

Purun yachana. El valor de las categorías culturales andinas en la explicación de nuestra literatura

Mauro Mamani Macedo

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

GI Estudios Andinos de Interculturalidad:

Quechua -Aymara (ESANDINO)

Planteamiento

Consideramos necesario indagar las categorías y metáforas culturales andinas porque sirven para estudiar y analizar nuestra producción literaria en lenguas nativas, o la expresada en castellano con alma andina. Por ello, ante un monismo epistémico, monologante y vertical que se practica en nuestras comunidades académicas acostumbradas a importar herramientas y teorías, proponemos el saber nativo, no para negar el saber forastero sino para dialogar con él, esto dentro de las propuestas de la interculturalidad que buscan establecer respeto al pensamiento de las culturas y a sus manifestaciones como sus saberes, creencias, costumbres, sentimientos. Además, observamos que se prioriza la adecuación o “aclimatación” de categorías foráneas antes que la reflexión y el sentir del objeto estético con raigambre nativa.

Esta actitud excluyente, reduce los saberes andinos al despectivo término de las “creencias”, “de palabra embrujada”, de “expresión del demonio” porque entienden que quien la produce es un bárbaro, un salvaje, un subalterno, un ser sin cabeza para estos tiempos modernos o posmodernos, alguien que solo puede producir un *purun yachana* (un saber salvaje), cuando realmente es un saber con cabeza y corazón cuyo conocimiento corre paralelo en el tiempo al denominado saber “científico”. Por esta razón, tenemos el propósito de evidenciar la existencia de *yachay quipi* (un bulto del saber) en el Ande, luego señalar su pertinencia en la aplicación de las expresiones culturales y literarias. Así, explicamos categorías como: *Tinkuy*, *Yanantin*, *Pachacuti*, *Kawsay*, *Wakcha*, *Chawpi*. Allí, verificaremos cómo este pensamiento y sentimiento es incorporado a su expresión poética y cómo existen palabras con residencia que son capaces de explicar su mundo verbal.

Kawsay: en el mundo andino todo está en *Kawsay*, todo tiene vida: las plantas, los ríos, los cerros, las piedras. En el diccionario quechua de González Holguín, registra: “Cauçay. La vida. Tucuk cauçay. Vida Temporal. Viñay cauçay. Vida eterna” (1989, p.52). Del mismo modo, Domingo de Santo Tomás informa: para vivir, cosa que se mueve, viviente cosa en tierra, animar, resucitar, resucitar a otro (2006, p. 2018-220). Entonces, *kawsay* nos demuestra que no hay dualidad entre el hombre y la naturaleza sino todo es comunidad en plena interacción y vida. El mundo está en plena vitalidad, todo lo que nos rodea está vivo, interaccionando con plenitud. Dentro de esta sensibilidad se busca un *Sumaq kawsay*, para Kessel y Enríquez este término quechua “indica con mayor certeza y precisión el objetivo de todo desarrollo con identidad andina. Una traducción literal sería: ‘el bien vivir’, ‘la buena vida’, ‘la vida feliz’, ‘la vida dulce, agradable, bonita’. (...)”, pero estas traducciones son reducidas y no alcanzan a transmitir el profundo significado que hay entre los runas, por ello es que se interna en el mundo andino y de allí se absorbe la sustancia de esta frase.

En verdad, el *sumaq kawsay*, significa vivir en armonía con los Runa: la pareja, la familia, compadres, amigos, la comunidad; armonía con la Naturaleza en la que se vive inserto, en una convivencia respetuosa y responsable; armonía también con las Wak’as; armonía, finalmente, consigo mismo. En pocas palabras: vivir criando la vida en una armonía cósmica; vivir criando y creciendo, en armonía integradora en la Pacha (Kessel y Enríquez 2002, p. 57-58).

