mujeres y la comida que con la prisa y la turbación podían cargar.

8. Y unos les alcanzaba el agua a la raíz de el monte y a otros al medio, siendo muy pocos los que llegaron a salvarse a la cumbre. Y a los que alcanzó el agua les sucedió como lo habían trazado, que se convirtieron en peces y se conservaron nadando en las aguas, unos transformados en ballenas, otros en lisas, otros en robalos, otros en atunes y otros en diferentes peces.

9. Y de estas transformaciones fingieron algunos en peñas, diciendo que porque no los llevasen las corrientes de las aguas, se habían muchos convertido en peñas por su voluntad y con ayuda de *Tenten*.

10. Y en confirmación de esto muestran en Chiloé una peña que tiene figura de mujer con sus hijos a cuestras y otros a los lados (n.) Y tienen muy creído que aquella mujer en el diluvio, no pudiendo llegar a la cumbre de el *Tenten*, le pidió transformarse en piedra con sus hijos porque no la llevasen las corrientes, y que hasta ahora se quedó allí convertida en piedra.

11. Y de los que se transformaron en peces dicen que, pasada la inundación o diluvio, salían de el mar a comunicar con las mujeres que iban a pescar o coger marisco, y particularmente acariciaban a las doncellas, engendrando hijos en ellas; y que de ahí proceden los linajes que hay entre ellos de indios que tienen nombres de peces, porque muchos linajes llevan nombres de ballenas, lobos marinos, lisas y otros peces.

12. Y ayúdanles a creer que sus antepasados se transformaron en peces, el haber visto en estas costas del mar de Chile en muchas ocasiones sirenas, que han salido a las playas con rostro y pechos de mujer, y algunas con hijos en los brazos.

13. Asentadas estas transformaciones y soñado diluvio, queda la dificultad de cómo se conservaron los hombres y los animales, a lo cual dicen que los animales tuvieron más instinto que los hombres, y conociendo mejor los tiempos y las mudanzas, y que conociendo la inundación general, se subieron con presteza al *Tenten* y se escaparon de las aguas en su cumbre, llegando a ella más presto que los hombres, que por incrédulos fueron pocos los que se salvaron en la cumbre del *Tenten*. Y que de estos murieron los más, abrazados del sol.

14. Porque como fingen que las dos culebras, *Caicai* y *Tenten*, eran enemigas, y que *Caicai* hizo salir las aguas del mar para que, sobrepujando a los montes, anegasen a los hombres y al monte *Tenten* y a su culebra, que los favorecía, y que *Tenten* para mostrar su poder y que ni el mar le podía inundar ni sobrepujar con sus aguas se iba suspendiendo y levantando sobre ellas.

15. Y que en esta competencia la culebra, que era el Demonio, diciendo *Caicai* hacia crecer más y más las aguas, y de ahí tomó el nombre *Caicai*, y la otra culebra, que era como cosa divina que amparaba a los hombres y a los animales en lo alto

su monte, diciendo *Tenten* hacía que el monte se suspendiese sobre las aguas, y en esta porfía subió tanto que llegó hasta el sol.

16. Los hombres que estaban en el *Tenten* se abrasaban con sus ardores, y aunque se cubrían con callanas y tiestos, la fuerza del sol, por estar tan cercanos a él les quito a muchos la vida y peló a otros, y de ahí dicen que proceden los calvos. Y que últimamente el hambre los apretó de suerte que se comían unos a otros. Y solamente atendieron a conservar algunos animales de cada especie para que multiplicasen, y algunas semillas para sembrar.

17. En el número de hombres que se conservaron en el diluvio hay entre los indios de Chile grande variedad, que no puede faltar entre tantos desvaríos. Porque unos dicen que se conservaron en el *Tenten* dos hombres y dos mujeres con sus hijos. Otros, que un hombre solo y una mujer, a quienes llaman *Llituche*, que quiere decir en su lengua “Principio de la generación de los hombres”, sean dos o cuatro con sus hijos.

18. A estos les dijo el *Tenten* que para aplacar su enojo y el *Caicai*, señor del mar, que sacrificaran uno de sus hijos y, descuartizándole en cuatro partes, las echasen al mar, para que las comiesen los reyes de los peces y las sirenas, y se serenase el mar. Y que haciéndolo así, se fueron disminuyendo las aguas y volviendo a bajar el mar. Y al paso que las aguas iban bajando, a ese paso iba también bajando el monte *Tenten*, hasta que se asentó en su propio lugar.

19. Y diciendo entonces la culebra: *Tenten*, quedaron ella y el monte con ese nombre de *Tenten*, célebre y de grande religión ente los indios. Que como a miserables ha tenido engañados esta astuta culebra, que engañó a nuestros primeros padres en el Paraíso”.

El mito, afirma Díaz (2007), revela un conflicto cósmico. La tierra (*mapu*) representa el orden. El agua (*ko*) remite a sus diferentes tipos, pero en el conflicto es agua telúrica, que impide la vida de la gente. El agua entre los mapuche se asocia a rituales de llevar la sangre del animal sacrificado al agua (al mar, en ocasiones), en un mal sueño hay que ir al agua a purificarse, mientras que el agua que fluye de la tierra indica un lugar sagrado.

Los nombres *Tenten* (*Treng-treng*¹⁷) y *Kai-Kai* indican al parecer “crecer” y “enemigo” (*kai-kai-filu* es lo negativo, brujería). En el sacrificio del hijo, las partes del desmembramiento remiten a un número sagrado: cuatro. En ese primer ruego o *ngillatun*, dice Díaz: “los sobrevivientes que hicieron el sacrificio son llamados ‘llituche’, que como se señala en el propio relato de Rosales significa ‘principio de la generación de los hombres’”.