Sumaq kawsay propone que estemos todos con nuestro corazón verdadero, como ahora para conocernos y querernos, pero también encontrarnos con las cosas que nos sustentan, como el árbol, la madera y la silla: Como también con la Pachamama, la madre tierra, o la tierra animada que somos, o con la tierra prensada de nuestros edificios, porque hasta las piedras tienen corazón, y vibran de corazón a corazón, así nos transmiten su ternura o su molestia; su hervor o su quietud, tal como sintió Ernesto el personaje de *Los ríos profundos*, cuando siente bullir el muro de piedra incaico en Cusco:

Caminé frente al muro, piedra tras piedra. Me alejaba unos pasos, lo contemplaba y volvía a acercarme. Toqué las piedras con mis manos; seguí la línea ondulante, imprevisible, como la de los ríos, en que se juntan los bloques de roca. En la oscura calle, en el silencio, el muro parecía vivo, sobre la palma de mis manos llameaba la juntura de las piedras que había tocado (2005, p. 144)

por ello lo lleva a gritar Puk’ik yawar rumi Piedra de sangre hirviente.

Ayni: todos necesitamos de todos para existir: Bertonio registra para *ayni*: “El obligado a trabajar por otro, que trabajó por él”. “*Aynisitha*: Trabajar por uno, para que después trabaje por él”. “*Ayni ahususkhata*: cumplir con la obligación al modo dicho” (2006, p. 457). *Ayni* es entendido como todo aquello que está presentado y actuado por pares, los mismos que tienen la condición de una actitud cooperativa entre ellos. Estas partes se convocan, estableciéndose un principio de reciprocidad, de ayuda mutua: “un intercambio de venganzas” o “un intercambio de atenciones”. Con el *yani* se identifica también la reciprocidad con los dioses, incluso con dioses foráneos porque ya están integrados a su comunidad y mantienen una mutua colaboración porque “los santos protegen y amparan a los hombres, los hombres ‘mantienen’ a los santos al regalar regularmente nueva ropa a sus imágenes, al prender velas delante de estas imágenes y al organizar anualmente una fiesta para ellos” (Berg, 1992, p. 300). Bouysse-Cassegne identifica primero el recíproco intercambio de trabajo o de bienes entre los pares y explica que hasta a través del conflicto se coopera, así

El *ayni* hace énfasis en la desigualdad y en el desequilibrio inicial de dos contendientes. Cuando dos elementos son contrarios, la paridad sólo puede darse a través de una oscilación constante en el conflicto (o en el intercambio). En una primera fase del intercambio uno posee y al otro le falta, y esta relación se invierte en la segunda fase (Bouysse-Cassegne 1987, p. 200),

entonces existe un dinamismo perpetuo, que rompe el equilibrio o lo rompe para volver a buscarlo, el objetivo es ayudarse, ayudando.

Pues el principio de la reciprocidad es el que rige la vida andina, es una práctica de su convivencia, una forma de existir. Este principio antes que un simple intercambio de objetos es una circulación de sentimientos, despliegan una ética solidaria, donde los objetos que viajan están cargados de ternuras como las palabras y las acciones. En el universo andino existen múltiples actividades de la enorme reciprocidad que se practica, por ejemplo, la *faena* que se realiza con fines colectivos, como construir una escuela, abrir un camino, o extender un puente. El *ayni* es un trabajo recíproco entre dos o más familias, pues si una de ellas ha contribuido, la otra tiene que desarrollar la misma acción en un tiempo futuro no como una obligación de devolver sino como una naturalidad de vida.

La vida es la confluencia de múltiples esfuerzos, porque no proviene de una persona sino de una diversidad de seres, esto es fundamental en el Ande, por ello su carácter es colectivo, con un espíritu de reciprocidad que anima la vida. Si atendemos bien a la madre tierra, ella será generosa con nosotros, por ello se practica el *ayni* en todos los niveles con los dioses cuando nos protegen,

con nuestros semejantes cuando construimos una casa o cuando hacemos carreteras para nuestro pueblo; pero también hay *ayni* cuando contamos un relato, un *willakuy*, empezamos a contar y de pronto otro hermano o amiga completa nuestra memoria y así el relato es una construcción coral, que es celebrada por todos, porque han contribuido, todos son autor.

De ellos aprendemos, para hacer *ayni* académico y construir un ayllu académico como lo expresa con insistencia nuestra amiga Betina Campuzano, una comunidad del saber, donde tu idea sincera se empalma con la nuestra, y así fortalecemos nuestra comunidad. De esta forma la cultura debe aprender de la agricultura, sembrar con libertad, sembrar ideas firmes como troncos.

Chawpi / Taypi: Es el centro del mundo, como el eje: “*Taypi*. Cosa que está en medio” (Bertonio, 2006, p.705). Representa la unión de dos entidades opuestas y complementarias, como el fuego y el agua, como ocurre en Taipycala, donde se encuentran las aguas del lago Titikaka. Entonces, *taypi* expresa la unión de dos existencias que no entran en conflicto; sino que simplemente señalan un centro que, por estar ubicado en ese espacio privilegiado, actúa como un ente organizador, como espacio de convergencia, que despliega su poder centrípeto y centrífugo. *Chawpi* es un ombligo. Aquí las partes se complementan y armonizan, gracias a la reciprocidad de energías. Este carácter organizador divino se conecta con la deidad aymara *Tunupa* “*Tunupa* es un dios relacionado con el fuego y los volcanes, aunque él es quien abre la cuenca acuática, que es el *Taypi* o centro de la concepción espacial de los aymaras” (Gisbert, 2012, p. 17), este es el sentido radial del *Chawpi-taypi*, el lugar de las bifurcaciones, espacio de encuentros y partidas.

De la misma forma registra Domingo de Santo Tomás *Chawpi* como medio, demediar o demediado (2006, p. 93-94), es el centro de dos bandos que nivela los polos, busca que los opuestos se encuentren sin problema, se orillen sin lastimarse, pero también en el sentido radial refiere al lugar desde donde salen las fuerzas.

También existe la *Chaupi* calle, ello ocurre en los pueblos andinos que están divididos en dos comunidades separados por una línea divisoria. La calle puede dar lugar a los *hanan* y a los *hurin*, esa separación es el *chawpi* calle (Sánchez Garrafa 2014, p. 49), obviamente entre estos bandos se pueden producir los *tinkuy*, los enfrentamientos entre los de arriba y los de abajo, desatando el ritual de la estabilización a través de la confrontación de fuerzas.

Wackha: la soledad cósmica. “Huérfano de huérfanos”, decía Arguedas a quien estaba solo en el mundo, pobre y huérfano (González Holguin, 1989, p. 167). Lo desheredado y el abandono

son dos características que se asocian al hombre andino, porque luego de la conquista española experimentaron una tremenda orfandad, pues los despojaron de sus tierras, y mataron a sus parientes o estos murieron trabajando las tierras para los nuevos dueños o explotando las minas, de la misma forma confundieron su memoria estropeando a sus dioses y oscureciendo su pasado.

En aymara wakcha es “huérfano, sin padre ni madre” (Bertonio, 2006, p. 548), se elabora el concepto a partir de la familia: un hijo sin padres. Esta anulación filiativa, es trascendente porque se configura como un hombre a quien le han quitado sus padres, es decir, que lo han despojado de su pasado.

Tinkuy: Es el encuentro tensional de fuerzas opuestas y complementarias, enfrentamiento con fines reguladores. González Holguín explica que: “Tincu. La junta de dos cosas. Tincuni: encontrarse topar o darse una cosa con otra. Tincuchini: Hacer que se topen, o encuentren, o den encuentro. Ñauiptincun: La entre ceja división de dos ojos. Tincukmayo: junta de dos ríos” (González Holguín, 1989, p. 342). El Tinku es encontrar lo equilibrado, luego de una confrontación, como el encuentro de los ríos donde sus caudales se golpean, guerrear sus aguas, así avanzan con sus colores paralelos y chispeantes hasta que se empalman y se complementan constructivamente, y forman un poderoso caudal que remece al mundo. Tinkuy también es lo justo, lo cabal, lo exacto (Carranza 2003, p. 236), lo equilibrado como el fiel de la balanza, cosa encontrada, o cotejar una cosa con otra, pegar dos cosas, concordar con sentencia. (Domingo de Santo Tomás 2006, p. 566), es encontrar la armonía.