17 Entre los *chónék* (tehuelches) Chaltén es el cerro sagrado.

Tiempo y kosmología mapuche

El tiempo mapuche existe antes que el ser humano, se dice que primero estaba la tierra con sus cuatro partes vacía: *wenumapu* ‘tierra del arriba’ *ragin wenumapu* ‘tierra del medio’ *nagmapu* ‘tierra de abajo’ y *minche mapu* ‘tierra subterránea’. El fuego y el agua aparecieron por acción de las energías contrarias, del cielo cayeron energías positivas y negativas, llegaron a la tierra subterránea, y de allí salió el *pijan* ‘energía del volcán’, *waglen*, la estrella y el *xomu*, la nube y el agua, surgen en el *raginwenumapu*, la tierra intermedia. Estos, como el sol, la luna, los otros astros y otros fenómenos de la naturaleza como los truenos, son anteriores al ser humano. El ser humano surge por acción de *Kajiv wenu kuse*, ‘la mujer anciana sagrada del cielo’ (Loncon, Pacheco y Loncon 2019, en Loncón 2019).

Fuente: Díaz, J. F. (aceptado 2007). El mito de “Trengr-Trengr Kai-Kai” del pueblo mapuche. *Revista CUHSO*, vol. 14, (146): pp. 43-53.¹⁸

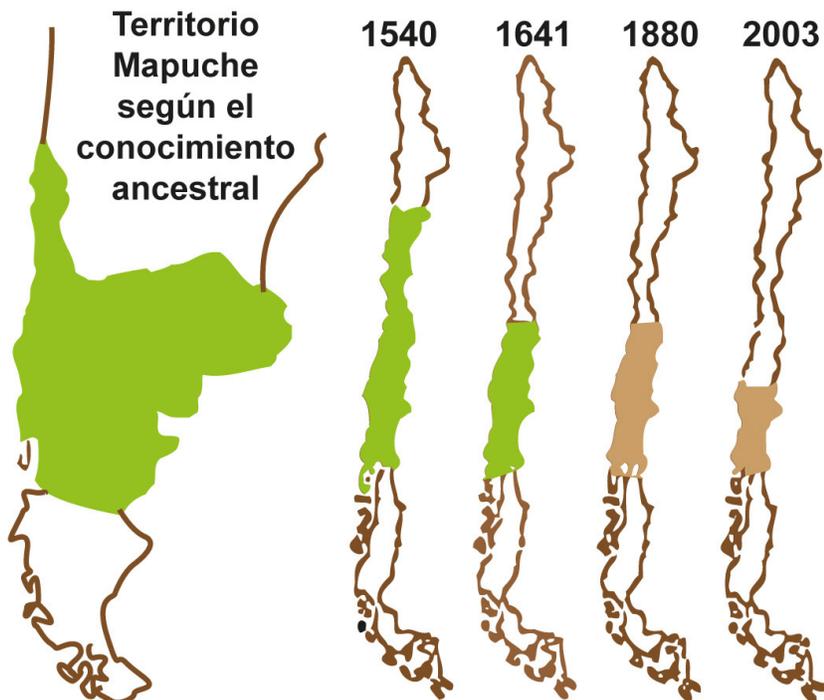


Figura 22. Mapa de la reducción del territorio mapuche (araucano)

Fuente primaria: <http://razaaraucana.blogspot.mx/2010/05/mapa.html>

Nota: la reducción territorial que se aprecia en los mapas muestra claramente el golpe inicial de la colonialidad, la estabilización del siglo XVII, y el segundo golpe debido al avance del capitalismo y del liberalismo desde la segunda mitad del siglo XIX; no es un proceso privativo de los mapuches, sino un ejemplo común de lo sucedido con numerosas etnias. El territorio fue reduciéndose del valle Illapel (1540), al río Bio Bio (1641 y 1880), llegando finalmente solo hasta Angol.

18 A partir de Rosales, D. (manuscrito original de 1674). *Historia General de el Reino de Chile, Flandes Indiano*. Publicado por primera vez en 1877 por Benjamín Vicuña Mackenna. Edición de Calderón, Alfonso. P. (1969). *Diego de Rosales, Historia General de el Reino de Chile, Flandes Indiano*, colec. Escritores Coloniales de Chile. Editorial Universitaria: Santiago de Chile, pp. 17 a 22. Recuperado el 10 de octubre 2012 en: http://repositoriodigital.uct.cl:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/478/CUHSO_0716-1557_03_2007_14_art5.pdf?sequence=1



Figura 23. Representación de *nge-nge*
La figura representa un par de ojos, que sirven para figurar el alma. Es notorio el simbolismo geométrico, así como las cruces superior e inferior (invertida).



Figura 24. Representación de *ngenumapu*
La figura simboliza el kosmos cuatripartito, el cielo, aspectos de la vida no terrenal. Fuente: diseño a partir de Micelli y Crespo, 2011.

Capítulo 13

El sentipensar patagónico: el pueblo de los *chónek* (tehuelches) y el principio creador de *Kóoch*

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras

A pesar de lo inhóspito, la Pampa¹ y la Patagonia, el extremo sur de *Abya Yala* quizá fue poblado desde hace unos 12,500-13,000 años. Cazadores paleolíticos de jabalina arribaron a fines del Plesitoceno por la caza de los hoy extintos mastodontes y caballos americanos (Casamiquela, 1996)². Se desarrollaron en la zona sucesivamente la industria tóldense, casapedrense y patagoniense.

Frente a Casamiquela y la idea del poblamiento sureño solo desde el Norte, contamos con evidencia arqueológica en contrario cerca del Océano Pacífico, treinta kilómetros al suroeste del hoy Puerto Montt, donde se encuentra el importante sitio arqueológico de Monte Verde (II, con 14 mil 800 y I con 33 370 mil [+530] años –Roosevelt, *et. al.* 1996–), que nos ayuda a entender el movimiento migratorio americano desde Pascua (y quizá, hacia Pascua –véase, por ejemplo, a Heyerdahl-); se ha postulado por los hallazgos de Monte Verde un posible origen australiano de los *chónek*, que nos vincularía a un gran continuo cultural. Así por ejemplo, los “toquis” o hachas ceremoniales son entre los mapuche símbolos de autoridad, que reciben el mismo nombre en Polinesia (y en China). “Toqui” significa el que manda, pero podría relacionarse con el polinesio “toque”. Las hachas con forma de pájaro parecen simular aves dentadas, que no existen en la fauna patagónica originaria.³

En cuanto a la expresión hoy considerada estética, del lado del Atlántico, al norte del Estrecho de Magallanes,⁴ se encuentran las sorprendentes cuevas de Fell y Pali Aike, de 11 mil años de antigüedad. La *Cueva de las Manos* en el río Pinturas es expresión de una belleza ingenua sorprendente de la pintura rupestre patagónica (véase ilustración).