En aymara, tinkuy tiene un sentido más bélico:

Encontrarse los ejércitos o bandos contrarios en la guerra o en los juegos, venir a la batalla; comenzar la pelea y cosas semejantes; (...) Tincuthaptatha, halthaptatha. Idem. Venir a las manos, acometer la pelea de ambas partes; y encontrarse los que van y los que vienen en el camino (Bertonio, 2006, p.714).

El Tinku es un acontecimiento donde se mezcla el baile, combate y ofrendas rituales (Zaruma, 2006, p.336). Explica Berg que este encuentro armado es realizado en la fiesta de difuntos y siempre entre grupos antagónicos o entre individuos que representan a estos grupos. Pueden ser grupos formados por diferentes ayllus cuando están enemistados y tienen problemas de caminos o linderos; o también, pueden ser del mismo ayllu.

La realización del tinku, que no tiene solamente por objetivos que uno de los grupos en combate resulte vencedor en el campo de batalla sino también que haya muertos, está estrictamente relacionada, según la convicción de los mismos campesinos, con la agricultura y, más específicamente, con la obtención de una buena cosecha y, así, de la prosperidad (Berg, 1990, p. 103).

De esta forma los años de hambruna son resultado de un mal tinkuy, es decir, no habido muertos ni derramamiento de sangre, esta última es importante porque es la que alimenta a la madre tierra, por ello se constituye en una ofrenda o sacrificio ofrecido a la Pachamama para que la cosecha sea abundante.

Sin embargo, este rito busca y representa, al mismo tiempo, el equilibrio de fuerzas. Precisamente, en el choque a veces violento entre elementos contrarios es que se restablece la armonía y el equilibrio en la naturaleza y entre los miembros de la comunidad, garantizando la estabilidad y que cada grupo o elemento no sobrepase los límites (Zaruma, 2006, p. 337).

A un nivel social y religioso, el *tinku* representa los conflictos manifiestos o reprimidos en las comunidades, ayllus o zonas. Así lo explica Albó para el universo aymara: "En el Norte de Potosí esta rivalidad está tan institucionalizada que adquiere también una plena ritualización en los tinku o peleas institucionalizadas entre ayllus u otros grupos" (2003, p. 35). De esta práctica cultural, si bien está replegada, se puede reconocer su estructura y función en otras actividades. En el mundo quechua representa la misma dinámica. En la cabeza y en el corazón de José María Arguedas se vivía un intenso *Tinkuy* de lenguas y culturas de allí su lucha infernal con el lenguaje, pero también de las culturas. En su discurso agónico también revelaba su confrontación entre la vida y la muerte que la resuelve con una entrada ritualizada y simbólica. Aunque la búsqueda de Arguedas era un tránsito, pasar del Tinku al yanantin, a una estabilidad, donde la solidaridad entre ambas culturas pueda darse, donde los *auqa*, enemigos, sufran una vuelta, un *cuti*, una conversión, y de esta forma ser el par del yanantin, y evitar que nuestras comunidades anden *chullas*, es decir, con su par perdido, sino los dos, que vayan en pares, en yunta, en pareja, como dos surcos fecundos en la *Pachamama*, esa fue la esperanza de Arguedas, aunque a veces no parece desvanecer la desigualdad y el conflicto, no obstante sigue siendo "un sueño de inigualable belleza moral" como reconocía Raúl Bueno (2001, p. 51), porque Arguedas con aleteos de calandria quería sacar la piedra oscura del odio que habían hundido en el corazón de los doctores.