En las regiones sureñas residieron los “tehuelches” o “patagones”, así llamados por los invasores europeos (Pieter Keer, 1598), al parecer por el gran tama-

1 El término pampa parece provenir del quechua, significando “llanura”.

2 Puede consultarse para la visión estándar del poblamiento prehistórico de Patagonia.

3 Por otra parte, en 2007, aparecieron en el golfo de Arauco restos de gallina polinesia (con un ADN de 1304-1424 d. C), que según José Antonio Alcalde (2007), de la Pontificia Universidad Católica de Chile, podrían ser también de origen chino, si Gavin Menzies tuviera razón sobre la circunnavegación china anterior a Colón.

4 Llamado por Magallanes “Estrecho de los patagones”.

ño de los habitantes, y su asociación ya sea con el gigante mítico “Patagón” o con las enormes huellas que los pies cubiertos de pieles de los pobladores originarios dejaban sobre la nieve. En su propia lengua la autodenominación es simplemente *chon*: ser humano. Al norte de ellos se ubican los mapuches (araucanos) y al sur los *selknam* (*onas*) prácticamente diezmados en el genocidio de los primeros veinte años de colonialidad y los *mannekenk*, de Tierra del Fuego. Hace tiempo no hay tehuelches puros y su lengua empezó a desaparecer en 1960, como se han ido extinguiendo los hablantes yámanas, alcalufes (Casamiquela, 1996) y otros.⁵

Cabe mencionar sobre todo lo antecedente cuatro precisiones:

- 1) que los *selknam* y *mannekenk* (o *hausch*) son ya grupos insulares;
- 2) que de los grupos del sur patagónico destacan los *aónikenk* (*aonek'enk*) y *guaicurúes* (véase Martinic, 1995; Perich, 1985 y Lausic, 1993), donde los segundos se postula son producto de fusión entre los canoeros *Kawesqar* con los *aónikenk*;
- 3) que la denominación de *tehuelches* (o *chevelche*) tiene un carácter general, lo mismo que el término colonial patagones; y
- 4) que durante la colonia (Siglos XVI-XVIII) hubo un proceso de tehuelchización de Patagonia, igual que hubo una araucanización de la Pampa (siglos XVII-XIX). (Véase Calderón, 2015, pp. 70-107)

Los tehuelches se consideró que pertenecían a una unión lingüística mayor del llamado tronco *ken* y son, según una prolija división de 1965 que realizó Casamiquela: tehuelches insulares (*onas –selknam– y mannekenk –hausch, extintos–*, en Tierra del Fuego); y tehuelches continentales. Éstos se subdividen en meridionales y septentrionales. De los continentales meridionales, contábamos en 1965 con: los meridionales australes (S) *aónikenk –aóenikenk, aónik'enk*, patagones o *chevelches*, nombre mapuche para “gente brava”– del estrecho de Magallanes al río Santa Cruz, de lengua *aonek'o 'a'jen*; y los meridionales boreales (N) *mech'arn*, de los ríos Santa Cruz a Chubut (de lengua *tévsün –teushen–*, lengua de transición en el área, pero se menciona también el *penken* o *pán-ki-kin* –de lengua *péenken*, según Lehmann–), ya absorbidos por los mapuches y los *aónik'enk* (hablantes de *aoniken*, según Lehmann). De los continentales septentrionales (clasificados en alguna literatura con el genérico *guenaquenn, guénena-kéne* y otros nombres afines), también absorbidos por mapuches, contamos con: los septentrionales australes *gününa a künna* –“gente por excelencia” (también aparecen como *gennakenk* o *gününa künè*), pami 5 ECPI, 2004, reconoce un total de 286,510 habitantes de origen indígena. Los más numerosos son los siguientes: mapuches (76,423), *koila* (53,019), *toba* (47,591), *wichí* (36,135) y guaraníes (23,002). Con números mucho menores estaban los diaguita, mocoví, comechingón, mbyá guaraníes, pilagá, chorote, chané, cahrrúa, tapiete, chulupí e incluso onas de Tierra del Fuego (391).

pas, puelches o serranos (los puelches, según Casamiquela, son del Complejo Tehuelche)—, hablantes de *güniina iájech* (extinta en 1960), desde el río Chubut hasta los ríos Negro y Limay, sureste de La Pampa y sur de Buenos Aires, Córdoba, Mendoza y Santa Fe y sudeste de La Pampa, y el subgrupo *chüwach a küinna* —“gente del borde de la cordillera”—; y los ya extintos septentrionales boreales *querandíes* — hablantes de *querandí*, del río de la Plata a Mendoza, sur de Córdoba y San Luis, a la llegada española (llamados tubichaminíes y/o pampas del río Cuarto o cordobeses, según Casamiquela)— y *puelches* del norte del Neuquén.

Los *puelches*, dominados en la colonia por los mapuches, remiten más a una ubicación geográfica (gente del este) que a un grupo étnico y con el tiempo abarcaron a los *güniinna kuna* y a los *tehuelches* septentrionales o *pampas* y a los *bet* (o *pampas* antiguos). Entre los nombres de pueblos extintos y actuales de Argentina suelen mencionarse un gran número en la literatura. Los estudios lingüísticos y etnográficos tienen todavía mucho que afinar en relación con estos pueblos y sus filiaciones.

Desde una perspectiva europea y evolucionista, Lehmann (1872-1938) clasificó en su tiempo las lenguas *tsbon* (*chon*) del siguiente modo: del *tsbon*, se desprenden —según el autor— el *teuschen* (a veces escrito con otras grafías), el *tehuelche*, el *shilk'nam* y el *mannekenk*; del *tehuleche* se desprenden a su vez el *peenken* y el *aoniken* (Lehmann, 1913).