Pachakutiy: vuelta del mundo tiempo: *pachakutiy* se compone de dos conceptos: *Pacha* y *kuti*.

La primera significa el tiempo, el espacio, suelo, lugar (González Holguín 1989, p.268); mientras que la segunda representa cambio, trastorno, vuelta desde las más complejas como voltear el mundo hasta las más sencillas como responder una pregunta, así lo explican las siguientes palabras “Cutini. Boluer alla otra vez; Cutimuni Boluer aca el que se fue” (González Holguín, 1989, p. 57). En tal sentido, el *kuti* es entendido como una alternancia de contrarios, porque esas dos cosas no pueden andar juntas, porque cada una está en su bando, esta permutación de turnos es el *kuti*. Al fusionar, los dos significados encontramos la explicación de la representación del turno de un tiempo y paso a otro. Por ejemplo, el cambio de una tierra que está en la superficie y luego va hacia el fondo; y la que estaba al fondo se muestra al sol para recibir su energía, este mecanismo se da en la agricultura a través del barbecho, cuya finalidad es oxigenar la tierra, removerla para renovarla. Así se prepara para rendir mejores frutos. A mayores escalas el *pachakutiy* es el cambio del tiempo-mundo.

Esta misma idea de alternancia se puede observar en la palabra: *Vilcacuti* “vuelta del sol”, cuando los días y las noches cambian de duración. “Es como ‘volverse dentro’ (cutintatha) o ‘destorcer lo torcido’ (cutiquipaata)” (Harris y Bouysse-Cassagne, 1988, p. 243), ello involucra un cambio de tiempo atmosférico con todas las consecuencias que arrastra esta permuta, como las siembras y las cosechas; como los fríos y los calores; como los tiempos de fiestas y los tiempos de aflicción.

Pachakutiy es la imagen del mundo al revés, de “cataclismo cósmico” y “se usaba para designar el tránsito de una edad a la otra dentro de un esquema temporal de cinco edades míticas” (Ossio, 2008, p. 221), así puede asumir dos significados: ‘el mundo se transforma’ o ‘fin del mundo’. En efecto, González Holguín registra que “Pacha cuti pacha tica. El fin del mundo, o grande destrucción pestilencia, ruina, o pérdida, o daño común” (1989, p. 270), como escribe Guaman Poma, y no hay remedio.

Se puede advertir distintos grados que son significativos, el “daño común”, es decir, no es privativo sino involucra a varias personas. Es un tiempo en el que reina la desintegración física o moral. Por ejemplo, la “pestilencia” como procesos de enfermedad y daño, que afecta en forma significativa y producen pérdidas individuales que se extienden a grandes colectividades; pero en el nivel más extremo significa un mundo enfermo que descompone en forma violenta, como muerte de un tiempo-mundo, el cierre de una época para el surgimiento de otra, es decir, muere un mundo para nacer otro, ya sea un nuevo mundo de lamento o de alegría. *Pachakutiy* es “lo que puede dar un vuelco total,

es todo un mundo, toda una era, un pacha” (Harris y Bouysse-Cassagne 1988, p. 244): tiempo y mundo se trastocan.

Bertonio en aymara informa que pachacuti es tiempo de guerra y juicio final (2006, p. 627), en principio representa un estado de crisis, de tensiones y enfrentamientos que son necesarios para los procesos de regulación social; pero también pueden generar cambios de mayor grado como la pérdida o sometimiento, lo que implica un cambio de tiempo, “ya no es nuestro tiempo”, es “el tiempo de otros”; esta conceptualización se plantea desde una óptica con inclusión occidental, pues se representa como el juicio final bíblico, el castigo de los dioses que ven como intolerable las acciones de los hombres y deciden los cambios drásticos, en ese sentido se observa como una sanción.