La Pampa es la segunda llanura más grande del mundo y podría ser recorrida casi todo un día sin ver una sola montaña. Los grupos *chónék* y tehuelches fueron capaces de vivir en armonía con la Pampa y el medio extremo de la Patagonia, atravesando en ocasiones al otro lado de la cordillera de los Andes. La reconstrucción de su pensamiento y gran sabiduría del medio ambiente está en curso, pues a pesar de contactos tempranos con europeos, no se documentó su etnografía sino hasta el siglo XVIII y se hizo en forma inconsistente. Además, al fin del siglo XIX, se avanzó en su destrucción por la avanzada que se denominó la Conquista del Desierto.⁶ Ésta también afectó a los mapuches e hizo que se unieran en la resistencia ambos grupos. El proceso bélico fue motivado por el ataque colonialista, ya que los intercambios primeros con los *chónék* revelan a un pueblo originalmente con una ética de paz, solidaria, hospitalaria y amigable.

Su modo de vida antiguo, nómada, llevando todo su mundo y vivienda a cuestas —persiguiendo guanacos y dejando atrás a los muertos e incapaces de caminar, enterrados junto con sus animales—, ha sido trastocado por diversos elemen-

⁶ Además, en el siglo XIX personas *kawésqar*, mapuches, tehuelches y *selk'nam* fueron exhibidas en ciudades como París, Londres, Berlín y Zúrich, donde el público pagaba para verlos y fotografíarlos. Véase la película *Calafate, zoológicos humanos*, de Hans Mülchi.

tos que se han ido introduciendo, como el uso del caballo y el contacto interétnico con los blancos. Tras su casi desaparición, ahora se reconocen tehuelches unos 10 mil argentinos, pero no hay tehuelches puros (Casamiquela, 1996).

Aunque a los patagones se les conoce por el término “tehuelche”, este es de origen impreciso y abarcaba quizás a otras etnias, soliendo llamar al conjunto “complejo tehuelche” (Federico Escalada, 1949). Son un grupo de cazadores de pequeños animales, sobre todo guanaco –del quechua *wanaku*: mamífero camélido– y ñandú –similar al avestruz (el término es guaraní⁷)–. En la antigüedad remota, convivían en la zona (según ya indicamos) el caballo enano y el milodón –mamífero prehistórico. Los tehuelches eran también recolectores de semillas y tallos cuyos ciclos de maduración conocían⁸. Además practicaban la pesca y captura de mariscos. Usaban lanza y arco con cuerda de tripas de guanaco, animal que proporcionaba también carne y piel para el abrigo del frío extremo. El fuego en el extremo helado del Sur es fundamental para cubrirse y cocinar (véase el mito anexo).

Pigafetta (2014) refiere que se cubrían con pieles y cuando el frío era muy intenso, se ataban las partes sexuales contra el cuerpo. Reseña también que comían carne cruda, lo que llamó ratones crudos (*sic*) y una raíz dulce de *capac* (p. 27).

Los antiguos tehuelches cazaban a pie con arco y flechas; estas eran cortas, de caña, con plumas y punta de piedra, cargadas en un carcaj. Pigafetta comenta que colocaban las flechas alrededor de la cabeza con un cordón y llegaban a manejar flechas envenenadas (p. 25)⁹. Con el tiempo usaron más las boleadoras –que cuentan con 10 mil años de antigüedad, pero fueron inmortalizadas en la imagen del “gaucho” colonial de la Pampa (donde hay datos arqueológicos de solo 5 mil años)– y se acompañaron luego con perros. Las boleadoras son un gran asunto histórico-cultural (González, 1953), pues hay quienes las asocian a un supuesto contacto africano, pues las usaban al parecer los pigmeos, pero también aparecen entre chinos e *iniut* –*Ka-Lum-Ik-Toun*, de cuatro bolas–, mencionándose en la literatura dataciones mundiales de las boleadoras de cerca de 50 mil años.

7 Al referirse al tiempo antiguo Casamiquela le llama “avestruz petiza” (pequeña).

8 Seguimos su pensamiento a través de la paráfrasis de los autores citados en las referencias. Además de los textos académicos, textos de divulgación pueden encontrarse en numerosas fuentes, como: <http://pueblosoriginarios.encuentro.gov.ar/files/docs/Aonikenk.pdf>; <http://www.oni.escuelas.edu.ar/olimpi99/perito-moreno/abor/tehuelch.html>; <http://www.limbos.org/sur/tehue.htm>; <http://www.bariloche.com.ar/museo/TEHUEL.HTM>.

9 El primer encuentro europeo con los *aónikenk* tuvo lugar en 1520, en la hoy bahía de San Julián. En la confusión unos pobladores “mataron a un español con sus flechas”.

Históricamente, tras la influencia araucana en la Patagonia, los tehuelches intensificaron el uso de la boleadora, que de antaño era de tres pesos (*yachiko*, para animales grandes) y en el momento de la conquista sobre todo de dos, llamada *chumé* o *tálakéap'n*, que era empleada para trabar a la presa o al enemigo, utilizada para cazar ñandúes. En 1520, los europeos refirieron su uso por los *hets*, charrúas, tehuelches, araucanos (mapuches) y pampas.

La boleadora estaba compuesta por una bola de piedra (o luego de la ocupación europea, de metal) y una manija también de piedra liviana, con frecuencia alargada. En la Patagonia podían ser bolas de cherufe, a las que se atribuía la virtud de no fallar el tiro (según reseñaba en 1528 Luis de Ramírez).¹⁰ La de una sola bola –llamada “bola perdida” por los europeos– era usada para arrojarla a distancia, recuperándola, y para el combate cuerpo a cuerpo, siendo empleada también como maza. Primero se usaba una sola cuerda puesta sobre una acanaladura. En Patagonia se usó el nudo esférico de las ramas del *ñiré* que se tejen alrededor del hongo *llao llao*. Las correas y torzales eran de cogote de guanaco, o tendón de pata de ñandú trenzado o retorcido. Las bolas lisas fueron colocadas más tarde por los gauchos en forros de cuero.