En el ámbito de la naturaleza, se refiere a los trastornos que se dan en ella: los cataclismos, las erupciones volcánicas, las aluviones. En este *pachakutiy* está presente el fuego y la lluvia; el primero causa una devastación y está representado por las erupciones volcánicas, es *nina pachacuti*, fin del mundo por el fuego; el segundo, causa las inundaciones, *lloclla uno pachacuti*, fin del mundo por diluvio, en ambos casos producen mucha muerte entre hombres y demás seres (González Holguín, 1989, p. 270), el fuego y al agua son instrumentos del *pachakutiy*, se puede quemar todo para volver a brotar o se puede inundar todo para volver a germinar. Estas desapariciones y renovaciones se representan en forma insistente en *Dioses y hombres de Huarochirí* (2007), biblia del indigenismo, generalmente como magisterio de dioses, sobre todo cuando los hombres han torcido la mirada y el corazón.

Cuando llegan los españoles en ámbito religioso se opera un *pachakutiy*, pues los dioses que reinaban, son desconocidos, perseguidos y destruidos para imponerse otros dioses, así las *wakas*, pierden poder frente a los nuevos dioses. Una de esas manifestaciones que responden a este trastorno es el *taki onqoy*, la danza de la enfermedad que se presenta por la desobediencia a los dioses nativos, por esta razón las *wakas* entran como una mala fuerza en dispersión a los cuerpos de los *runakuna* y los enloquece.

Pachakutiy es la representación de la vuelta un tiempo, una era, un reinado. “Cuando un inka muere, se produce un pacha kuti. Cuando los españoles llegaron a los Andes se produce otro pacha kuti. En todos los casos se acaba una época del tiempo, un ciclo temporal” (Harris y Bouysse-Cassagne, 1988, p. 244). Un concepto vinculante es *pacha ticra*: aquel que invertir las posiciones. Pues, si antes los pies estaban en la tierra, ahora está patas arriba; es decir, poner al mundo de cabeza, el mundo al revés, tal como dice con insistencia Guaman Poma de Ayala.

En el ámbito social, está vinculado con el tiempo de las guerras o *aucapacha*, aquello que transforma la organización de los espacios sociales, como resultado de enfrentamientos para ampliar su territorio, lo que traía como consecuencia un reacomodo cultural y social. Un *pachakutiy* es la guerra civil entre los incas (Huáscar y Atahualpa), otro es el enfrentamiento que tuvieron los indígenas con los españoles, como el emprendido por Tupac Amaru II, o el que se gesta, un *pachakutiy* para que el dolor que se instaló en esta tierra sea destruido (*ñut'uy*), es decir, espantar el mal tiempo para el retorno del mundo runa, esta idea se vincula con el mito del Inkarry, el inca desmembrado que se recompone debajo de la tierra (*ukhu pacha*) para volver a este mundo (*kay pacha*), en la medida que es un evento simbólico compromete cambios culturales y sociales.

Yanantin: lo que va en parejas, entre ellos se concretizan los siguientes principios del mundo andino: relacionalidad: todo debe estar vinculado, nada debe andar suelto; complementariedad: se necesita de su otro par para fortalecerse, así sea opuesto o semejante; reciprocidad: los elementos que se encuentran (*tinkuy*), deben dar y recibir, entre ellos circulan fuerzas y sentimientos, nadie acapara el esfuerzo, porque su realización es compartir (Estermann 2006, p. 123-148). Este *yanantin*, a través de estos principios se materializa y se opone a *chulla* (impar, incompleto, débil), lo que anda suelto, por ejemplo, los dos pies siempre van juntos, ellos cooperan para el soporte y el avance de un cuerpo, pero cuando es *chulla chaki* (un solo pie), el equilibrio se altera, el par se debilita y siente la falta de su complemento para soportar el peso y moverse con normalidad; de la misma forma las manos, los ojos, el esposo y la esposa, deben buscar su encuentro para conservar la concordia en el mundo, ya que lo contrario genera el desequilibrio de donde surgen las crisis como las hambrunas, las sequías, la infertilidades de la tierra madre, del vientre femenino o del semen masculino.