En los mitos *aónikenk*, las bolas encontradas eran producidas por el enano *Tachmüill*, que tenía su taller en las sierras; una vez el enano fue capturado, pero debido a que se desencadenó una lluvia pertinaz tuvo que ser liberado. *Tachmüill* se asocia también míticamente a los primeros pobladores como gnomos o duendes (Escalada, 1949), que habrían desaparecido en su mayoría en el cataclismo que formó los Andes.

Los tehuelches usaban cuchillos de piedra y odres de cuero para el agua. En su alimentación, también preparaban bebidas con jugos de plantas no fermentados y fabricaban harinas de las semillas para tostarlas o hacerlas torta. Las mujeres se dedicaban a caza menor: zorrinos, maras y quirquinchos –también llamados pichis, especies de armadillo. (Véase para la cultura *aónikenk*, Martinic, 1995 y para la vida tehuelche ya en el siglo XIX, la descripción de Georges C. Musters, 1997).

A las mujeres correspondía un elaborado proceso de fabricación de mantas de piel. La vestimenta *chónék* fue básicamente de piel, y acostumbraban adornos, pinturas y plumas. Utilizaban en la cabeza vinchas –cintas sobre la frente– de lana o algodón llamadas “cochel”, diademas de plumas y pintura blanca en el pelo largo, llevando consigo las flechas que señalaba Pigafetta. Su condición física era alta

10 Se empleaban aerolitos y rocas ígneas –Vecchi, 2016, trata sobre el tipo de rocas empleadas en las boleadoras pampeanas, ígneas, metamórficas y sedimentarias–. Cherufe era también un ser mítico para los araucanos –mapuches–, de cuya lengua viene el término.

y robusta, pues se afirmaba median en promedio 1.80 m de estatura. El cartógrafo de la expedición de Magallanes escribió en la común exageración y distorsión de tantos cronistas: “...Tan grande era ese hombre, que nuestra cabeza apenas le llegaba a la cintura...” (Pigafetta, 2014, p. 21), lo que motivó el mito de su gigantismo.

Dado su modo de vida móvil, los tehuelches poseían una vivienda constituida originalmente solo por un paravientos de cuero, dividiendo las áreas de mujeres y de varones. Luego se introdujo un toldo y la influencia mapuche lo amplió.

La condición nómada no excluía un simultáneo conocimiento profundo y técnico de las especies, los fenómenos naturales, y los espacios patagónicos y de la Pampa. Los tehuelches, dado que seguían a la fauna en sus migraciones, tenían gran movilidad territorial. Se detenían en verano en la cordillera y en los lagos, y en invierno cerca de la costa. Todavía en el siglo XIX los describen como “horda errante y vagabunda”.

En su organización política originaria, de bandas de unas cuantas familias, se intuye que existía un proceso de liderazgo compartido, aunque desembocó en el contacto colonial en jefaturas que se volvieron hereditarias por vía paterna. Los jefes, de poder limitado, disponían la caza y el rumbo de la migración. Pues la sociedad respondía a una organización clánica en familias polígamas en matrimonios por compra. En la defensa, los jóvenes se convertían en guerreros alrededor de los veinte años.¹¹

En su filosofía, de acuerdo a su pensamiento sobre la muerte, los fallecidos eran enterrados en posición extendida en la cima de las colinas, cubriendo los *chenques* (tumbas) con piedras. Como en otras culturas (notoriamente algunas australianas, refrendando quizá los lazos intercontinentales), una vez muerta una persona, se prohibía pronunciar el nombre del muerto.

En su ética, aparece un ser supremo benéfico (*Kóoch* o *Setebos*, que Pigafetta, 2014, p. 25, llama “demonio principal”). Los espíritus menores que reseña Pigafetta los nombra *cheléale* (“pintados como los habitantes del país”). Pero *Kóoch* es un principio primordial y eterno de creación, donde se juntan el cielo y el mar, intangible pero a la vez altamente humanizado, que crea el mundo a través de su experiencia emotiva: sus lágrimas que forman el mar primordial (*arroke*), su suspiro que crea el viento y su alegría que prosigue la creación: la luz (que aparece cuando el viento disipa la niebla), las nubes y la isla en que crecen las especies. Se cuenta que *Kóoch* (Canclini, en Saltzmann, 1997) “se alejó un poco a través del negro espacio y, como no podía ver con nitidez, levantó el brazo, y con su gesto hizo un enorme tajo en las tinieblas. Dicen también que el giro de su mano originó una chispa,

¹¹ Véase las fuentes y la divulgación en <http://www.bariloche.com.ar/museo/TEHUEL.HTM>.

y que esa chispa se convirtió en el sol” (*Xálesben*); hay una oposición luz-tinieblas. *Kóoch* genera un mundo en que de acuerdo a la filosofía, al sentipensar *chónék*, todo tiene vida. Es decir, es un ejemplo de la centralidad emotiva frente a logos y otros principios creadores libres de emoción. El mito creador también refiere al pensamiento de la intersubjetividad en relación con la divinidad.

Cuando la Patagonia era solo hielo y nieve, *Elal* o *Elal* –hijo del gigante *Noshtex* y de *Teo*, la Nube- fue traído por un cisne. *Elal* es pintado en ocasiones como ser maligno, pero es el personaje mítico tehuelche, héroe cultural, instructor de caza y protector. El Cisne que cargó a *Elal* lo colocó en la cumbre del Chaltén sagrado (hoy cerro Fitz Roy), el cerro más alto de los Andes en la región, donde contempló la tierra tres días con sus noches. *Elal* fue el creador de los *chónék* (tehuelches), descubridor del fuego (ligado al pensamiento filosófico de la humanización), inventor del arco y de las flechas, maestro de la caza, de la moral y de la conducta. Terminada su obra, prohíbe su homenaje y regresa a su isla volando en el cisne mítico. Ahí, aguarda a los muertos *chónék*, que son guiados por el espíritu tutelar, *Wendeunk*, el equivalente filosófico *chónék* de la justicia egipcia, que lleva la cuenta de la vida de cada tehuelche que debe haber sido virtuoso, siguiendo y transmitiendo la tradición de *Elal*¹². *Elal*, “sentado frente a hogueras que nunca se extinguen, escucha las historias que le cuentan los tehuelches que, resucitados, llegan cada tanto para quedarse con él” (*idem*). La justicia guía toda la vida y el andar conforme a ella es ponderado en la muerte, porque al cabo los *chónék* eran concebidos libres de seguir, o no, tanto a la justicia como a los espíritus malignos.

En la organización espiritual, los patagones del Sur tenían sociedades secretas. En el culto público, además de la creencia en *Elal*, se practicaban rituales al Sol, la Luna, las Nubes, etc., y se celebraba con fiestas la pubertad de las muchachas.

Los ancianos, hombres y mujeres, se dedicaban a la medicina y al chamanismo, curando a los enfermos con procedimientos de magia y sirviendo como intermediarios divinos. Los *chónék* se consideraban agobiados en la enfermedad y el hechizo por entidades malignas, como *Kélenken*, *Axshem* y *Máip*. Pigafetta (2014, p. 26) refiere que en casos de dolor se producían ex profeso sangrías en la región dolorida. Comenta también que al sentirse mal del estómago, en lugar de purgas, se introducían bastante adentro de la boca una flecha para provocar vómito.

Los *günün a künna* referían también a *Elemgasem*, padre de la raza que realizó las hermosas pinturas rupestres en las cuevas de Patagonia y dueño de los animales vivientes. Solo podía ser muerto por el rayo. Los fósiles eran huesos asociados a *Elemgasem* y se raspaban para dar de beber a los niños para crecer fuertes y sanos.

12 Este dato resulta de interés en la especulación sobre el supuesto contacto africano.

- Pigafetta, A. *Primer viaje alrededor del globo*. Civiliter. Recuperado el 3 de enero 2014 en: <http://civiliter.es/wp-content/uploads/Antonio-Pigafetta-Primer-viaje-alrededor-del-Globo.fCiviliter.2pdf.pdf>
- Roosevelt, A.C., Lima Da Costa, M., Lopes Machado, C., Michab, M., Mercier, N., Valladas, H., Feathers, J., Barnett, W., Imazio da Silveira, M., Henderson, A. (1996). *Paleoindian cave dwellers in the Amazon: the peopling of the Americas*. *Science* 272: 373–384.
- Saltzman, J. (1997). *Leyendas de la Patagonia*. España: Ed. Planeta.
- Vecchi, R. J. (2016). Materias primas líticas de bolas de boleadora del sector bonaerense de la región pampeana. En *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XLI (1), enero-junio 2016: 191-215.

Fragmentos de texto aónikenk

Mito de Kóoch. Kosmogonía, creación del mundo y de la tierra

(recogido por Mario Echeverría Baleta, citado por Carlos Vega):

Kóoch siempre existió, no tuvo nacimiento ni principio. Era como el aire. Nadie podía tocarlo, tampoco existía nadie ni para verlo, ni para tocarlo. Desde el principio de todo, *Kóoch* estaba rodeado de tinieblas. Como vivía solo y rodeado de tinieblas desde la eternidad, nada podía ver y esa situación le entristeció de tal manera que comenzó a llorar largamente, con un llanto profundo e interminable. Fueron tantas sus lágrimas que formaron el mar, donde comenzó a gestarse la vida para poblar el futuro mundo. Al ver que el nivel del mar era demasiado alto, dejó de llorar dando un profundo suspiro que dio nacimiento al viento, que agitó las tinieblas, logrando disiparlas de manera que pudo observar la claridad a su alrededor. Eso le causó gran alegría, despertando sus ansias de seguir creando los restantes elementos que formarían el mundo. Creó todo con vida, hasta las piedras tienen una forma de vivir. *Kóoch* había creado el mar con sus lágrimas y había disipado las tinieblas a su alrededor, pero a lo lejos continuaban y ello le impedía ver a su mundo desde la distancia aun habiéndose alejado más y más, hasta que de pronto alzó la mano realizando un rápido movimiento con que rasgó la oscuridad de la que brotó una gran chispa, la que continuó el giro de su mano, logrando disipar las tinieblas. Pudo entonces ver el maravilloso mundo alumbrado por ella a la que llamó *Xaleshen* (Sol).

Nota: En su sencillez, el mito muestra una gran riqueza filosófica: *Kóoch* como principio creador a partir de la emocionalidad; la necesidad del yo-tú en quien espejarse y compartir la intersubjetividad, la fundación del otro desde la divinidad; la emoción como elemento generador del mar y éste generador de la vida en un kosmos animado emocionalmente; el vitalocentrismo que otorga vida

a todo, hasta a las piedras; la dualidad fundante tinieblas *vs.* la luz derivada de ellas y la centralidad del sol.

Mito del origen y uso del fuego

1. *trafiaakuy fem kiñe kiñe mara // kirke ta ti müli // kütraltüli#*¹³
“Así llegó una... una liebre en la tarde; estaba el matuasto (lagarto); estaba haciendo fuego”
2. *tüfi mara añemtüli epu kuü añemtüli#*
“La liebre se estaba calentando las dos manos, se estaba calentando”
3. *kimmolu utranentuy utranentuy kütral#*
“Cuando (el matuasto) no se dio cuenta, (la liebre) le sacó, le sacó el fuego”
4. *lesmawi#*
“Huyó (la liebre)”
5. *choyke inayu tüfi mu müli#*
“Un ñandú estaba ahí, la siguió”
6. *choyke komüteneyu // inayu kom püle mara riingan mo#*
“El avestruz la miró; siguió a la liebre por todos lados hasta la cueva”.
7. *maru may ta choyke pünoküleneyu tüfi mu may ta chayi antü motrokülenkülenwi pichi mara#*
“El avestruz, pues, le pisó la cola a la liebre, por eso hoy día la liebrecita quedó con la cola mocha.”
8. *kirke may ta komütuli#*
“El matuasto estaba mirando”
9. *küpalüü ti kütral pieyo#*
“Le dijo (a la liebre) que trajera ese fuego”
10. *tevelche komüü // ta niewelay ñi kütral#*
“Los tehuelches miraban. No tenían su fuego”
11. *aremüü chi waralka mo müten#*
“Se calentaban con el quillango (cobertor de piel de guanaco) solamente”
12. *añemtülingün waralka mo müten añemtülingün#*
“Se estaban abrigando; solamente con quillangos se estaban abrigando”.
13. *akuli ñi kawellengün trafia#*
“En la tarde trajeron los caballos”
14. *chememüü choyke lamomeyngün luan#*
“¿Qué hicieron? Mataron ñandúes, guanacos”

13 # indica fin de frase, // pausa, [...] confusión en el texto.