En aymara *yanani* indica un par de elementos simétricos que van juntos como los dos ojos o las dos manos (Harris y Bouysse-Cassagne 1988, p. 240). Del mismo modo, en el diccionario aymara de Bertonio encontramos que: "*Yanani*: Dos cosas compañeras como dos zapatos, dos guantes" (2006, p. 746). En el sentido de cooperación, también existe la palabra "*Yanastha*. Trabajar en compañía de otros en hazer casa o chacara o cosas semejantes (Bertonio, 2006, p. 747), aquí se intensifica no la ayuda, sino el tiempo de estar juntos, porque criar la vida juntos es más bonito. Por su parte González Holguín registra los siguientes términos: *Yanantin yanantillan*: dos cosas hermanas; *huc yanatin çapato*: un par de zapatos; *yanantin ñaui*: entrambos ojos (González Holguín, 1989, p. 364), establece la idea de las cosas iguales, pareadas y hermanas, en todos los casos se enfatiza la unidad y se desdeña la falta.

Al respecto explica Landeo que “mientras que en el contexto de *yanantin* que designa dualidad, sexuada o no, la dependencia convoca complementariedad y armonía entre lo femenino y masculino o entre elementos del mismo género y se constituyen en ejes organizadores del orden cósmico andino” (2014, p. 177), no es un requisito lo sexual: femenino o masculino para que exista el *yanantin*, lo importante es la complementariedad, la comprensión, la armonía, por ello si hay armonía el par es par sino el par se convierte en enemigo, en *awka*, por ejemplo, en una pareja si hay comprensión, armonía, esfuerzo equilibrado, se camina en *yanantin*, sino uno ama más que el otro, si hay uno que trabaja más, este se desgasta hasta morir, como el caso de los zapatos chuecos, sino están en equilibrio una parte envejecerá más que la otra; de la misma forma se presenta en los bueyes, uno se cansará más que el otro, si se rompe la simetría, la correspondencia en los esfuerzos, la idea es compartir rítmicamente el esfuerzo mediante la compresión, andar al mismo ritmo, cuando se rompen estos ritmos se producen los *tinky*, *pachakuty* para que pueda volver al equilibrio.

Explica Arguedas que “Existe en el quechua chanka un término sumamente expresivo y muy común: cuando un individuo quiere expresar que, a pesar de todo aún es, que existe todavía con todas sus posibilidades de su reintegración y crecimiento dice: ¡Kachkaniraqmi!” (1984, p. 59).

Luego de la revisión de la potencia movilizadora del saber andino a través de distintos conceptos que han viajado en el tiempo podemos constatar su vigencia, y pronunciar en forma rotunda *Kachkaniraqmi*, porque a pesar de los siglos seguimos siendo, ponemos a prueba la *plasticidad cultural*, somos capaces de asimilar el discurso ajeno, lo absorbemos, lo mezclamos con lo nuestro, lo hacemos funcionar en nuestros contextos, pero no olvidamos nuestros saber, no somos árbol sin raíz que deambula por los cielos ajenos, somos árbol con raíz que empuña la tierra, mientras sus ramas se estiran a otros cielos. Por ello, es necesario encontrar términos con capacidad descriptiva, hermenéutica y teórica; ello ayuda a la explicación y al esclarecimiento. Creemos firme que cada cultura tiene sus palabras alumbradoras, no hay en nuestro corazón espacio para la diglosia cultural, porque consideramos que todas las culturas son hermanas, por ello combatir la soberbia epistémica. Hermanos, creamos en nuestros saberes con residencia, con raíz porque pueden brillar en cualquier oscuridad, Por ello mismo, a pesar de todo, de las exclusiones, de los olvidos, de los desprecios, seguimos siendo, maypin kaypin, estamos aquí allá donde sea, estamos vivos, *kachkaniraqmi*.