15. *yeni ñi yal#*
“Ya trajeron su comida”
16. *ilotiyingün karü ilo#*
“Comieron carne cruda”
17. *tüfi mu akuy kiñe fúcha wentrü#*
“En eso llegó un viejo”
18. *femechi muntumafü küttral pingün#*
“Así le van a sacar el fuego, dicen”
19. *mara amoy#*
“La liebre se fue”
20. *tüfi mu allkütumey ayew mara pichi kirke#*
“En eso la liebre fue a escuchar allá (a la cueva) al pequeño matuasto”
21. *ni tüfi müten ñi küttral#*
“Esa solamente tenía fuego”
22. *inchiñ laiñ utrenlaiñ tüfa chi pukem#*
“Nosotros vamos a morir, vamos a morir de frío este invierno (decían los tehuelches)”
23. *femngechi tati mongeaiñ#*
“Así vamos a vivir”
24. *ta pirenle püšaiñ#*
“Si nieva, vamos a morir”
25. *tüfi chi fúcha wentrü akulüy ilo luan choyke kümtrü [.....] #*
“Este viejo trajo carne de guanaco, avestruz, piche (parecido al armadillo).”
26. *chumechi ilotüfiñ#*
“¿Cómo la comemos?”
27. *pür kariilelu müte ilotüliñ#*
“Al instante estábamos comiendo mucha carne cruda”
29. *pivelaiñ ñi ilotüal kariilelo#*
“Ya no queremos comer carne cruda”
30. *yumkuš#*
“Estaban empachados”

Fuente: mito recogido entre los tehuelches araucanizados de la Patagonia argentina por Ana Fernández Garay y Graciela Hernández, narrado por Alberto Quilchamal. Refiere al fuego, su asociación con las estaciones y la necesidad del fuego para cocer la carne y cubrirse del frío en el extremo helado del sur. El fuego en la mitología *chónék* fue brindado por el héroe cultural *Elal*. Puede consultarse el aná-

lisis del texto en http://celia.cnrs.fr/FichExt/Am/A_24_05.htm Obviamente la versión integra ya la colonialidad, en el caballo, pero mantiene el principio de la filosofía de la cultura, de la humanización.

Mito de *Wendeunk* y la justicia

Cuando *Elal* se alejó de la Patagonia, quedó entre los grupos de cazadores un espíritu tutelar que los guiaba y vigilaba. De nombre *Wendeunk*, el espíritu bueno de la raza, algo así como el ángel guardián de los *Chónek*.

Los paisanos llamaban *Wendeunk* a una entidad espiritual totalmente opuesta a los malvados *Máip* y *Kélenken*, pues *Wendeunk*, sin ser visto, guiaba a los niños desde que nacían, hasta la muerte.

Wendeunk siempre estaba alerta para ayudar a los hombres a sortear los malos trances de la vida, pero los *chónek* debían ayudarlo, ya que este genio bondadoso, por sí solo nada podía hacer contra los malos espíritus.¹⁴

Wendeunk acompañaba a los muertos hasta el sitio donde los aguardaba *Elal*, y le contaba a éste todo lo bueno y lo malo que el *chónek* había hecho en su vida: si había cazado muchos Pumas, si había guerreado con valor, si había tenido hijos, y especialmente si había enseñado a sus descendientes las tradiciones y los hechos gloriosos que *Elal* realizó en la Patagonia.¹⁵

Las aves, entregadas a sus tareas en las lagunas al atardecer, anunciaban a los *chónek* la presencia de *Wendeunk* rondando los toldos. Los ancianos aprovechaban esta situación para cumplir con el mandato de *Elal*, y narraban a los pequeños las tradiciones de la raza, en tanto que los hombres se preparaban para una cacería nocturna de aves. Esto lo llevaban a cabo en las lagunas donde no estuviesen ni el Flamenco ni el Cisne. Los Patos y Cauquenes eran amigos de las aves sagradas, y matarlas en presencia de ellas les traía mala suerte.

Los *chónek* se retiraban a los toldos cuando las ráfagas de viento apagaban las antorchas de cacería. Creían que el espíritu bondadoso les negaba su protección; y que entonces, *Máip* aprovecharía para correrlos.

Fuente: *Leyendas tehuelches*. Recuperado el 12 de octubre 2011 en <http://elal-patagonia.blogspot.mx/2009/03/ciclo-humano.html>

14 Es decir, los humanos son sujetos de libertad, de responsabilidad.

15 El pasaje remite a una noción de la justicia, asociada a la totalidad de la vida, similar al caso egipcio.

Palabras aónikenk

- Sol: *Sheuen* o *Shebuen'à*, *Xálesben*.
- Luna: *Keingueinken* o *Keingueincon*
- Noche: *Ter-nsh*
- Día: *Choheg Shebuem*
- Hombre: *Alen*, *Aln*, *Alnk*
- Mujer: *Ishé* o *Enack*
- Uno: *Chochieg*
- Dos: *H'áuke*
- Tres: *Ká'ash*
- Cuatro: *Kague*
- Cinco: *K'isàen*
- Cien: *Pataca*

Fuente: Francisco P. Moreno. En <http://www.limbos.org/sur/tehue.htm> Recuperado el 20 de abril de 2014)



Figura 25. Pintura rupestre de *La cueva de las manos* de Patagonia.

Fuente primaria: Foto de A. Patrian

En algunos mitos se cuenta que una princesa tehuelche se encontró con su amor y al estar en las cuevas, iba a ser sepultada al caer una roca, pero el amante detuvo la caída con sus manos y la sangre de ellas quedó impresa en la pared, otros miembros de la comunidad asistieron y participaron en la detención del derrumbe salvando a la joven, pero como estaban tiñendo, también dejaron sus manos impresas al sostener las paredes.



Figura 26. Boleadoras

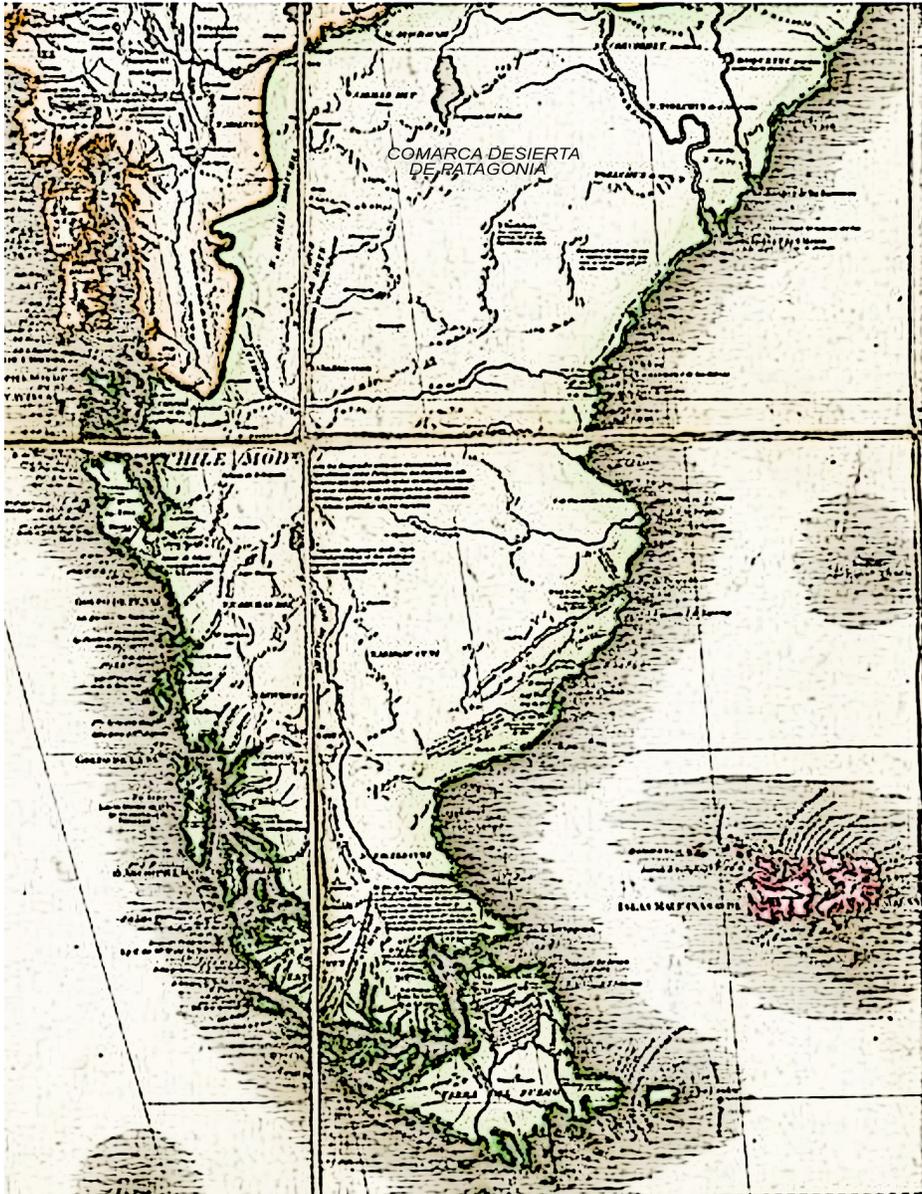


Figura 27. Mapa de la Patagonia de 1775 por Juan de la Cruz Cano y Olmedilla
Fuente primaria: Wikipedia: <http://es.wikipedia.org/wiki/Patagonia>



Abya Yala en 1491, de acuerdo a Mann 2005, en la proyección de Gall-Peters

Sentipensares: El co-razon-ar de las filosofías amerindias. Tomo III. De Yaya en la Isla de los Valientes (El Caribe) a Kóoch en el Chaltén sagrado de los chónéke (Patagonia), coordinado por Pedro Reygadas Robles Gil y Juan Manuel Contreras Colín, se terminó de imprimir durante el mes de Octubre de 2021, en los talleres de El Tiempo que Resta a. c., en la ciudad de San Bartolo Pareo, Michoacán. Tuvo un tiraje de 300 ejemplares.

SENTI PENSA RES

EL CO-RAZON-AR
DE LAS FILOSOFÍAS
AMERINDIAS

Este tercer volumen de *Sentipensares: el co-razon-ar de las filosofías amerindias*, se dedica a tres grandes regiones. La primera parte trata El Caribe: el pensamiento taíno; la ecología del *nainu* y el arte verbal de los neg gunas dulemar; la ética, justicia y libertad en el cuerpo, la danza y la creación imperfecta wayúu. La segunda parte se aboca a los sentipensares, la lengua y los principios de la sabiduría andina de las tres pachas. La tercera parte trata de otros pensamientos profundos del sur: el devenir y universo en la piel, en el diseño de los cuerpos pensantes de los juni kuin; el sentipensar de la palabra y el caminar guaraní; la cura, la palabra y el mando en el sentipensar mapuche del territorio; y el sentipensar patagónico de los chónék desde el principio creador de *Kóoch*.

El Tiempo que Resta a. c.
Centro de Investigaciones y Estudios Transmodernos
Editorial Praxis
2021