Bibliografía

- Albó, Xavier (compilador) (1988) *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Albó, Xavier (2003) *Los pueblos indios en la política*. La Paz, Bolivia: Plural-CIPCA.
- Arguedas, José María (1984) *Katatay*. Lima, Perú: Horizonte.
- Arguedas, José María (trad. y ed.) (2007) *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]*. Lima, Perú: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Arnold, Denise Y. y de Dios Yapita, Juan (1998) "Sallqa. Dirigirse a las bestias silvestres en los andes meridionales". En *Hacia un orden andino de las cosas*, La Paz, Bolivia: HISBOL/ILCA. pp. 175-212.
- Arnold, Denise Y., Jiménez A., Domingo y de Dios Yapita, Juan (1998) *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz, Bolivia: HISBOL/ILCA.
- Arce Sotelo, Manuel (2006) *La danza de tijeras y el violín de Lucanas*. Lima, Perú: IFEA/ Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Berg, Hans van den (1990) *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymaras-cristianos*. La Paz, Bolivia: Hisbol-UCB/ISET.
- Berg, Hans van den (1992) "Religión aymara", en Berg, Hans van den y Norbert Schiffers (comp.) *La cosmovisión aymara*. La Paz, Bolivia: UCB/Hisbol. pp. 291-308.
- Bertonio, Ludovico (2006) *Vocabulario de la lengua Aymara*. Arequipa, Perú: Ediciones El Lector.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse (1987) *La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*. La Paz, Bolivia: Hisbol-IFEA.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse; Olivia Harris; Tristan Platt y Verónica Careceda (1987) *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz, Bolivia: Hisbol.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse (1988) *Lluvias y cenizas. Dos pachacuti en la historia*. La Paz, Bolivia: Hisbol.
- Carranza Romero, Francisco (2003) *Diccionario Quechua Ancashino-Castellano*. Madrid, España: Iberoamericana.
- Condori, Bernabé y Gow, Rosalind (1982) *Kay pacha*. Cusco, Perú: Centro de Estudios Bartolomé de las Casas.
- Estermann, Josef (2006) *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo mejor*. La Paz, Bolivia: ISEAT.
- Gisbert, Teresa (2012) *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. La Paz, Bolivia: Plural.
- González Holguín, Diego. (1989 [1952]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú Llamada Lengua qquichua o del Inca*. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe (1993[1915]) *Nueva coronica y Buen Gobierno*. Lima, Perú: Fondo de Cultura Económica.
- Harris, Olivia y Thérèse Bouysse-Cassagne (1988) "Pacha: en torno al pensamiento aymara", en Albó, Xavier (compilador) *Raíces de América. El mundo aymara*, Madrid, España: Alianza Editorial. pp.217-281.
- Landeo, Pablo (2014) *Categorías andinas para una aproximación al willakuy*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.
- Lira, Jorge y Mario Mejía Huamán (2008) *Diccionario quechua-castellano. Castellano-quechua*. Lima, Perú: Universidad Ricardo Palma.
- Montes Ruiz, Fernando (1984). *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymara en la historia*. La Paz, Bolivia: Comisión Episcopal de Educación/Editorial Quipus.

- Ossio Acuña, Juan M. (2008) *En busca del orden perdido. La idea de la Historia en Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima, Perú: PUC.
- Platt, Tristan (1980) "Espejos y maíz: el concepto de yanantin entre los mancha de Bolivia". En Mayer E. y Bolto R.(editores) *Parentesco y matrimonio en los andes*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú. pp. 139-182.
- Sánchez Garrafa, Rodolfo (2014) *Apus de los cuatro Suyus. Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montañosas*. Lima, Perú: IEP/CBC.
- Santo Thomas, Fray Domingo (2006) *Léxico quechua*. Lima, Perú: Santo oficio.
- Van Kessel, Juan y Porfirio Enríquez Salas (2015) *Señas y señaleros de la madre tierra*. Puno, Perú: Universidad Nacional del Altiplano.
- Zaruma Q., Vicente (2006) *Wakanmay. Aliento sagrado. Perspectivas de Teología India. Una propuesta desde la Cultura Cañari*. Quito, Ecuador: ABYA YALA.